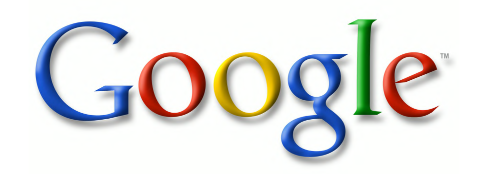
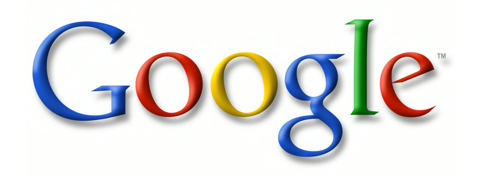
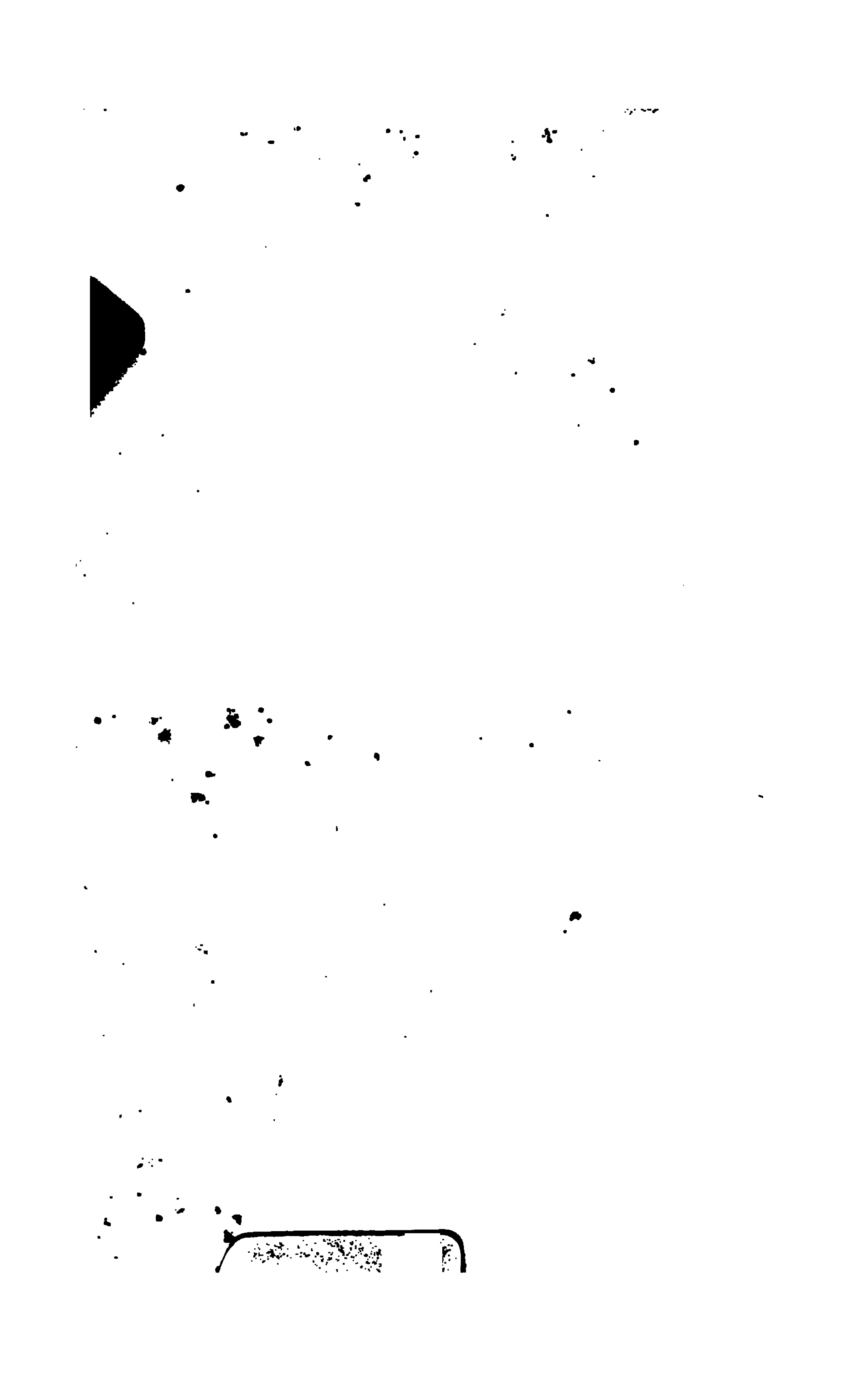
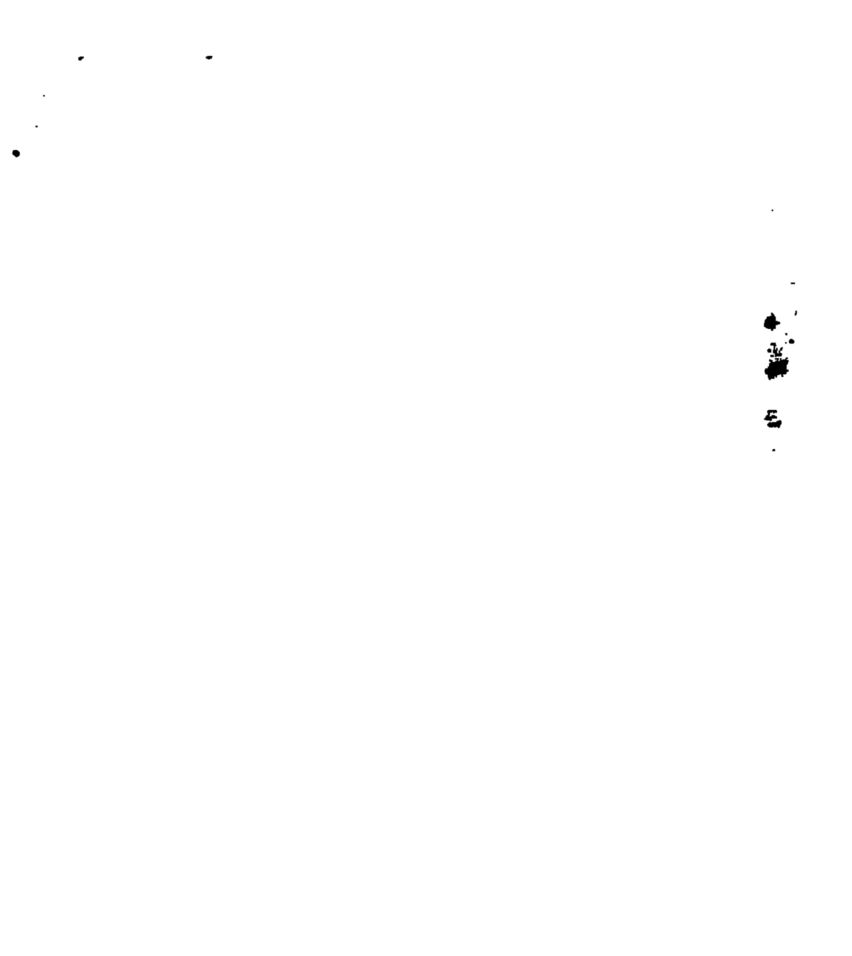
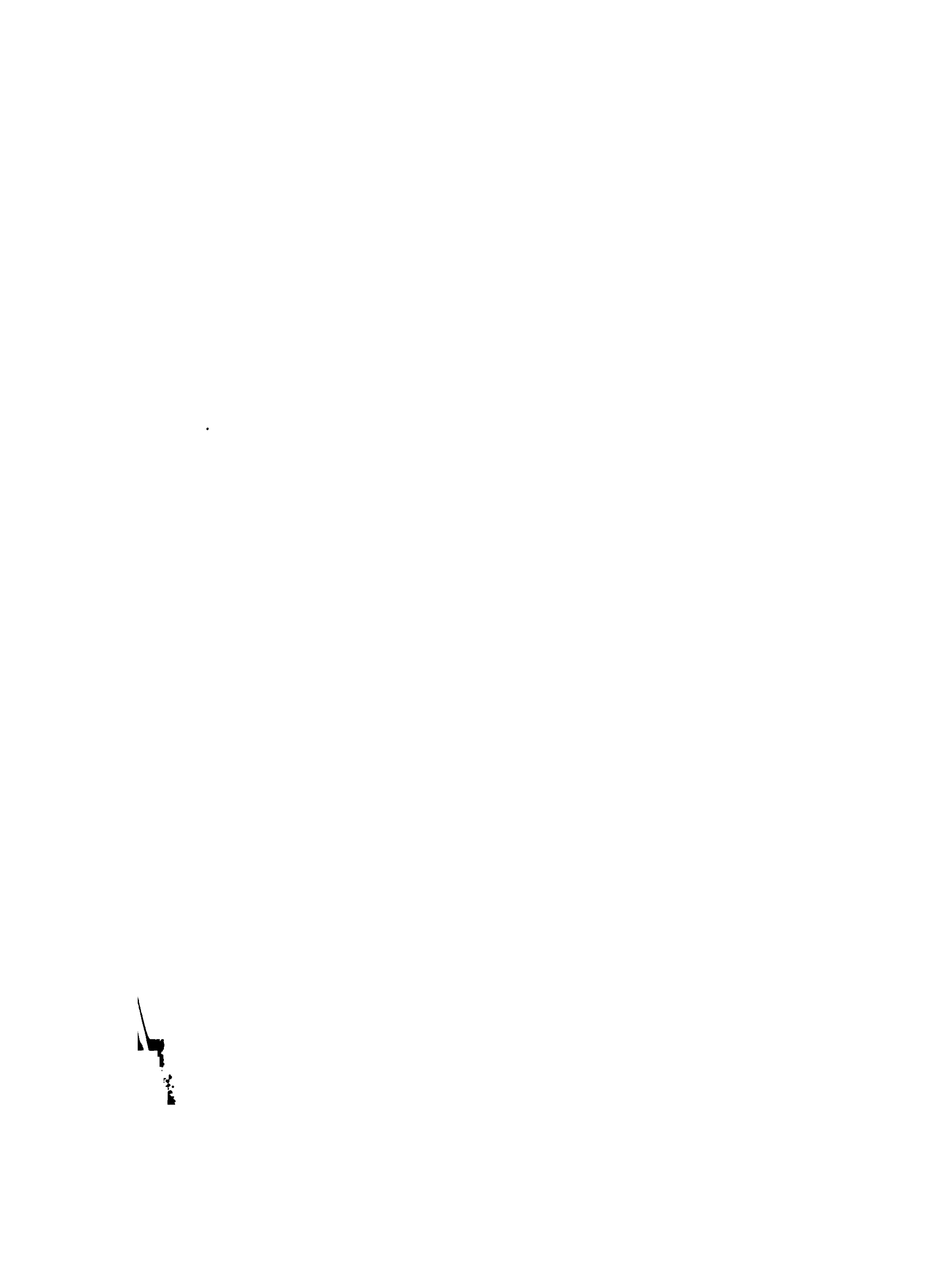




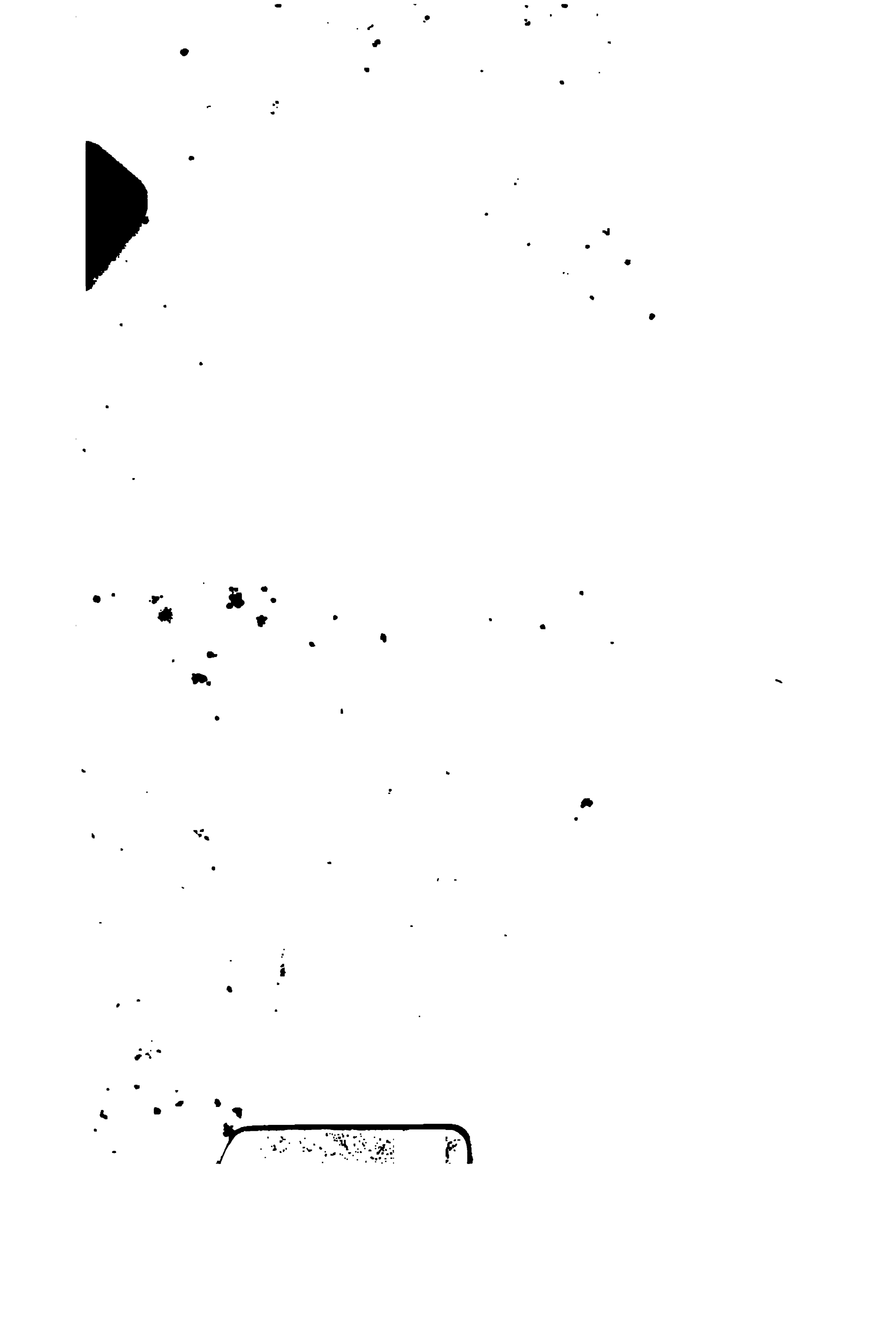














Die Lehre

von der Sünde, vom Satan

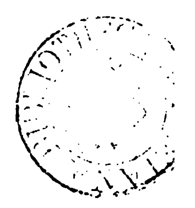
und

vom Tode.

Dargestellt

von

Dr. Friedr. Ad. Philippi,
ordentlichem Professor der Theologie zu Rostock.



Stuttgart.
Verlag von Samuel Gottlieb Liesching.
1859.

Seinem hochverehrten Collegen

dem Herrn Consistorialrath und Professor der Theologie
zu Rostock

Dr. Otto Krabbe,

dem angefochtenen, nicht überwundenen Zeugen für das unzweideutige
in Gottes klarem Worte fest gegründete Bekenntniß unserer Kirche,

in herzlicher Liebe

der Verfasser.

Kirchliche Glaubenslehre.

Von

Dr. Friedr. Ad. Philippi,

ordentlichem Professor der Theologie zu Rostock.

III.

Die Störung der Gottesgemeinschaft.



Stuttgart.

Verlag von Samuel Gottlieb Liesching.

1859.

Die Lehre

der Sünde, vom Satan

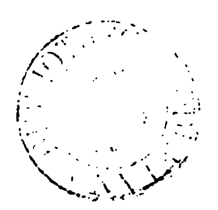
und

vom Tode.

Dargestellt

von

Dr. Friedr. Ad. Philippi,
ordentlichem Professor der Theologie zu Rostock.



Stuttgart.
Verlag von Samuel Gottlieb Liesching.
1859.

Druck von J. Kreuzer in Stuttgart.

Seinem hochverehrten Collegen

dem Herrn Consistorialrath und Professor der Theologie
zu Rostock

Dr. Otto Krabbe,

dem angefochtenen, nicht überwundenen Zeugen für das unzweideutige
in Gottes klarem Worte fest gegründete Bekenntniß unserer Kirche,

in herzlicher Liebe

der Verfasser.

lose Streben nach Befriedigung der niederen sinnlichen Triebe nichts Anderes als ein Streben nach Befriedigung des sinnlichen Selbstes. Mag also das Selbst nach seinen höheren geistigen oder nach seinen niederen sinnlichen Potenzen zum Mittelpunkte der Lebensbewegung gemacht werden, immer bleibt es das Selbst, welches diesen Mittelpunkt bildet, und insofern ist eben die Sinnlichkeit selbst nur niedere und verhüllte Selbstsucht. Dasselbe gilt aber auch von der falschen Weltliebe. Denn auch die Weltliebe, obgleich der Mensch in derselben zunächst aus sich herausgeht, und sich an die Objecte außer ihm hingiebt, ist doch ihrem innersten Kern und Wesen nach nichts anderes als verhüllte Selbstliebe, weil der Mensch in der Weltliebe die Weltobjecte nur insofern sucht, als sie seinem Ich Befriedigung bieten, als er das Ziel seiner Selbstsucht gar nicht ohne die Welt und ihre Gaben zu erreichen im Stande ist. Alle verschiedenen Strebungen der Selbstsucht, wie Ehrgeiz, Eitelkeit, Wollust u. s. f., setzen eine Welt voraus, welche dem Ich gegenübersteht, und die nach Erfüllung strebenden Triebe desselben mit ihren Gütern sättigt und stillt. Demnach ist die der Selbstsucht scheinbar entgegengesetzte Weltsucht, wie die Sinnlichkeit, nur eine Erscheinungsform derselben. Doch nicht nur die Weltliebe und Weltsucht, sondern auch ihr Gegentheil: der Welthaß und die Weltflucht sind Aeußerungsweisen der Selbstsucht, denn sie sind nichts Anderes als die unbefriedigt gebliebene oder gekränkte und darum in Zorn, Mißmuth, Misanthropie u. s. f., sich aus der Welt auf das eigene Selbst zurückziehende Weltliebe. Die schlimmste Form dieser selbstsüchtigen Weltflucht ist aber die

scheinbar edelste derselben, wenn nämlich der Mensch der Welt und ihrer Lust entsagend und ernstlich in der Selbstverläugnung sich übend nur auf seine eigene Kraft und Würde sich stützt, und nur im reinen sittlichen Bewußtsein und in der unbefleckten Tugend seine Befriedigung sucht. Dieses sich Stellen des Menschen rein auf sich selbst ist die vollendetste Form der Selbstsucht, der schneidendste Gegensatz der Gottesliebe, das eigentliche Gottgleichseinwollen, der Hochmuth, welcher hochgeachtet ist vor der Welt, aber dem Herrn ein Gräuel ist. Einen solchen Menschen nennt der Apostel Paulus einen *εἰκῆ φυσιούμενον ὑπὸ τοῦ νοὸς τῆς σαρκὸς αὐτοῦ* Col. 2, 18.

An die Stelle der ursprünglichen Gottesliebe ist also gegenwärtig die Selbstsucht getreten, und zwar in ihren verschiedenen Aeußerungsformen der Selbstsucht im engeren Sinne, der Sinnlichkeit, der Weltsucht und der Weltflucht. Es kann zwar einseitig erscheinen, wenn wir die gegenwärtige Gestalt des geistigen Menschheitslebens als schlechthin von der Selbstsucht beherrscht darstellen: denn es finden sich in ihm ohne Zweifel mannigfache Gestalten selbsthingebender und selbstaufopfernder Liebe. Wer möchte die Gattenliebe, die Elternliebe, die Kindesliebe, die Freundesliebe, die Vaterlandsliebe an sich als Erscheinungsformen der Selbstsucht bezeichnen? Indeß die Objecte, denen hier der Mensch in Liebe sich hingiebt, sind im Grunde nur als Erweiterungen seines eigenen Ichs zu betrachten, so daß er in Liebe zu ihnen aus sich herausgehend eigentlich zugleich bei sich selber bleibt. Daher tragen auch alle diese Liebeserweise mehr oder weniger den Charakter des physisch-

psychischen Naturtriebes, nicht der freien ethischen That an sich, und finden deshalb bekanntlich schon in der Sphäre der unvernünftigen Creatur ihre Präformation und ihr entsprechendes Analogon. Immerhin sind diese physisch-psychischen Liebestriebe an sich gottgeschaffene Naturtriebe, und durch Verläugnung derselben sinkt der Mensch noch unter die Natur, ja unter das Thier herab; immerhin sind diese Erweiterungen des Ichs, in denen dasselbe gleichsam vertheilt, erweicht und flüssig gemacht erscheint, weit jener Verengerung vorzuziehen, in welcher der Mensch sich völlig in sich selbst verschließt, und mit Verläugnung und Zerreißung selbst der natürlichen Liebesbande in spröder Ichsucht erstarrt: aber diese an sich erlaubte und berechtigte Creaturliebe ist doch immer nicht die Gottesliebe, sondern sie kann entweder unter der Potenz der Gottesliebe oder der Selbstsucht stehen, durch jene geweiht und verklärt oder durch diese verderbt und verunreinigt sein. Letzteres findet nun aber unläugbar bei der gegenwärtigen Beschaffenheit des Menschenlebens statt, ja es schiebt sich da die natürliche Liebe an die Stelle der Gottesliebe. Man opfert zwar sich selber diesen Gegenständen der Liebe, aber man opfert damit zugleich Gott ihnen auf, statt sich und sie Gotte zu opfern und zu weihen. Die persönliche Liebesgemeinschaft und die Liebeshingabe an den persönlichen Gott ist dem Menschen in seiner jetzigen Naturbeschaffenheit ein völlig unbekanntes Ding, er hält sie für eine mystische Chimäre, und bekundet damit, daß jeder Mensch von Natur ein praktischer Atheist, ja Antitheist ist.

Freilich giebt es auch noch ein höheres geistiges und

sittliches Princip auch innerhalb der Naturgestalt des gegenwärtigen Menschenlebens, welches dem Principe der Selbstsucht geradezu entgegengesetzt und in fortwährender Gegenwirkung gegen dasselbe begriffen ist: es ist dies das in dem Menschen in der Form der unbedingten Forderung sich geltend machende Bewußtsein, daß er sein ganzes erscheinendes Leben nicht nach dem Willen seines eigenen Selbst, sondern nach einem anderen, höheren, seiner Selbstsucht entgegengesetzten Willen zu gestalten habe. Dieses höhere Princip, welches dem Menschen gar nicht erst Beweise für die Berechtigung seiner Forderung beibringt, sondern mit schlechthin gebietendem Ansehen in seinem Innern sich geltend macht, ist das Gewissen. Die moderne Sophistik hat zwar auch die Thatsache des Gewissens als ein veraltetes Vorurtheil abthun wollen, und hat die Behauptung aufgestellt, das Gewissen sei nur eine subjective Empfindung, Einbildung und Täuschung, nur das Ergebniß der Anerziehung und Eingewöhnung gewisser von Jugend auf überlieferter sittlicher Vorstellungen und Begriffe, die auf keine objective Wahrheit und Geltung Anspruch erheben könnten. Wäre aber diese Behauptung begründet, so würde die Erscheinung des Gewissens innerhalb des Menschenlebens vollkommen unbegreiflich sein. Denn wie kann eine Macht, welche dem Ichleben des Menschen so unbedingt entgegengesetzt ist, irgendwie als bloßes Erzeugniß dieses Ichlebens, als bloße trügerische Empfindung und Setzung des menschlichen Subjectes betrachtet werden? Wie ist es denkbar, daß der Mensch sich fortgehend seinen eigenen Gegner und Richter an dem Gewissen schaffen sollte, dem er

doch zugleich fortgehend theilweise oder ganz zu entfliehen bestrebt ist, ohne sich jemals desselben entledigen zu können? Es muß also in dem Gewissen eine höhere Macht über dem Menschen sich kund geben, welcher er thatsächlich unterthan gemacht ist. Ueberhaupt muß gesagt werden, daß jegliches Bewußtsein, welches als ein allgemein menschliches zu bezeichnen ist, gar nicht anders entstanden sein kann, als durch ein wirklich vorhandenes, objectives Sein, welches sich eben in dem Bewußtsein wiederspiegelt, so daß das Sein das Bewußsein schafft, nicht aber umgekehrt. So ist es schon mit dem Selbstbewußtsein, in welchem eben das Selbst des Menschen, sein reales Ichleben mit allen seinen Kräften, Gaben und Trieben sich reflectirt und in die einheitliche Spitze des Selbstbewußtseins sich zusammenfaßt. Das Selbstleben ist die Grundlage des Selbstbewußtseins, dasjenige Object, welches im Spiegel des Selbstbewußtseins erscheint. Eben so ist es mit dem Weltbewußtsein. Denn der Standpunkt des absoluten Idealismus, welcher die Welt als bloßen Reflex des eigenen Ichs, des menschlichen Selbstbewußtseins betrachtet, ist im Grunde nur der Standpunkt der geistigen Verrücktheit, welcher die Grundformen des menschlichen Bewußtseins zu verrücken und in einander zu werfen, und die allgemein menschliche Gewißheit von einer dem Ich gegebenen, nicht bloß von ihm gesetzten Welt zu vertilgen strebt, somit selbstbeliebig oder vielmehr in hochmüthiger Selbstverliebtheit nur die eine Grundform des menschlichen Bewußtseins, das Selbstbewußtsein, auf Kosten der beiden anderen, des Welt- und des Gottesbewußtseins, bestehen läßt. Es ist dies die Vollendung der alten So-

physik, indem der Mensch deshalb als das Maaß aller Dinge betrachtet wird, weil er eigentlich der Schöpfer aller Dinge ist, einer Sophistik, deren Urheber und Meister die alte Schlange mit ihrem Eritis sicut Deus ist. Vielmehr ist die Welt ein thatsächlich Vorhandenes, welches sein wirkliches Sein in dem allgemein menschlichen, unmittelbar gewissen, unvertilgbaren Bewußtsein von diesem Vorhandensein kund giebt und für uns erweiset. Das Weltsein reflectirt sich in unserm Weltbewußtsein. So nun wird es sich auch mit jener allgemein menschlichen Bewußtseinsform verhalten, die wir Gewissen nennen. Auch in ihr muß ein wahrhaftiges und wirkliches Sein sich wiederspiegeln. Insofern nun dieses Sein, welches im Gewissen zum Bewußtsein kommt, offenbar das höchste, das unbedingte, das um sein selbst willen zu gebieten berechtigte, allbeherrschende Sein ist, erkennen wir die innerliche und nothwendige Verknüpfung und Verkettung des Gewissens mit dem Gottesbewußtsein. Das Gottesbewußtsein ist das Wissen um die Existenz, das Gewissen das Wissen um die absolute Autorität des absoluten Seins. Das Gewissen ist die Beziehung des Gottesbewußtseins auf unser eigenes Selbst, insofern dieses in seiner Selbstbewegung nach innen und nach aussen durch jenes verpflichtet, gebunden und geregelt erscheint. Ist nun unläugbar, daß in dem mit dem Gottesbewußtsein unauflöslich verknüpften Gewissen ein höheres Sein sich eben so wiederspiegelt, wie in dem Selbst- und Weltbewußtsein ein niederes Sein: so ist die weitere Frage die nach der näheren Beschaffenheit dieses höheren Seins. Die pantheistische Weltbetrachtung erklärt dasselbe für die absolute, an sich unper-

sönliche Substanz, die den Grund des Universums bildet, und eben so im Naturleben, wie im Geistesleben der Menschheit zur Erscheinung, in letzterem aber zugleich zum Bewußtsein um ihren eigenen Inhalt, wie um ihr eigenes Ziel gelangt. Doch erscheint vom pantheistischen Gottesbegriffe aus die Thatsache des Gewissens nicht sowohl erklärt, als vielmehr vollkommen unbegreiflich. Denn wenn das unbedingte, unpersönliche Sein in der Natur und Geschichte, in der Welt und dem persönlichen Menschenleben sich selber verwirklichte, seinen eigenen Inhalt mit unabweisbarer Nothwendigkeit entfaltete und ohne Widerspruch durchsetzte: so könnte wohl in dem Bewußtsein des Menschen sich eine Anzeige vorfinden von dem, was noch nicht geschehen ist, aber in Zukunft noch geschehen wird, weil es eben das Wesen der absoluten Substanz so mit sich bringe, daß sie in Zukunft noch zu einer höheren geistigen Form und Lebensgestalt sich entwickele, als welche sie bisher schon aus sich ausgeboren hat; es könnte aber das Gewissen nicht auftreten in der Form der Forderung, daß der Mensch dies oder jenes vollbringe, welche ihn für sein Zurückbleiben verantwortlich macht, dasselbe ihm zurechnet, ihn dafür straft und richtet. Denn die absolute Substanz hebt in strenger begrifflicher Abfolge mit der eigenen Freiheit und Persönlichkeit auch die menschliche Freiheit und Persönlichkeit auf, sie duldet keinen freien Widerstand wider sich selbst, da sie eben so sehr im Menschenleben, wie im Naturleben, nach dem ihr einwohnenden Gesetze der unbedingten Nothwendigkeit sich entwickelt und durchsetzt. Das Böse könnte von diesem Standpunkte aus nur betrachtet werden als das noch nicht gewordene Gute, wie es

vom Pantheismus auch wirklich betrachtet wird. Es ist das noch nicht gewordene Gute, das aber noch werden wird, und das Gewissen könnte eben deshalb nur auftreten in der Form der Anzeige des Guten, das noch werden wird, weil es werden muß, nicht aber in der Form der Forderung, der Zurechnung, des Gerichtes und der Strafe, welche den Menschen als freie, gegen die absolute Substanz oppositionsfähige Persönlichkeit hinstellt. Steht nun aber der absoluten Substanz eine solche freie Persönlichkeit gegenüber, wie eben das wirkliche Vorhandensein einer solchen durch das fordernde, richtende und strafende Gewissen erwiesen ist, so ist gar keine Sicherheit mehr vorhanden, daß die absolute Substanz sich auch widerspruchslos durchzusetzen im Stande sein werde; sie muß dann vielmehr selbst persönlich gedacht, also zum Begriffe der absoluten Persönlichkeit aufgehoben werden. Denn nur die freie göttliche Persönlichkeit kann sich dahin beschränken, daß sie endliche, freie Persönlichkeiten sich gegenüberstellt, denen sie Gesetze giebt mit der Forderung, dieselben in Freiheit zu verwirklichen, und denen sie gestattet, in Freiheit sich dieser Forderung entgegenzusetzen, wobei sie im Falle der Weigerung und Uebertretung das Recht des Gerichtes und der Strafe sich vorbehält. Wir sehen demnach, daß die Thatsache des Gewissens, welche, wenn sie richtig erfaßt wird, die Verantwortlichkeit, Zurechnungsfähigkeit und Strafbarkeit des Menschen den Forderungen des höheren Seins gegenüber bekundet, Zeugniß für die Persönlichkeit dieses höheren Seins ablegt, so daß also im Gewissen der Wille des frei persönlichen Gottes sich wiederspiegelt. Demnach ist das Gottesbewußtsein das Bewußtsein um die Existenz eines

höheren, unbedingten, persönlichen Seins, und das Gewissen das Bewußtsein um die unbedingte Oberherrlichkeit dieses höheren persönlichen Seins über meine eigene Person und um die unbedingte Berechtigung desselben mir die Norm meiner Lebensbewegung vorzuschreiben. So sind Gottesbewußtsein und Gewissen auf's Engste mit einander verknüpft, ja es ist dieselbe Sache, nur nach verschiedenen Seiten hin betrachtet, es ist das eine und selbige nach oben oder nach unten gekehrte Bewußtsein, und darum wurzelt die Verdunkelung des Gottesbewußtseins in der Verdunkelung des Gewissens. Der Pantheismus repräsentirt die Stufe des Gottesbewußtseins, dem das Auge des Gewissens ausgestochen ist.

Das Gewissen ist nun allerdings zunächst Bewußtsein, wie das Moment des Wissens ja schon im Ausdrucke selber liegt *); doch ist die Sache damit nicht erschöpft. Das Gewissen ist nicht bloß Bewußtsein um die Existenz und Berechtigung des höheren Seins oder des persönlichen Gottes, uns die Norm unserer Lebensbewegungen vorzuschreiben, vielmehr haben wir erkannt, daß in diesem höheren Bewußtsein das höhere Sein selber sich wiederspiegelt, näher, daß in dem Gewissen ein durch fortgehende Bezeugung des persönlichen Gottes an den persönlichen Menschengeist diesem eingestiftetes Zeugniß zur Erscheinung kommt. Wir können demnach an dem Gewissen drei Momente unterscheiden, nämlich seinen Grund, sein Wesen und seine Erscheinung.

---

*) Eben so in dem griechischen Worte *συνείδησις* und dem lateinischen conscientia.

Der Grund des Gewissens ist die fortgehende Bezeugung des persönlichen Gottes am und im Menschengeiste, oder der sich bezeugende Gott selber. Das Wesen des Gewissens ist das in Folge dieses Aktes göttlicher Bezeugung dem Menschengeiste immanente göttliche Zeugniß. Die Erscheinung des Gewissens ist das subjektive Wissen um dieses kraft göttlicher Bezeugungsthat dem Geiste einwohnende objective göttliche Zeugniß.*) — Trotzdem also, daß der

*) Auch Harleß Christl. Ethik §. 8. α. unterscheidet zwischen Wesen und Erscheinungsform des Gewissens. Nur können wir nicht beistimmen, wenn er das Gewissen „actuelles Wechselverhältniß Gottes mit dem menschlichen Geiste und umgekehrt", „beständigen Verkehr Gottes mit uns und unserer mit Gott", „den das ganze menschliche Leben bedingenden und tragenden göttlichen Lebensverkehr, kraft dessen die Gemeinschaft des geschöpflichen Geistes mit Gott da ist", vgl. §. 9. β., „die Einigung des persönlichen Lebens nach seinem Mittelpunkte, dem Herzen, mit Gott", vgl. §. 10. γ., nennt. Bestände hierin das Wesen des Gewissens, welches doch, trotz der Trübung und Verdunkelung seiner Erscheinung, an sich nicht verändert werden kann, so würde folgen, was Harleß natürlich selbst in Abrede nimmt, daß trotz des Abfalles des Menschen von Gott die Herzens- und persönliche Lebenseinigung mit Gott erhalten geblieben sei. Das Gewissen ist vielmehr seinem Grunde und Wesen nach nur Bezeugung und Zeugniß des göttlichen Willens am und im Menschengeiste, seiner Erscheinung nach Wissen des Menschengeistes um dieses ihm immanente Zeugniß. Das Gewissen ist darum vielmehr ein einseitiger und gegenwärtig dem Menschen lästiger Verkehr Gottes mit dem Menschen, als ein Wechselverkehr zwischen beiden. Der Verkehr des Menschen mit Gott wurzelt nicht im Gewissen, sondern im Willen. — Auch Delitzsch zu Hebr. 9, 14. bezeichnet das Gewissen als „das

Mensch in seinem Willen sich von der ursprünglichen Gottes-gemeinschaft losgerissen hat, und gegenwärtig sich selbst zum Centrum seiner Lebensbewegung gesetzt hat, wodurch er

auf sein persönliches Wechselverhältniß zu Gott bezügliche Wissen des Menschen um sich selbst." Dies scheint freilich nicht ganz mit dem zu stimmen, was derselbe in der bibl. Psychologie S. 99—105 über das Gewissen und die Gottesferne entwickelt hat. Denn hier leugnet er sogar, daß das Gewissen das dem Menschen in seinen sittlich-religiösen Beziehungen vermöge innerer Selbstbezeugung Gottes eignende Wissen sei. Wir glauben aber auch dies mit Unrecht. Man kann zugeben, Gewissen sei sittlich-religiöses Bewußtsein, also ein subjectiver Begriff; *συνείδησις* (conscientia) bedeute nicht einmal: „Mitwissen der Seele mit dem allgegenwärtigen allwissenden Gott", sondern das der Person des Menschen beiwohnende (*συν*) Wissen, so wie, daß die Schrift vom Gewissen überall als von etwas zum eigensten Wesen des Menschen Gehörigen rede. Man kann ferner zugeben, das Gewissen sei wirksames Bewußtsein eines dem Menschenherzen eingegründeten göttlichen Gesetzes. Wir geben beides zu, und nennen eben das dem Menschengeiste eingestiftete göttliche Gesetz im Herzen „das Wesen des Gewissens", so wie das subjective Wissen um dieses Gesetz „die Erscheinung des Gewissens" oder auch das Gewissen im engeren und eigentlichen Sinne des Wortes. Man braucht aber deshalb noch nicht die göttliche Selbstbezeugung als den von uns s. g. „Grund des Gewissens" in Abrede zu nehmen und zu leugnen, daß das Gewissen der Reflex solcher inneren Selbstbezeugung Gottes sei. Freilich leugnet Delitzsch eigentlich auch nur die Unmittelbarkeit dieser Selbstbezeugung, welche auch wir nicht behaupten. Vielmehr setzen auch wir als Vermittelung den *νόμος γραπτὸς ἐν ταῖς καρδίαις*. Aber die fortgehende göttliche Wirksamkeit schließt eben so wenig in der Sphäre des Geistes, wie im Ge-

subjectiv gottlos geworden ist, ist er damit doch nicht objectiv gottlos geworden. Denn er kann zwar seinerseits von Gott loslassen, ist aber damit noch nicht von Gott

biete der Natur die gottgeschaffenen Mittelursachen aus, noch auch wird sie von denselben ausgeschlossen. Das: „In ihm leben, weben und sind wir" Apostelg. 17, 28. findet auch auf das Wesen des Gewissens seine Anwendung. Und in diesem Sinne wird sich wohl auch die populäre Rede rechtfertigen lassen, daß das Gewissen eine Stimme Gottes in uns sei. Dahingegen stimmen wir vollkommen zu, wenn Delitzsch es als falsch bezeichnet, das Gewissen die Stimme Gottes des Erlösers zu nennen und die seit Günther und Pabst vielvernommene Ansicht, daß das Gewissen nicht eine der Schöpfung, sondern der Erlösung angehörige psychologische Thatsache sei, jetzt bestreitet. Denn diese Ansicht schlägt nothwendig zu einer Verringerung des menschlichen Naturverderbens aus. — Eine eigenthümliche Theorie des Gewissens hat Schenkel, Die christliche Dogmatik vom Standpunkte des Gewissens aus dargestellt, 1858. Bd. I. S. 135 ff. entwickelt. Doch vermögen wir den Satz, welchen er an die Spitze stellt, daß das Gewissen ein besonderes Vermögen des menschlichen Geistes sei, welches mit den religiösen Functionen betraut sei, während Vernunft und Wille sich unmittelbar nicht auf Gott, sondern nur auf Natur und Welt bezögen, uns nicht anzueignen. Eher können wir dem Satze zustimmen, daß das Gewissen die Synthese des religiösen und ethischen Faktors sei, wenn ersterer das Gottesbewußtsein, letzterer das Gesetzesbewußtsein selber ist, und nicht bloß dasselbe hervorbringt. Auch ist es richtig, daß das Gewissen sowohl das Bewußtsein von einem Sein Gottes in uns, als auch von einem Nichtmehrsein unser in Gott ausdrückt. Falsch aber ist es, wenn jenes Sein Gottes in uns zugleich persönlich-unmittelbare Gemeinschaft mit Gott von unserer Seite sein soll.

lose Streben nach Befriedigung der niederen sinnlichen Triebe nichts Anderes als ein Streben nach Befriedigung des sinnlichen Selbstes. Mag also das Selbst nach seinen höheren geistigen oder nach seinen niederen sinnlichen Potenzen zum Mittelpunkte der Lebensbewegung gemacht werden, immer bleibt es das Selbst, welches diesen Mittelpunkt bildet, und insofern ist eben die Sinnlichkeit selbst nur niedere und verhüllte Selbstsucht. Dasselbe gilt aber auch von der falschen Weltliebe. Denn auch die Weltliebe, obgleich der Mensch in derselben zunächst aus sich herausgeht, und sich an die Objecte außer ihm hingiebt, ist doch ihrem innersten Kern und Wesen nach nichts anderes als verhüllte Selbstliebe, weil der Mensch in der Weltliebe die Weltobjecte nur insofern sucht, als sie seinem Ich Befriedigung bieten, als er das Ziel seiner Selbstsucht gar nicht ohne die Welt und ihre Gaben zu erreichen im Stande ist. Alle verschiedenen Strebungen der Selbstsucht, wie Ehrgeiz, Eitelkeit, Wollust u. s. f., setzen eine Welt voraus, welche dem Ich gegenübersteht, und die nach Erfüllung strebenden Triebe desselben mit ihren Gütern sättigt und stillt. Demnach ist die der Selbstsucht scheinbar entgegengesetzte Weltsucht, wie die Sinnlichkeit, nur eine Erscheinungsform derselben. Doch nicht nur die Weltliebe und Weltsucht, sondern auch ihr Gegentheil: der Welthaß und die Weltflucht sind Aeußerungsweisen der Selbstsucht, denn sie sind nichts Anderes als die unbefriedigt gebliebene oder gekränkte und darum in Zorn, Mißmuth, Misanthropie u. s. f., sich aus der Welt auf das eigene Selbst zurückziehende Weltliebe. Die schlimmste Form dieser selbstsüchtigen Weltflucht ist aber die

scheinbar edelste derselben, wenn nämlich der Mensch der Welt und ihrer Lust entsagend und ernstlich in der Selbstverläugnung sich übend nur auf seine eigene Kraft und Würde sich stützt, und nur im reinen sittlichen Bewußtsein und in der unbefleckten Tugend seine Befriedigung sucht. Dieses sich Stellen des Menschen rein auf sich selbst ist die vollendetste Form der Selbstsucht, der schneidendste Gegensatz der Gottesliebe, das eigentliche Gottgleichseinwollen, der Hochmuth, welcher hochgeachtet ist vor der Welt, aber dem Herrn ein Gräuel ist. Einen solchen Menschen nennt der Apostel Paulus einen *εἰκῆ φυσιούμενον ὑπὸ τοῦ νοὸς τῆς σαρκὸς αὐτοῦ* Col. 2, 18.

An die Stelle der ursprünglichen Gottesliebe ist also gegenwärtig die Selbstsucht getreten, und zwar in ihren verschiedenen Aeußerungsformen der Selbstsucht im engeren Sinne, der Sinnlichkeit, der Weltsucht und der Weltflucht. Es kann zwar einseitig erscheinen, wenn wir die gegenwärtige Gestalt des geistigen Menschheitslebens als schlechthin von der Selbstsucht beherrscht darstellen: denn es finden sich in ihm ohne Zweifel mannigfache Gestalten selbsthingebender und selbstaufopfernder Liebe. Wer möchte die Gattenliebe, die Elternliebe, die Kindesliebe, die Freundesliebe, die Vaterlandsliebe an sich als Erscheinungsformen der Selbstsucht bezeichnen? Indeß die Objecte, denen hier der Mensch in Liebe sich hingiebt, sind im Grunde nur als Erweiterungen seines eigenen Ichs zu betrachten, so daß er in Liebe zu ihnen aus sich herausgehend eigentlich zugleich bei sich selber bleibt. Daher tragen auch alle diese Liebeserweise mehr oder weniger den Charakter des physisch-

weiß, enthält also gegen-
dem natürlichen Ichleben
selbstisch-sinnlichen Neigung
uge zu bringen. Daß der
ihm einwohnende Gottes-
Form, daß er noch diesen
bestehen lassen, ist darin
Stande des so gearteten Ge-
wohl bestehen kann. Denn
selbstisch-sinnlichen Neigung
widerspricht keineswegen dem
nde dieser selbstisch-sinnlichen
Mensch diese Schranke des Ge-
ssen, ist allerdings etwas Gutes,
Harleß richtig unterscheidet,
etwas Gutes an sich hat, nicht
hr wie das Gewissen in seiner
hr das Gewissen in seiner Ver-
afür, daß der Mensch böse ist, so
eugniß des Gewissens wider diese
Denn darin hat sich erst die
vollendet, daß er diese Selbstsucht
ünde hält.

m, allgemein menschlichen ist nun
individuelle Gewissensverdunkelung
auch der in ihm noch zurückge-
ung kann der Mensch den Gehorsam
lben entgegengesetzte Thathandlung
des Verstandes tritt dann in

Mensch in seinem Willen sich von der ursprünglichen Gottesgemeinschaft losgerissen hat, und gegenwärtig sich selbst zum Centrum seiner Lebensbewegung gesetzt hat, wodurch er

---

auf sein persönliches Wechselverhältniß zu Gott bezügliche Wissen des Menschen um sich selbst." Dies scheint freilich nicht ganz mit dem zu stimmen, was derselbe in der bibl. Psychologie S. 99—105 über das Gewissen und die Gottesferne entwickelt hat. Denn hier leugnet er sogar, daß das Gewissen das dem Menschen in seinen sittlich-religiösen Beziehungen vermöge innerer Selbstbezeugung Gottes eignende Wissen sei. Wir glauben aber auch dies mit Unrecht. Man kann zugeben, Gewissen sei sittlich-religiöses Bewußtsein, also ein subjectiver Begriff; συνείδησις (conscientia) bedeute nicht einmal: „Mitwissen der Seele mit dem allgegenwärtigen allwissenden Gott", sondern das der Person des Menschen beiwohnende (συν) Wissen, so wie, daß die Schrift vom Gewissen überall als von etwas zum eigensten Wesen des Menschen Gehörigen rede. Man kann ferner zugeben, das Gewissen sei wirksames Bewußtsein eines dem Menschenherzen eingegründeten göttlichen Gesetzes. Wir geben beides zu, und nennen eben das dem Menschengeiste eingestiftete göttliche Gesetz im Herzen „das Wesen des Gewissens", so wie das subjective Wissen um dieses Gesetz „die Erscheinung des Gewissens" oder auch das Gewissen im engeren und eigentlichen Sinne des Wortes. Man braucht aber deshalb noch nicht die göttliche Selbstbezeugung als den von uns s. g. „Grund des Gewissens" in Abrede zu nehmen und zu leugnen, daß das Gewissen der Reflex solcher inneren Selbstbezeugung Gottes sei. Freilich leugnet Delitzsch eigentlich auch nur die Unmittelbarkeit dieser Selbstbezeugung, welche auch wir nicht behaupten. Vielmehr setzen auch wir als Vermittelung den νόμος γραπτὸς ἐν ταῖς καρδίαις. Aber die fortgehende göttliche Wirksamkeit schließt eben so wenig in der Sphäre des Geistes, wie im Ge-

von Natur dem Principe der Selbstsucht, in der er sich eben von Gott losgerissen hat, verfallen ist.

Hält nun Gott den Menschen im Gewissen an sich fest, trotzdem, daß der Mensch in der Sünde von Gott losgelassen hat: so muß er ihn im Gewissen schon ursprünglich gehalten haben. Ist das Gewissen die auch gegenwärtig noch fortgehende Bezeugung Gottes am Menschengeiste, so muß diese Bezeugung sowohl als Akt, wie in ihrer Wirkung und Erscheinung, schon von Anfang an vorhanden gewesen sein. Andrerseits kann die gegenwärtige Form des Gewissens und seine Stellung zum persönlichen Ichleben des Menschen nicht als die ursprüngliche betrachtet werden. Denn gegenwärtig tritt es auf in der Form einer der persönlichen Neigung und dem innersten Wollen des Menschen entgegengesetzten Forderung, und giebt somit Zeugniß von dem vorhandenen Widerspruch zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Willen. Denn wo ein strenges „Du sollst" von Seiten des Gebieters ertönt, wird immer ein widerwilliges „Ich mag nicht" von Seiten des Untergebenen vorausgesetzt. Dieser Widerspruch war nun bei der ursprünglichen Gottesgemeinschaft nicht vorhanden; vielmehr war da die von Gott ausgehende Bezeugung an den Menschengeist, so wie das Wissen des Menschen um dieses göttliche Zeugniß vollkommen eins mit dem Willen des persönlichen Menschengeistes selber: so daß also, was Gott durch diese Bezeugung am Menschen erreichen wollte, grade dasselbe war, was auch der Mensch in seinem eigenen Willen, der eben kein Eigenwille war, selber wollte, und demnach das göttliche Zeugniß ihm nicht in der Form einer seinem

Ichleben von außen gesetzten Forderung, sondern in der Form der seinem Willen selbst immanenten Lebensbewegung ins Bewußtsein trat. Mit einem Worte, das Gewissen erschien ursprünglich als Bewußtsein des dem göttlichen Willen harmonisch geeinten, nicht des ihm entgegengesetzten menschlichen Willens. Gegenwärtig hingegen ist diese ursprüngliche Harmonie zerrissen, die anfänglich seiende Liebes- und Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott ist nunmehr zu einer nicht seienden und doch fortwährend sein sollenden geworden, und darin ist eben die veränderte Form und Stellung des Gewissens begründet, welches nicht mehr als Bewußtsein der Einheit des Sollens und Wollens auftritt, wodurch das Sollen fortgehend in das Wollen aufgehoben erscheint, sondern als Bewußtsein des Gegensatzes zwischen Sollen und Wollen, also in der Form der dem menschlichen Nichtwollen entgegengesetzten göttlichen Forderung und des göttlichen Gerichtes. Wenn demnach gesagt worden ist, vor dem Falle habe der Mensch kein Gewissen gehabt, so liegt darin nur die Wahrheit, daß die Form und Stellung, in der das Gewissen gegenwärtig auftritt, ursprünglich nicht vorhanden gewesen sei. Und allerdings bezeichnet der Ausdruck „Gewissen“ grade die gegenwärtige Form des sittlichen Bewußtseins. Eben so richtig, ja noch zutreffender ist aber gesagt worden, daß die Form, in welcher jetzt das Gewissen auftritt oder das Soll des Gewissens die Forderung des Gläubigers sei, welche die Insolvenz des Schuldners erweise. Demnach widerspricht nicht nur nicht, sondern bestätigt vielmehr die Thatsache des Gewissens die Behauptung, daß an die Stelle der ursprünglichen Liebesgemeinschaft

von Natur dem Principe der Selbstsucht, in der er sich eben von Gott losgerissen hat, verfallen ist.

Hält nun Gott den Menschen im Gewissen an sich fest, trotzdem, daß der Mensch in der Sünde von Gott losgelassen hat: so muß er ihn im Gewissen schon ursprünglich gehalten haben. Ist das Gewissen die auch gegenwärtig noch fortgehende Bezeugung Gottes am Menschengeiste, so muß diese Bezeugung sowohl als Akt, wie in ihrer Wirkung und Erscheinung, schon von Anfang an vorhanden gewesen sein. Andrerseits kann die gegenwärtige Form des Gewissens und seine Stellung zum persönlichen Ichleben des Menschen nicht als die ursprüngliche betrachtet werden. Denn gegenwärtig tritt es auf in der Form einer der persönlichen Neigung und dem innersten Wollen des Menschen entgegengesetzten Forderung, und giebt somit Zeugniß von dem vorhandenen Widerspruch zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Willen. Denn wo ein strenges „Du sollst" von Seiten des Gebieters ertönt, wird immer ein widerwilliges „Ich mag nicht" von Seiten des Untergebenen vorausgesetzt. Dieser Widerspruch war nun bei der ursprünglichen Gottesgemeinschaft nicht vorhanden; vielmehr war da die von Gott ausgehende Bezeugung an den Menschengeist, so wie das Wissen des Menschen um dieses göttliche Zeugniß vollkommen eins mit dem Willen des persönlichen Menschengeistes selber: so daß also, was Gott durch diese Bezeugung am Menschen erreichen wollte, grade dasselbe war, was auch der Mensch in seinem eigenen Willen, der eben kein Eigenwille war, selber wollte, und demnach das göttliche Zeugniß ihm nicht in der Form einer seinem

wendig das Wissen um die Verpflichtung der vollkommenen Liebeshingabe an ihn gesetzt ist. Und darum eben ist die Idee der Persönlichkeit Gottes im natürlichen Menschengeiste umgeschlagen in den Begriff der absoluten Substanz, mag dieselbe nun polytheistisch zersplittert oder speculativ einheitlich gedacht werden. Nur daß allerdings der Mensch des ihm unvertilgbar eingestifteten Gotteszeugnisses, trotzdem daß er es zurückgedrängt und gehemmt hat, nicht unbedingt mächtig geworden ist: denn nicht nur begleitet ihn fortwährend das dunkle Gefühl des Mißverhältnisses, in welchem er zum Göttlichen steht, welches Ausgleichung und Sühne fordert, sondern auch in dem Festhalten der unpersönlichen Gottesidee, welche ihm leicht in die Idee der Persönlichkeit zurückschlägt, beweiset er keine unbedingte Sicherheit, so daß immer noch Strahlen des ursprünglichen Lichtes die gegenwärtige Finsterniß und Unkenntniß Gottes und seines heiligen Willens durchzucken. Dafür, daß der Mensch gegenwärtig nicht mehr weiß, daß er den persönlichen Gott zum Mittelpunkte aller seiner Lebensbewegungen setzen soll, und daß es an sich Sünde sei, daß er sich selbst zum Mittelpunkte seines Wollens und Strebens gesetzt hat, liefert sowohl die Moral des Heidenthumes, als auch die Moral der vom Christenthume wieder emancipirten Vernunft, die sogenannte Vernunftmoral, den ausreichenden Beweis. Denn dieselbe behauptet, daß die selbstisch-sinnliche Lust und Neigung als eine natürliche an sich nicht Sünde sei, daß vielmehr die Sünde nur darin bestehe, dieser naturgemäßen Lust und Neigung des Herzens ungezügelt zu folgen und sie unbeschränkt zur That werden zu lassen. Das Gewissensgebot, welchem der Mensch Ge-

horsam zu leisten sich verpflichtet weiß, enthält also gegenwärtig nur noch die Forderung, dem natürlichen Ichleben Schranken zu setzen, und die der selbstisch-sinnlichen Neigung entgegengesetzte That zum Vollzuge zu bringen. Daß der Mensch das Bewußtsein um das ihm einwohnende Gotteszeugniß in dieser beschränkten Form, daß er noch diesen Rest des Gewissens in sich hat bestehen lassen, ist darin begründet, daß mit diesem Stande des so gearteten Gewissens die Selbstsucht selber gar wohl bestehen kann. Denn der Selbstzwang zu einer der selbstisch-sinnlichen Neigung entgegengesetzten Handlung widerspricht keineswegs dem Vorhandensein und Fortbestande dieser selbstisch-sinnlichen Neigung selber. Daß der Mensch diese Schranke des Gewissens noch hat bestehen lassen, ist allerdings etwas Gutes, das er an sich hat, aber, wie Harleß richtig unterscheidet, ist er damit, daß er noch etwas Gutes an sich hat, nicht auch selber gut. Vielmehr wie das Gewissen in seiner Klarheit, so ist noch mehr das Gewissen in seiner Verdunkelung ein Zeugniß dafür, daß der Mensch böse ist, so böse, daß er selbst das Zeugniß des Gewissens wider diese seine Bosheit getilgt hat. Denn darin hat sich erst die Sünde seiner Selbstsucht vollendet, daß er diese Selbstsucht an sich nicht mehr für Sünde hält.

Von dieser natürlichen, allgemein menschlichen ist nun noch die hinzukommende, individuelle Gewissensverdunkelung zu unterscheiden. Denn auch der in ihm noch zurückgebliebenen Gewissensforderung kann der Mensch den Gehorsam verweigern und die derselben entgegengesetzte Thathandlung vollbringen. Die Sophistik des Verstandes tritt dann in

den Dienst des selbstsüchtigen Willens, und das Endergebniß dieser fortgesetzten Uebung des Ungehorsams ist die völlige Verdunkelung und Abstumpfung des Gewissens, in welcher der Mensch Forderung, wie Gericht des Gewissens für unberechtigt erklärt, die Stimme desselben überhört und zuletzt gänzlich übertäubt und erstickt. Hatte der Mensch ursprünglich kein Gewissen, insofern er kein seinem Willen gegenüberstehendes Gesetz Gottes kannte, sondern dasselbe in seinen Willen selbst aufgenommen hatte: so hat er zuletzt kein Gewissen mehr, wenn er kein seinem Willen gegenüberstehendes Gesetz mehr anerkennt, in welchem Sinne schon die deutsche Theologie sagt: Siehe nun, wer kein Gewissen hat, das ist entweder Christus oder der Teufel. Den Proceß dieser fortschreitenden, bis zum Zielpunkte der Verhärtung hin gelangenden Gewissensverdunkelung näher zu beschreiben, ist nicht dieses Ortes. Denn wir haben es hier nur mit der allgemeinen, natürlichen, nicht mit der besonderen, hinzutretenden Gewissensverdunkelung zu thun. — Jene natürliche Gewissensverdunkelung nun erforderte die erneute Offenbarung des ursprünglichen Gewissensinhaltes im positiven Gesetzesworte, welches das verdunkelte Gewissen des Menschen erleuchtet, oder das schlummernde Gewissen wach ruft, und ihm den Gegensatz zwischen dem göttlichen Willen und seiner selbstsüchtig-sinnlichen Neigung, in welchem er sich von Natur befindet, aufdeckt und zum Bewußtsein bringt. Es mußte vor allen Dingen die Pflicht der vollkommenen Hingabe an den persönlichen Gott, so wie die Strafbarkeit der bösen selbstsüchtig-sinnlichen Lust und Neigung aufdecken, welches bekanntlich im ersten und letzten Gebote des Dekaloges

geschieht. Nur vom Standpunkte des vom Gesetze Gottes erleuchteten Gewissens aus ist es aber überhaupt möglich, die sündhafte Naturbeschaffenheit des Menschen recht zu erkennen, zu beschreiben und zu verstehen.

Die Thatsache des Gewissens hat uns also nicht den Gegenbeweis, sondern die Bestätigung der Behauptung geliefert, daß der Mensch, wie er gegenwärtig von Natur beschaffen ist, dem Principe der Selbstsucht verfallen und von ihm beherrscht ist. Die Betrachtung der Naturbeschaffenheit des menschlichen Gewissens hat uns aber zugleich zu der Erkenntniß geführt, daß neben der Selbstsucht auch die Verdunkelung der ursprünglichen Gotteserkenntniß oder die natürliche Gottesunkenntniß den gegenwärtigen Zustand des Menschen charakterisirt. War demnach der ursprüngliche Mensch erfüllt von dem reinen Lichte der lauteren Gotteserkenntniß und dem Feuer der heiligen Liebe, so ist gegenwärtig das Dunkel der Gottesunkenntniß und die Kälte der starren Selbstsucht an die Stelle getreten. Und dieses geistige Naturverderben hat auch die leibliche Seite des Menschen ergriffen, indem die Reinheit des sinnlichen Triebes getrübt und in unreine Lust und Begierde umgeschlagen ist, so daß also die gottgeschaffene ethisch gute und normale Beschaffenheit der geist-leiblichen Persönlichkeit des Menschen in ihr böses Gegentheil verkehrt ist. Endlich aber hat uns die Lehre vom Gewissen auch das Verhalten Gottes zu dieser sündhaften Naturbeschaffenheit des Menschen kennen gelehrt. Denn das Gewissensgericht über dieselbe ist eben Gottesgericht. Hat der Mensch die subjective Liebesgemeinschaft mit Gott gebrochen, so hat auch Gott seinerseits die objective

Liebesgemeinschaft mit dem Menschen aufgehoben, und der Mensch ist gegenwärtig der der menschlichen Sünde energisch entgegengesetzten göttlichen Heiligkeit verhaftet, und wegen Nichterfüllung, wie wegen Uebertretung ihrer ursprünglichen und fortdauernden Liebesforderung verschuldet, welcher objective Schuldverband und welche Strafverhaftung ihm eben subjectiv durch das Gewissen bezeugt wird. *)

Fragen wir nun weiter nach der Entstehung dieses unseres sündhaften Zustandes, so sind wir uns nicht bewußt, ihn persönlich erzeugt zu haben. Kein Mensch, mag er in seiner Erinnerung auch noch so weit zurückgehen, vermag in seinem Leben einen Moment des Ueberganges aus einem früheren, entgegengesetzten, reinen in seinen gegenwärtigen,

---

*) Nitzsch System §. 118 definirt die Schuld als die bewußte (?) Verhaftung unseres Lebens unter das Genugthuung fordernde Gesetz. Hierbei scheint uns nur objective Schuld und subjectives Schuldbewußtsein nicht strenge genug auseinander gehalten. Daß „das Vorhandensein der Schuld von der Anerkennung derselben im Bewußtsein des sündigen Menschen abhängig sei" wird mit Recht geläugnet von Rothe Theol. Ethik II. S. 171 nach Jul. Müller. Vgl. die Entwickelung des Schuldbegriffes bei Letzterem in der Lehre von der Sünde I. S. 263 ff. d. 3. Ausg. Treffend sagt Lange Pos. Dogmatik §. 49: „Die Schuld ist die unveräußerliche, wesentliche Verpflichtung des Sünders, dem verletzten Rechte durch ein angemessenes Rechtsleiden genug zu thun." Vgl. auch Ebrard Christl. Dogmatik I. S. 455. und Thomasius Christi Person und Werk Bd. I. 2. Aufl. S. 270. 289 f. 346 ff. 356 f. und daselbst die Definitionen der älteren Dogmatiker und Günther's.

unreinen und unheiligen Zustand aufzufinden und nachzuweisen. Darum vermag auch Niemand seine erste Sünde zu nennen; vielmehr ist das erwachende Selbstbewußtsein und die sich entwickelnde Selbstbestimmung nur das allmähliche Offenbarwerden der Gottesunkenntniß und Selbstsucht, welche als geistige Naturbestimmtheit jedem Menschenherzen, dem einheitlichen Quelle aller erscheinenden, einzelnen Erkenntniß- und Willensakte, vom ersten Anfange des menschlichen Daseins an einwohnen. Was nun ein Jeder von uns bei ernster Selbstprüfung im Lichte des göttlichen Wortes und Geistes in sich selbst vorfindet, das nimmt er auch an seinem Nebenmenschen wahr: denn wir finden, daß sich eben alle Menschen zugleich mit ihrer Entwickelung zur bewußten Selbstbestimmung nach dem Principe der Selbstsucht bestimmen. Der sündhafte Zustand, den keiner von uns persönlich erzeugt, vielmehr Jeder ursprünglich vorgefunden hat, ist also Nichts, was das eine menschliche Individuum von dem anderen unterscheidet, sondern er ist etwas Allen Gemeinsames, Gattungsmäßiges. So wie wir als geistig-sinnliche Wesen geboren sind und diese unsere eigenthümliche Beschaffenheit nicht frei gesetzt haben, eben so wissen wir auch, daß die sündhafte Bestimmtheit unserer geistig-leiblichen Persönlichkeit uns von Geburt an inhärirt. Eine angeborene sittliche Gesammtrichtung im Unterschiede von einem bestimmten Einzeltriebe muß aber eine allgemeine, gattungsmäßige sein, welcher aprioristische Schluß, wie bemerkt, auch seine aposteriorische Bestätigung durch die Erfahrung und Wahrnehmung an Anderen erhält. Wie ich weiß, daß ich Mensch bin, so weiß ich auch, daß ich Sünder bin von Natur, und

daß demnach das Sündersein eben so wenig wie das Menschsein mir, diesem einzelnen Individuum, ausnahmsweise eigenthümlich ist, sondern gleichmäßig der gesammten Gattung in ausnahmsloser Allgemeinheit zusteht. Der Nebenmensch ist unbezweifelt auch der Mitsünder.

Wissen wir nun, daß unser sündhafter Zustand ein gattungsmäßiger, schon mit der Geburt gesetzter ist, so werden wir von hier aus weiter zu dem Gedanken geleitet, daß der Ursprung dieses Zustandes schon im ersten Keime der ganzen menschlichen Gattung, schon im Stammvater des Geschlechtes oder im ersten menschlichen Elternpaare zu suchen sein wird. Da er ein von Gott negirter und gerichteter ist, so kann er nicht von Gott anerschaffen sein, vielmehr muß er als eine später eingetretene Verderbung und Verkehrung des ursprünglich von Gott geschaffenen Zustandes betrachtet werden; und da er ein gattungsmäßiger ist, so muß er durch den Stammvater der Gattung erzeugt sein. War der Urmensch nach Gottes Bilde in Weisheit und heiliger Liebe erschaffen, so muß er diesen ursprünglichen Zustand in den des Irrthums und der unheiligen Selbstsucht verkehrt und dann auf alle seine Nachkommen fortgepflanzt haben. Wollte man den Fall des Menschengeschlechtes nicht gleich durch den ersten Stammvater, sondern etwa erst durch eine spätere Generation vermittelt denken, so müßte derselbe doch jedenfalls als ein allgemeiner und ausnahmsloser gesetzt werden. Denn die sonst erforderliche Annahme einer doppelten Menschheitsreihe, einer heiligen und einer unheiligen, würde, wie schon bemerkt, eben so sehr unserem Sündenbewußtsein, welches nicht nur ein individuelles, sondern

zugleich ein gattungsmäßiges ist, als der geschichtlichen Erfahrung und Wahrnehmung, nicht weniger aber auch der gegenwärtigen Beschaffenheit dieser Erde widersprechen, welche nur noch ein angemessener Aufenthaltsort für eine unheilige, nicht aber zugleich für eine heilige Menschheit ist. Die Herleitung dieses allgemeinen Menschheitsverderbens von einer späteren Generation, statt von dem ersten Elternpaare, hat aber, selbst abgesehen von dem hier noch nicht in Betracht zu ziehenden Offenbarungsbericht der heiligen Schrift, schon an sich wenig Wahrscheinlichkeit für sich. Es widerspricht dieser Annahme nicht nur die größere Zufälligkeit, ja Undenkbarkeit des gemeinsamen Abfalles einer ganzen bis dahin im Guten beharrt habenden Generation, sondern auch die einheitliche Beschaffenheit des gegenwärtig die Menschheit beherrschenden Sündenprincipes, welches viel eher auf die Erzeugung und Fortpflanzung durch Ein Individuum oder Ein Elternpaar, als durch eine Summe verschiedener Individuen zurückweist. *)

In dem ersten Menschen nun werden wir eine bewußte und vorsätzliche Abkehr von Gott und Zukehr zu sich selbst zu setzen haben, welche jetzt in dem gesammten Geschlechte in der Form der unbewußten und unvorsätzlichen Zuständlichkeit auftritt. Die ganze menschliche Gattung war demnach in der Person des Urmenschen repräsentirt, und nahm als solche die Richtung von Gott weg, welche jetzt zur Natur eines jeden Individuums gehört. Nur so erklärt sich nämlich die Form, in welcher die menschliche Verderbniß gegenwärtig

*) Vgl. auch Prolegom. S. 14.

auftritt. Denn einmal ist dann begreiflich, daß wir von diesem Falle der ganzen Gattung in der Person des Urmenschen kein Bewußtsein haben, und ferner, daß das jetzige Naturverderben nicht in der Form eines uns von außen angethanen, fremdartigen Zwanges, gegen den unser Wille etwa reagirt, sondern als Richtung unserer eignen Natur, in der Form des Hanges, der eigenen Lust und Liebe zur Erscheinung kömmt. So erklärt sich aber auch, daß diese angeborene Sündhaftigkeit, trotzdem daß Keiner von uns sie als Einzelpersönlichkeit erzeugt hat, dennoch uns vor dem Gerichte Gottes verantwortlich, schuldig und strafbar macht. Daß dies wirklich der Fall sei, kann nicht geläugnet werden. Denn das angeborene Naturverderben ist nicht etwa an sich eine unschuldige Krankheit, vielmehr finden wir bei ernsterer Selbstprüfung und tieferer Sündenerkenntniß, daß dasjenige in uns, worauf wir den göttlichen Zorn in unserem Gewissen lasten fühlen, nicht etwa nur die einzelnen bösen Willensentschlüsse und verkehrten Handlungen sind, sondern schon, ja recht eigentlich der Quell derselben, die ohne unser persönliches Zuthun entstandene, von Natur uns einwohnende selbstisch-sinnliche Abkehr unseres Herzens und Gemüthes von Gott, welche uns zu Gegenständen seines heiligen Mißfallens macht. Wollte man nun einwenden, daß Verantwortlichkeit und Schuld nur da statt finden könne, wo bei der Erzeugung der zurechenbaren Sünde persönliche Entschließung und bewußter Vorsatz obgewaltet habe, so könnten wir in gewissem Sinne auch dies gelten lassen, wenn wir uns nur loswinden von unserer natürlichen Neigung zu atomistischer Zersplitterung bei Betrachtung des Menschen-

geschlechtes, welche selbst schon ein Zeichen und Ausfluß unseres Egoismus ist, indem wir mehr von isolirender Selbstsucht beherrscht, als von zusammenschauendem und verknüpfendem Gattungsgefühl und einheitlichem Gattungsbewußtsein getragen und geleitet werden. Die Menschheit ist eben von Gott als einheitlicher Organismus und der Stammvater derselben als Haupt dieses Leibes gesetzt. Demnach ist die Abfallsthat des Stammvaters zugleich Abfallsthat der gesammten Gattung. Diese vom ganzen Leibe vollbrachte That hat allerdings nur das Haupt in der Form des bewußten Wollens vollzogen: eben darum wird sie aber als bewußte Willensthat des ganzen Leibes in allen seinen Gliedern betrachtet, und wie sie ihre Wirkung auf den ganzen Leib erstreckt, so auch dem ganzen Leibe in allen seinen Gliedern zugerechnet. Die Grundthat des Abfalles von Gott ist Eine von der gesammten Gattung in der Person des Stammvaters mit Bewußtsein und Freiheit vollzogene und darum der ganzen Gattung in allen ihren Individuen zugerechnete That *); dahingegen die einzelne, von dem

---

*) Vgl. Thomasius, Christi Person und Werk Bd. I. Aufl. 2. S. 306: „Andererseits ist die That des Anfangs, welche der Gattung die abnorme Bestimmtheit gab, die sich in allen Einzelnen individualisirt, — diese That ist, wie wir voraussetzen müssen, nicht die eines Individuums unter andern, sondern des Anfängers unseres Geschlechtes, in welchem die Gattung sowohl ideal als real beschlossen war, sohin die That dessen, der nicht blos ein Mensch, sondern der Mensch ist. Verhält sich's aber so mit ihr, dann kommt ihr zweifelsohne eine universelle Bedeutung zu; sie erscheint als That und

einzelnen Individuum vollzogene, auf Grund jener gemeinsamen Grundthat sich erhebende Sündenthat auch nur diesem einzelnen Individuum als seine besondere, nur von ihm mit Bewußtsein und Freiheit vollzogene Sündenthat zugerechnet wird. In dem thatsächlichen und doch mysteriösen Zu-

---

darum auch als Schuld der Gattung, als Abfall des Menschen, der Menschheit von Gott, und darum auch als Verschuldung derselben an Gott; jeder Einzelne aber participirt an dieser Gemeinschuld, weil und sofern er Glied der Gattung, der Menschheit ist." Mit Freuden verweisen wir überhaupt auf die treffliche Darstellung der Ponerologie bei Thomasius a. a. O. §. 27 bis 29, mit der wir uns, als einer lebendigen Reproduction der tiefen geistlichen Erfahrung, welche unsere Kirche über Wesen und Bedeutung der Sünde am Worte Gottes gemacht hat, in wesentlicher Uebereinstimmung wissen. — Auch Marheinecke, Die Grundlehren der christlichen Dogmatik §. 245 (1. Ausg.) sagt: „Die Ursünde des ersten Menschen ist nicht zu denken als eine blos einzelne, isolirte That, sondern zugleich als die That des ganzen Menschengeschlechtes: denn die menschliche Natur existirte nirgends außer ihm, sondern vollständig in seiner Person. Nicht als ein Privateigenthum besaß er das göttliche Ebenbild; er ist der Repräsentant unseres ganzen Geschlechts: in und mit ihm hatte es Gott gestiftet. Omnes fuimus ille unus, sagt der heil. Augustinus. In und mit seiner Sünde ist also auch das ganze menschliche Geschlecht von Gott abgefallen. Diese Idee wird gemeiniglich in dem Begriffe der Folgen des Sündenfalls, welche sich über alle Nachkommen der Ureltern ausgebreitet, und als Zurechnung der ersten Sünde ausgedrückt." Vgl. auch den Aufsatz in der Evangel. Kirchenzeit. 1831 Nr. 46—50. und Sartorius, Die Lehre von der heil. Liebe, I. S. 105 f.

sammenhange des Individuums mit der Gattung und der Gattung mit ihrem Stammvater und Haupte ruht auch die Thatsache und das Mysterium der Zurechenbarkeit, der Schuldbarkeit und Strafbarkeit der angeborenen Sündhaftigkeit des Geschlechtes, und nur in dem Maße, als es der Forschung gelingt, tiefere Blicke in jenen Zusammenhang zu thun, kann es ihr auch gelingen, ein annäherndes Verständniß dieses Mysteriums zu gewinnen, und so die dem Bewußtsein des Gewissens offenbare Gerechtigkeit der göttlichen Zurechnung auch vor dem Wissen des Verstandes zu rechtfertigen.

Greifen wir hier einen Augenblick weiter vor, in die Lehre von der Erlösung hinein, so wird die von unserem Gewissen bezeugte richterliche Gerechtigkeit über das Naturverderben des Menschengeschlechtes, welche uns ohnedies feststehen muß, uns noch heller entgegenleuchten im Lichte ihrer vollkommenen Harmonie mit der göttlichen Liebe. Wir wissen, daß wie Gott von Ewigkeit her den Fall des Menschengeschlechtes vorhergesehen, so auch von Ewigkeit her den Rathschluß der Erlösung gefaßt hat. Diesen Rathschluß haben wir allerdings als aus der freien göttlichen Liebe hervorgegangen zu betrachten, und dürfen nicht etwa sagen, die göttliche Gerechtigkeit wäre dem Menschengeschlechte die Stiftung der Erlösung schuldig gewesen, wodurch die Erlösung als eine Selbsterlösung Gottes von einer früher gegen die Menschheit verübten Ungerechtigkeit erschiene. So haben in der That manche Theologen (wie Mosheim, Seiler) zu behaupten gewagt, daß die gegenwärtige Schuldbarkeit und Verdammlichkeit des Menschengeschlechtes ein

Unrechtleiden der Menschheit zu nennen sei, weil ja das einzelne Individuum den sündhaften Naturzustand nicht durch eigene persönliche That herbeigeführt habe. Dieß müßte freilich, consequent verfolgt, zu der frevelhaften Annahme eines Unrechtthuns von Seiten Gottes führen, welches eben durch die Erlösung wieder gut zu machen, die göttliche Gerechtigkeit sich selber schuldig gewesen wäre. Es würde dadurch überdies eine ungleiche Beziehung der Erlösung zu dem Stammvater des Geschlechtes und zu dem Geschlechte selbst zu statuiren sein. Denn da ersterer mit bewußtem, persönlichen Willen sich von Gott abgekehrt hat, und also unzweifelhaft dem gerechten Gerichte Gottes verfallen ist, so wäre die Erlösungsthat jedenfalls in Bezug auf ihn als freie göttliche Liebesthat zu betrachten, welche doch in Bezug auf seine Nachkommen als eine denselben geschuldete That der göttlichen Gerechtigkeit betrachtet werden soll. Vielmehr ist dieselbe auch in Bezug auf uns eine That der Liebe, weil eben auch wir gesündiget haben in Adam. Von Adam aus hat sich ein ganzes sündiges Geschlecht entwickelt, und alle einzelne Personen, welche das ganze Geschlecht bilden, sind das real gewordene, in Adam gefallene Geschlecht, mit welchem Gott in der freien Liebesthat der Erlösung es zu thun hat. Wie Gott nun in freier und allgemeiner Liebe den Erlöser dem gesammten gefallenen Geschlechte zugeordnet hat, so ruft er auch in derselben freien und allgemeinen Liebe das gesammte Geschlecht zur Theilnahme an der Erlösung, und stellt damit dem einzelnen Individuum die persönliche Entscheidung für oder wider die Erlösung frei. Entscheidet es sich nun für die Erlösung, so ist in Christo Alles gut.

gemacht, was in Adam verdorben war, und es hat nur Grund, die errettende Liebe Gottes zu preisen, nicht aber seine Gerechtigkeit zu beschuldigen. Entscheidet es sich aber wider die Erlösung, so hat es damit auch als Einzelpersönlichkeit mit Bewußtsein und Freiheit die That des Abfalls Adams bejaht und bestätigt, hat also durch persönliche und freie Zurückweisung der Gnade nicht nur in Adam, sondern auch wie Adam gesündigt, und kann demnach nicht einmal einen scheinbaren Grund für die Ungerechtigkeit seines Verworfenwerdens und Verlorengehens anführen. In welchem Sinne auch der Herr sagt: Wenn ich nicht gekommen wäre, und hätte es ihnen gesagt, so hätten sie keine Sünde; nun aber können sie nichts vorwenden, ihre Sünde zu entschuldigen. Joh. 15, 22. Obschon wir also kein Recht haben, die göttliche Gerechtigkeit zu beschuldigen, wenn sie uns um der Natursünde willen dem Gerichte übergiebt *), so ist doch auch jeglicher Schein dieses Rechtes geschwunden, wenn wir schließlich nicht um der Gattungs-, sondern um der eigenen Personsünde willen verloren gehen durch Zurückweisung der Erlösung in Christo. Die eben entwickelte Anschauungsweise wird auch durch die rechte Lehre von der heiligen Taufe bestätiget, da dieselbe ihr Ziel und ihre Bestimmung erst dann erreicht hat, wenn sie ihre ausnahms-

*) Vgl. gegen die Behauptung von Dorner, daß in dem natürlichen Zustande der Menschheit keine wirkliche Schuld, keine Sünde sich finde, die den Menschen verdammlich mache vor Gott, Jul. Müller Die christl. Lehre von der Sünde, 3. Aufl. Bd. II. S. 559 f.

lose Anwendung als Kindertaufe gefunden hat. Hierdurch wird die Gnade Gottes allen Menschen gleich nach der Geburt bezeugt und mitgetheilt, somit das gerechte Gericht wegen der angeborenen Sündenschuld durch einen freien Akt der göttlichen Erbarmung aufgehoben, und zugleich jedes Individuum in die Möglichkeit versetzt, sobald es in das Stadium der bewußten Selbstbestimmung eingetreten ist, die empfangene Gabe der Wiedergeburt zu bejahen und zu bewahren, oder zu verneinen und zu vergeuden, eben so wie der erste Mensch in Bezug auf die anerschaffene Gerechtigkeit zu diesem entgegengesetzten Verhalten gleichmäßig befähigt war. Somit erscheint das göttliche Thun in seinem Zusammenhange betrachtet vollkommen gerechtfertigt, und wie schon von Anfang an seine Gerechtigkeit nicht beanstandet und beschuldigt werden durfte, so muß am Ende seine Liebe im Vereine mit seiner Gerechtigkeit anbetend gepriesen werden.

Nachdem wir so die allgemeinen Grundzüge der Lehre von der Sünde gezeichnet haben, wie das durch Gottes Wort herangebildete, erfahrungsmäßige, evangelisch-christliche Bewußtsein dieselben dargiebt, gehen wir zur Darstellung und Rechtfertigung der kirchlichen Lehre über, welche uns die nähere Bestimmung und weitere Entwickelung der gewonnenen Grundanschauung, so wie die festere Begründung derselben abweichenden oder entgegengesetzten Anschauungen gegenüber ergeben wird.

Die Grundstelle in den Bekenntnißschriften unserer Kirche ist bekanntlich der zweite Artikel der Augsburgischen

Confession *). Wir finden in demselben die drei von uns skizzirten Hauptmomente der Lehre von der Sünde, nämlich 1) die angeborene sündhafte Zuständlichkeit der menschlichen

*) Es heißt daselbst: Item docent, quod post lapsum Adae omnes homines, secundum naturam propagati, nascantur cum peccato, hoc est sine metu Dei, sine fiducia erga Deum et cum concupiscentia; quodque hic morbus seu vitium originis vere sit peccatum, damnans et afferens nunc quoque aeternam mortem his, qui non renascuntur per baptismum et Spiritum Sanctum. Der deutsche Text setzt für vitium originis „Erbsünde". Der Ausdruck vitium originis oder originale findet sich schon bei Augustin und den Scholastikern. Die älteren Kirchenväter haben dafür andere Bezeichnungsweisen, so Tertullian mali tradux, Cyprian malum domesticum, Arnobius infirmitatis ingenitae vitium. Die Scholastiker unterschieden zwischen peccatum originis originans und peccatum originis originatum. Ersteres ist die persönliche Einzelthat der Uebertretung Adams, letzteres die dadurch erzeugte und auf die Nachkommen fortgepflanzte sündhafte Zuständlichkeit (habitus peccandi) der menschlichen Natur. Wir haben es hier also mit dem s. g. peccatum originis originatum zu thun. Quenstedt de pecc. C. II. sect. I. θέσ. 28 bemerkt, dasselbe heiße peccatum originale, non ratione primae originis mundi aut hominis, quasi a prima mundi aut hominis origine exstiterit, sed 1) ratione principii, a quo promanavit, quod sc. sit vitium contractum in prima origine et radice generis humani, sive quod ab Adamo, tanquam communi origine in omnes derivatur, 2) ratione propagationis, ejusque modi, quia cum ipso ortus nostri principio conjunctum est, sive cum origine cujusvis hominis suam in homine originem habet, 3) ratione peccatorum actualium, quae ex eo originem trahunt. Et sic merito peccatum Originale vocatur tum ratione principii,

Natur, welche negativ als Mangel an Gottesfurcht und Gottvertrauen und positiv als böse Lust und Neigung charakterisirt wird, 2) die Schuld- und Strafbarkeit dieses angeborenen Verderbens, und 3) die Herleitung desselben vom Falle Adams. Die weitere Entwickelung und Vertheidigung giebt dann der zweite Artikel der Apologie. Wir haben hier also die Beschreibung der Original- oder Erbsünde im Unterschiede von der aktuellen oder der Thatsünde. Erstere ist das von Geburt an vorhandene, allen Menschen gleichmäßig einwohnende sündhafte Princip, letztere die in den einzelnen Individuen erscheinende Sünde, in welchem Sinne Luther einmal sagt: Die Erbsünde wird nicht gethan, sondern sie ist, sie lebt und thut alle anderen Sünden. Die Originalsünde ist die nicht blos ideale, sondern reale Potenz aller wirklichen Sünden, sie ist die angeborene böse Zu-

---

a quo promanavit, sc. a peccato originante Adami, tum ratione modi, quo nobis inest. Ab origine enim nobis inhaeret, et nobiscum originatur, tum ratione effectuum suorum, quia est origo, fons et radix omnium peccatorum actualium. Es ist also die durch Adam erzeugte Ursprungssünde des menschlichen Geschlechtes, welche jedem Individuum von seinem Ursprunge an einwohnt und der Ursprung aller individuellen Einzelsünden ist. Besonders das zweite Moment, welches von selbst auf das erste zurückweist, springt in der Bezeichnung peccatum originis hervor, während in dem Ausdrucke „Erbsünde" mehr das erste Moment, allerdings in seiner Verbindung mit dem zweiten, hervortritt. Vgl. übrigens die treffliche Auslegung und Vertheidigung des zweiten Artikels der Augsburgischen Confession von Sartorius, Beiträge zur Apologie der Augsburgischen Confession gegen alte und neue Gegner. Zweite Ausgabe, 1853. S. 92—190.

ständlichkeit der Abkehr des Menschen von Gott und der verkehrten Zukehr zu sich selbst, sie ist die verderbte Grundrichtung der menschlichen geist-leiblichen Persönlichkeit nach allen ihren Kräften, sie ist die natürliche Ohnmacht des Menschen zu allem gottwohlgefälligen Guten und die natürliche Neigung und Macht zu allem gottmißfälligen Bösen. Als Richtung und Princip erscheint sie nicht an sich, sondern ist sie nur wahrnehmbar in ihren Wirkungen und Früchten. Die Thatsünde als Wirkung der Erbsünde ist demnach nicht nur, wozu der mißverständliche Ausdruck leicht verleiten kann, auf das Gebiet der äußeren Thathandlungen zu beschränken, sondern sie umfaßt auch das Gebiet der Gedanken und inneren Willensentschlüsse, ja selbst der individuellen Einzel-Neigungen und Begierden. Denn auch letztere sind schon, wenn auch die ersten und ursprünglichsten Erscheinungsformen der Erbsünde, weil die Erbsünde Neigung, die Neigungen aber Thatsünden sind. Darum kann auch nur von der Erbsünde im Singular, nicht aber von Erbsünden im Plural die Rede sein. Sie ist das unbedingt Einheitliche, welches sich in die Mannigfaltigkeit der Sünden aus einander legt. In diesem Sinne beruft schon die Apologie der katholischen Confutationsschrift gegenüber, welche Mangel an Gottesfurcht und Gottvertrauen nicht als Erbsünde gelten lassen wollte, sondern als Thatsünde bezeichnete, sich auf den deutschen Text der Augsburgischen Confession, welcher noch präciser als der lateinische Text, die Erbsünde in das Unvermögen setze, die Akte wahrer Gottesfurcht und Gottvertrauens zu erzeugen, und fügt hinzu, in diesem Sinne entziehe auch der

lateinische Text der Natur die potentia, das ist die Gabe und das Vermögen, Gottesfurcht und Gottvertrauen hervorzubringen, den Erwachsenen spreche sie aber auch die actus ab. Und unter der Concupiscenz verstehe sie nicht die Akte oder Früchte, sondern die beständige Inclination der Natur. Desgleichen zählen die Schmalkaldischen Artikel (Th. III. Art. 1.) Unglaube, Mangel an Gottesfurcht, jegliche Blindheit, Gottesunkenntniß, Vermessenheit, Verzweifelung und Unkeuschheit, eben so wohl als Mord, Diebstahl, Meineid zu den Früchten der Erbsünde. Die Concordienformel (Epit. I. Neg. 11, vgl. Sol. Decl. I. Affirm. 1) sagt aber ausdrücklich: „Denn die Erbsünde ist nicht eine Sünde, die man thut, sondern sie stecket in der Natur, Substanz und Wesen des Menschen, also, wenn gleich kein böser Gedanke nimmer im Herzen des verderbten Menschen aufstiege, kein unnütz Wort geredet, noch böse That geschehe: so ist doch die Natur verderbet durch die Erbsünde, die uns im sündlichen Samen angeboren wird und ein Brunnquell ist aller anderen wirklichen Sünden, als böser Gedanken, Worte und Werke, wie geschrieben stehet: Aus dem Herzen kommen arge Gedanken. Item: Das Dichten des menschlichen Herzens ist bös von Jugend auf." — Scheint hier die Sphäre der Thatsünden auf Werke, Worte und Gedanken beschränkt, so unterscheidet Quenstedt mit gewohnter Schärfe, und gewiß auch dem eigentlichen Sinne der Bekenntnißschriften entsprechend, zwischen prava concupiscentia und motus pravae concupiscentiae, und rechnet auch schon die ersten und unwillkührlichen Bewegungen der ange-

borenen Concupiscenz (die s. g. motus primo primos der Scholastiker) zu den Wirkungen der Originalsünde, wie er auch mit Recht hervorhebt, daß der weitere Begriff der Thatsünde, wie er im Gegensatz zur Erbsünde in Anwendung kömmt, auch die Unterlassungssünde unter sich begreife. (Vgl. Theol. did. pol. P. II. Cap. II. Sect. I. Θέσις 35. 40.) Es ist demnach dogmatisch nicht genau geredet, wenn man etwa in den angeborenen, unbewußten und unwillkührlichen, bösen Neigungen der unmündigen Kinder die Erbsünde unmittelbar meint nachweisen zu können, da vielmehr auch diese Neigungen schon die ersten aktuellen Entwickelungsformen der originellen Sündhaftigkeit sind; wiewohl ja allerdings die Sünde in den Kindern noch am deutlichsten den Charakter der Ursprungssünde oder der allgemein menschlichen Natursünde an sich trägt, und gleichsam noch unmittelbar mit derselben verwickelt erscheint, während sie bei fortschreitender Entwickelung des Individuums zu persönlicher, bewußter Freiheit immer entschiedener das Gepräge der Thatsünde annimmt. Im weiteren und uneigentlichen Sprachgebrauche könnte man also die angeborenen bösen Einzelneigungen noch zum Gebiete der Erbsünde rechnen, weil hier Princip und Erscheinung noch am engsten mit einander verwachsen sind, und am klarsten hervortritt, daß Beides nur im Begriffe unterschieden, nicht in der Wirklichkeit geschieden werden kann. Im Sinne dieser engen, unauflöslichen Zusammengehörigkeit von Erbsünde und Thatsünde überhaupt thut Joh. Gerhard (loc. X. de pecc. orig. c. IV. §. 85) den paradoxen und doch wahren Ausspruch:

Peccatum originale est certo loquendi modo omnia peccata, siquidem est semen omnium peccatorum. *)

Die Originalsünde nun wird, wie bereits angedeutet, schon von der Augsburgischen Confession theils negativ als Defect, theils positiv als Affect beschrieben. Sie ist theils Abkehr des Menschen von Gott (sine metu Dei, sine fiducia erga Deum), theils Zukehr des Menschen zu sich selbst und zur Welt (concupiscentia), wie auch schon Augustin dieselbe als aversio a conditore und als conversio ad res, ad mundum charakterisirt. In demselben

*) Wenn Quenstedt de pecc. Sect. II. quaest. XIV. sagt: Quando theologi nostri tribuunt infantibus peccata actualia, loquuntur laxe intelligentes vivacissimam et operosissimam peccati originalis indolem, a qua non absint motus primi vitiosi. Quando vero cum Augustino et aliis detrahunt iisdem peccata actualia, loquuntur presse, intelligentes flagitia enormia, ab usu liberi arbitrii profecta, und wenn er ebendas. in der Objectionum Διάλυσις unterscheidet zwischen peccatum actuale stricte sumtum und peccatum actuale late acceptum, und nur letzteres den unmündigen Kindern zuschreibt: so hat er es hier nur mit dem Ausdrucke peccatum actuale nach seiner ursprünglichen etymologischen Bedeutung zu thun. Auch hier aber unterscheidet er die motus primi vitiosi von dem peccatum originale selbst, meint also letzteres nicht etwa unmittelbar in den Kindern nachweisen zu können, und widerspricht daher nicht seiner von uns im Texte angeführten Unterscheidung. Stricte geredet, sind die motus primo primi nicht an sich das peccatum originale, sondern peccata actualia, aber peccata actualia late sumta.

Sinne erklärt sich die Apologie a. a. O.: „Darum die Alten, da sie sagen, was die Erbsünde sei, und sprechen, es sei ein Mangel der ersten anerschaffenen Gerechtigkeit (carentia justitiae im l. T.), da ist ihre Meinung, daß der Mensch nicht allein am Leibe oder geringsten, mindesten Kräften verderbt sei, sondern daß er auch dadurch verloren habe diese Gaben: rechte Erkenntniß Gottes, rechte Liebe und Vertrauen gegen Gott und die Kraft, das Licht im Herzen, so ihm zu dem allen Liebe und Lust macht (aut certe vim ista efficiendi im l. T.)." Und diesem Defect wird der Affect an die Seite gesetzt, wenn es weiter heißt: „Gleich dasselbige meint auch Augustinus, da er auch will sagen, was die Erbsünde sei, und pflegt die Erbsünde eine böse Lust (concupiscentia) zu nennen, denn er will anzeigen, daß nach Adams Fall anstatt der Gerechtigkeit böse Lust uns angeboren wird." Ferner: „Denn also sagt S. Thomas, daß die Erbsünde ist nicht allein ein Mangel der ersten Gerechtigkeit, sondern auch eine unordentliche Begierde oder Lust in der Seele. Derhalben ist es, sagt er, nicht allein ein lauter Mangel, sondern auch aliquid positivum. Und Bonaventura auch sagt klar: Wenn man fragt, was die Erbsünde sei, ist dies die rechte Antwort, daß es ein ungewehret böse Lust sei. Auch ist es die rechte Antwort, daß es ein Mangel sei der Gerechtigkeit; und eins giebt das ander (Et in una istarum responsionum includitur altera). Gleich dasselbe meint auch Hugo, da er sagt: Die Erbsünde ist Blindheit im Herzen und böse Lust im Fleische (Originale peccatum esse ignorantiam in mente et concupiscentiam in carne)."

Es versteht sich nach der gegebenen Beschreibung der negativen Seite der Erbsünde schon von selbst, daß ihr positiver Pol, die böse Lust, nicht nur in den niederen, sinnlichen, sondern auch in den höheren, geistigen Kräften des Menschen ihren Sitz hat. Es heißt aber auch ausdrücklich: „Und ist die böse Lust nicht allein eine Verderbung oder Verrückung der ersten reinen Leibsgesundheit Adams im Paradies, sondern auch eine böse Lust und Neigung, da wir nach den allerbesten und höchsten Kräften und Licht der Vernunft dennoch fleischlich wider Gott geneigt und gesinnet sind.“ Endlich sagt die Concordienformel (Epit. II. Affirm. 2): „Desgleichen gläuben, lehren und bekennen wir, daß des Menschen unwiedergeborener Wille nicht allein von Gott abgewendet, sondern auch ein Feind Gottes worden, daß er nur Lust und Willen hat zum Bösen und was Gott zuwider ist.“ — Dieser Darstellungsweise der Bekenntnißschriften ensprechend beschreiben auch die älteren Dogmatiker unserer Kirche die Erbsünde als bestehend in einem Mangel (στέρησις, defectus), nämlich der carentia justitiae originalis oder der privatio imaginis divinae, und einer positiven Qualität (θέσις, affectus), nämlich der prava concupiscentia. *) Es könnte nun allerdings

*) Vgl. Joh. Gerhard loc. X. de pecc. orig. c. IV. §. 70. 72.: Peccatum ergo originale ita describitur: 1) quod sit privatio seu defectus et carentia justitiae originalis. Adamus ad imaginem Dei conditus, justitia et sanctitate vera erat ornatus, sed per peccatum illa dona amisit, inde etiam ejus posteri nascuntur destituti illa Dei imagine, et non habent vim seu dona efficiendi justitiam spiri-

scheinen, als ob die Hervorhebung des positiven Momentes überflüssig wäre, weil es sich ja von selbst verstehe, daß wenn ein Verlust der ursprünglich guten Beschaffenheit des Menschen eingetreten ist, die böse Beschaffenheit an die

---

talem erga legem Dei, nec in mente, nec in voluntate, nec in corde, hoc est veram agnitionem, timorem, dilectionem Dei, fiduciam erga Deum et perpetuam obedientiam omnium virium cum norma legis divinae congruentem non possunt per naturae vires praestare. — — Nec vero per lapsum natura humana solummodo spoliata est, sed etiam misere corrupta, quae corruptio successit in locum imaginis divinae. Hanc vitiosam qualitatem et extremam naturae corruptionem scriptura exprimit nomine concupiscentiae, per quam non intelligitur aliquod accidens naturae concreatum, nec tantum corruptio qualitatum corporis, sed prava et inordinata conversio ad carnalia et Deo adversa, tam in superioribus, quam in inferioribus hominis viribus, ut sunt carnalis securitas, contemtus Dei, odisse judicium Dei, irasci Deo, habere fiduciam rerum praesentium etc. Quenstedt (P. II. Cap. II. Sect. II. Quaest. 11. Θέσις): Consistit peccatum originis formaliter non in mera privatione rectitudinis inesse debitae, sive defectu justitiae concreatae, sed etiam in illegalitate seu accessu legi divinae contrario ad objectum prohibitum, quae uno vocabulo dicitur prava concupiscentia. Complectitur itaque formale peccati originalis 1) στέρησιν sive carentiam justitiae originalis inesse debitae, 2) θέσιν, seu positionem pravae concupiscentiae et successionem contrarii habitus et vitiosae qualitatis, seu totius naturae corruptionem. Am kürzesten Hollaz (Exam. P. II. Cap. III. Quaest. 18): Peccatum originale formaliter consistit in privatione justitiae originalis, inesse debitae, et carnali concupiscentia sive inclinatione ad malum. Vgl. König theol. pos. P. II. §. 87.

Stelle getreten sei, da die menschliche Seele niemals tabula rasa ist. Dies ist psychologisch ganz richtig, und wird auch in den angeführten Bekenntnißstellen anerkannt. Dennoch war die ausdrückliche Hervorhebung erforderlich, besonders um der katholischen rein privativen Fassung der Erbsünde zu begegnen. Denn da nach katholischer Anschauung die ursprüngliche Gerechtigkeit nicht als anerschaffene Bestimmtheit der menschlichen Natur, sondern als übernatürliche Gnadengabe betrachtet wird, so soll auch durch den Fall nur dieses donum superadditum verloren gegangen sein, die menschliche Natur selbst aber keine positive Veränderung, keine qualitative Verderbung erlitten haben. Daß mit der στέρησις auch eine θέσις von selbst gesetzt sei, versteht sich nur eben da von selbst, wo die στέρησις sich auf eine natürliche Beschaffenheit bezieht.

Wenn nun unsere Kirche im Gegensatze zur katholischen grade die Positivität und Tiefe des menschlichen Verderbens scharf hervorhebt, so hat sie sich doch vor einem nahe liegenden Extrem gehütet, in welches einige übereifrige Anhänger Luther's verfielen. Bekanntlich hat Flacius, sich dabei auf einige Aussprüche Luther's stützend, den Satz aufgestellt, die Erbsünde sei als Substanz zu betrachten, so daß zwischen Sünde und menschlicher Natur gar nicht mehr zu unterscheiden wäre. Die katholischen Polemiker von Bellarmin bis auf Möhler herab haben natürlich nicht ermangelt, zu behaupten, nur Flacius habe den eigentlichen Sinn Luther's richtig getroffen.*) Sie berufen sich dafür auf Aus-

*) Als Hauptquellen der Lehre des Flacius sind zu bezeichnen die Schrift: De essentia justitiae originalis et in-

sprüche Luther's, welche schon die Concordienformel und dann alle späteren rechtgläubigen Dogmatiker unserer Kirche hinlänglich erklärt und zurechtgestellt haben. Wenn Luther

---

justitiae. 1568., und die Abhandlung: De peccati originalis aut veteris Adami appellationibus et essentia im zweiten Theile seiner Clavis scripturae sacrae. Die uns vorliegende Ausgabe der Clavis Lipsiae 1695 giebt diese Abhandlung als Anhang zugleich mit einem Examen, welches mit dialektischer Schärfe die Paralogismen des Flacius aufdeckt. Gegen Bellarmin vgl. Joh. Gerhard a. a. O. §. 91. Die einschlagenden Aeußerungen Möhler's s. in dessen Symbolik §. 6. Der Mißgriff des Flacius sieht sich zunächst mehr nur wie eine Verirrung im Ausdrucke an, zu der er durch den wohlberechtigten Kampf gegen den das Naturverderben verringernden Synergismus geführt wurde. Wenn er aber auf diesem Ausdrucke auch seinen antisynergistischen Gegnern gegenüber mit stierer Hartnäckigkeit beharrte, in der provocirendsten Weise auch sie des Synergismus und Semipelagianismus beschuldigte und seine jedenfalls in ihren Consequenzen sehr verderbliche Verfehlung zum kirchlichen Dogma zu stempeln suchte, so konnte seine wohlgemeinte Absicht ihn nicht mehr schützen, sondern es mußte ihm mit Ernst entgegengetreten werden, wenn auch zu bedauern ist, daß die in neuerer Zeit zuerst durch Twesten (Matthias Flacius Illyricus. Berlin, 1844.) und nunmehr auch durch die Monographie von Preger (Matth. Flacius Illyricus und seine Zeit. 1. Hälfte. Erlangen 1859.) wieder zur gebührenden Anerkennung gebrachten anderweitigen großen Verdienste des Mannes um die lutherische Theologie die Art seiner Behandlung von Seiten seiner Gegner nicht zu mildern vermochten. Die Concordienformel hat auch hier in objectiver würdiger Haltung nur den Irrthum, nicht die damals schon heimgegangene Person, deren Namen sie verschweigt, bekämpft. Daß übrigens

zum dritten Kapitel der Genesis sagt, die Sünde sei de essentia hominis, so sagt er ja nicht, sie sei die essentia selber, sondern nur sie sei de essentia. Er bestreitet da-

---

die Concordienformel auch hier die rechte Auslegerin der Augustana sei, zeigt schon die Apologie, welche im zweiten Artikel sagt: Nihilo prudentius assuunt, (nämlich die katholischen Gegner) et alias sententias, naturam non esse malam. Id in loco dictum non reprehendimus; sed non recte detorquetur ad extenuandum peccatum originis. Und im deutschen Texte: „Also flicken sie auch an diese Sache andere ungereimte Sprüche, nämlich: Gottes Geschöpf und die Natur können an ihr selbst nicht böse sein. Das fecht ich nicht an, wenn es irgend geredet wird, da es statt hat; aber dazu soll dieser Spruch nicht angezogen werden, die Erbsünde gering zu machen.“ Wenn freilich Flacius in der Clavis a. a. O. zwischen substantia materialis, dem Stoffe, woraus etwas gebildet ist, und substantia formalis, der Bildung und Gestaltung selbst, unterscheidet, und nur behauptet, daß die substantia formalis oder die forma substantialis des Menschen durch den Fall verloren gegangen und in eine entgegengesetzte Form verändert sei, so scheint der Streit mit seinen orthodoxen Gegnern auf eine Logomachie hinauszulaufen. Denn die Form ist ja eben nur etwas Accidentelles, nichts Substantielles. Doch redet Flacius grade von einer forma substantialis, wogegen das angeführte Examen mit Recht erinnert: imago Dei, ad quam homo, secundum animam praecipue, conditus erat, non fuit forma hominis substantialis, sed accidentalis. — Alias ea, si fuisset forma hominis substantialis sive essentialis, amitti non potuisset, eo quod erat, homine scilicet, manente. In der That könnte etwa nur die wesentliche und darum auch unverlierbare und unveränderliche Heiligkeit Gottes, nicht die anerschaffene Heiligkeit des Menschen, als forma substantialis bezeichnet werden.

selbst die Scholastiker, welche behaupteten, die Originaljustiz sei ein donum superadditum gewesen, woraus folgen würde, daß die Natur des Menschen durch den Fall nicht

Ueberdies behauptet Flacius, auch substantiam materialem aut massam hominis, initio conditam, adhuc u t c u n q u e remansisse, tametsi valde vitiatam, sicut in vino aut aromatibus, exspirante aërea aut ignea s u b s t a n t i a, remaneret tantum terrena et aquea, wie er denn mit Vorliebe das Bild von der Verwandlung herrlichen Weines in sauren Essig gebraucht, wogegen das Examen bemerkt: Unde comparatio inter mutationem hominis integri et valde boni in hominem peccato corruptum et valde malum, et inter mutationem vini optimi in acetum acerbissimum prorsus nulla est. Haec enim substantialis, illa tantum accidentalis mutatio est. So schroffe und paradoxe Redeweisen, wie Ratio humana est peccatum originale: et contra, peccatum originale est ipsamet humana ratio, und: Ipsa natura, corruptissima persona, ac substantia cum suis accidentibus est peccatum, seu res inimica et exosa Deo, ab eoque damnata et abjecta, durften ohne Zweifel in der Kirche Gottes nicht geduldet werden, wenn nicht zuletzt die Schöpferthätigkeit Gottes verläugnet und die Sünde in dualistischer Weise zu einer urbösen Wesenheit gestempelt werden sollte. Treffend deckt auch das Examen, welches dem Flacius öfter seine imperitiam in philosophia vorhält, den logischen Grundirrthum desselben auf, welcher darin bestehe, daß er keinen Unterschied zwischen Abstractum und Concretum statuire. Mirari autem subiit, cur reale discrimen inter abstractum et concretum auctor ita indefinite neget. Quo continetur ipse fons erroris Flaciani. Quis quaeso dixerit, avaritiam, adulterium etc. nihil esse, vel nihil differre avaritiam ab homine avaro, adulterium ab homine adultero etc.? Quis dixerit albedinem in pariete, calorem et frigus in aqua, dulcedinem

verschlechtert worden sei, also auch keines Erlösers bedürfe. Vielmehr sei Originaljustiz wie Erbsünde innerste Beschaffenheit des menschlichen Wesens, gehöre als qualitative Bestimmtheit zur menschlichen Natur selber, sei de essentia hominis d. i. in eigenschaftlicher Weise zum Wesen des Menschen selbst gehörig. Wenn Luther ferner die Erbsünde als etwas Natürliches (naturale) bezeichnet, und den Ausspruch thut: Sündigen ist des Menschen Natur, so versteht er unter Natur die angeborene Art, die natürliche Inclination, wie wenn man sagt: Es ist die Natur des Fuchses, anderen Thieren mit List nachzustellen, oder: Es ist die Natur der Schlange, zu stechen und Gift zu spritzen. Hier wird, wie schon die Concordienformel bemerkt, die Bosheit, nicht die Substanz der Schlange bezeichnet. Am stärksten sind allerdings Ausdrücke wie die: Peccatum originis esse id ipsum quod nascitur ex patre et matre. Hominem esse ipsum peccatum. „Daß der mensch, wie er von vater und mutter gebohren ist, mit seiner gantzen natur und wesen sei nicht allein ein sünder, sondern auch die sünde selbsten." Doch bemerkt dazu Quenstedt mit Recht, daß Luther sich hier einer αὔξησις bediene wegen der innersten Verderbniß des Menschen durch die Sünde, und daß

---

in melle nihil esse, vel nihil realiter a suis subjectis, quibus insunt, distincta esse? Und: Hoc ipsum in quaestione est, annon peccatum originis in homine accidens, atque adeo in se et sua natura abstractum sit, ab homine, cui inest, realiter distinctum? Vgl. übrigens die gründlichen Ausführungen bei Frank, die Theologie der Concordienformel, Erlangen 1858. I. S. 64 ff. mit dem sorgfältigen historischen Nachweis S. 95 ff.

er an anderen Stellen seinen Sinn deutlich erkläre. Dergleichen hyperbolische Gefühlsausdrücke dürfen in der That nicht nach dem Maßstabe der strengen dogmatischen Begriffssprache gemessen werden. Solche deutliche Erklärung seines Sinnes gibt Luther zum vierten und fünfundzwanzigsten Kapitel der Genesis, wo er ausdrücklich sagt: Spirituales homines distinguere debent inter peccatum originale et creaturam, und: Necessario ἀταξία seu deformitas discernenda a creatura; wie er denn auch in der Auslegung des 90. Psalmes sich des Ausdruckes accidens bei der Beschreibung des peccatum originale bedient. (Vgl. Form. Conc. Art. I. Gerhard loc. X. c. IV. Quenstedt de pecc. Sect. II. Quaest. X.) Jene hyperbolischen Aussprüche Luther's waren zunächst noch ganz naiv gethan, und auf die Tendenz derselben geblickt, auch noch ganz unverfänglich. Als aber Flacius sie aufgriff und zu dogmatisch strengen Begriffsbezeichnungen stempelte, mußte gegen solches Unterfangen der kirchliche Sinn reagiren und jene rhetorischen Formeln auf ihr rechtes dogmatisches Maaß zurückführen. In ihrer ebenso scharfsinnigen, wie praktischen Weise hat schon die Concordienformel die Behauptung des Flacius, daß die Sünde die Substanz des Menschen, daß Sünde und menschliche Natur identisch sei, aus der Lehre von der Schöpfung, der Erlösung, der Heiligung und der Auferstehung widerlegt. Wäre Sünde und Natur identisch, bildete sie also die Substanz des Menschen, so würde entweder folgen, daß Gott, weil nur er Schöpfer der Substanzen ist, auch die Sünde selbst geschaffen habe, was unserem dem im Worte Gottes offenbarten Gerichte über die

Sünde entsprechenden Schuldbewußtsein widerspräche; oder, da der Satan, nicht Gott, als Urheber der Sünde zu betrachten ist, daß der Satan auch die menschliche Natur geschaffen haben müßte, was dem ersten Glaubensartikel und unserem demselben entsprechenden unbedingten Abhängigkeitsbewußtsein von Gott schnurstracks zuwiderläuft. — Die Lehre von der Erlösung oder von der Menschwerdung des Sohnes Gottes betreffend, müßte man vom flacianischen Principe aus entweder sagen, der Sohn Gottes könne die menschliche Natur als an sich und substantiell sündige nicht angenommen haben, weil er ja doch die Sünde nicht angenommen hat, und so würde dieses Princip sich zur Consequenz des gnostisch-manichäischen Dualismus forttreiben, nämlich zu der doketischen Lehre, daß Christus nicht in realer Menschennatur, sondern nur in einem Scheinleibe erschienen sei; oder man müßte, will man an der realen Menschwerdung des Sohnes Gottes festhalten, von jener flacianischen Anschauungsweise aus sagen, Christus habe mit der menschlichen Natur auch die Sünde selbst angenommen, was ebensowohl gegen die Schrift, wie gegen unseren Christenglauben verstößt, da ja Christus dann unmöglich noch der Erlöser von der Sünde sein könnte. Freilich haben ein Dippel, Menken und Irving auch diese Behauptung nicht gescheut, daß nämlich Christus der Sohn Gottes die Erbsünde an sich genommen habe, daß er nicht frei gewesen sei von der concupiscentia, nur daß er keine Thatsünde begangen, sondern jede Reizung zu einer solchen kraft seines Willens überwunden und so in seiner Person die Sünde aus der menschlichen Natur herausgeschafft habe, indem er

durch fortgehenden thatsächlichen Sieg über die Concupiscenz dieselbe ausgelöscht und ausgerottet habe. Diese mit der Consequenz des flacianischen Prinzipes zusammentreffende Christologie ruht eigentlich auf einer der flacianischen, welche das Wesen der Sünde überspannt, entgegengesetzten, die Bedeutung der Sünde unterschätzenden Anschauungsweise, mit der wir uns bald näher auseinanderzusetzen haben werden: wonach nämlich nicht die angeborene böse Lust und Neigung an sich, sondern nur die persönliche That und die selbstständige Einwilligung in die Concupiscenz Sünde sein soll. Weiter bemerkt die Concordienformel gegen Flacius, wie im dritten Artikel des christlichen Glaubens von der Heiligung die heilige Schrift bezeuge, daß Gott den Menschen von der Sünde abwasche, reinige, heilige, und daß Christus sein Volk von ihren Sünden selig mache. Demnach könne die Erbsünde nicht der Mensch selber sein; denn den Menschen nehme Gott um Christi willen zu Gnaden auf, der Sünde aber bleibe er in Ewigkeit feind. Deßhalb sei es unchristlich und abscheulich zu hören, daß die Erbsünde im Namen der heiligen Dreieinigkeit getauft, geheiligt und selig gemacht werde, und dergleichen paradore Reden mehr, welche in den Schriften der neuen Manichäer sich fänden, mit deren Anführung sie fromme Gemüther und einfältige Leute nicht ärgern wolle. — Endlich wenn kein Unterschied zwischen unserem verderbten Leib und Seele und zwischen der Erbsünde wäre, so würde hinsichtlich der Lehre von der Auferstehung entweder folgen, daß auch die Sünde auferstehe, oder daß ein ganz neuer, von dem gegenwärtigen substantiell verschiedener Mensch auferstehe, was Bei-

des wiederum ebenso schriftwidrig, wie absurd ist. Daher hat denn auch der Manichäismus, zu welchem der Flacianismus folgerichtig sich vollenden muß, denn die Lehre von der gewordenen Substantialität des Bösen wird, weil widersinnig, zuletzt immer in die Lehre von der ursprünglichen Substantialität des Bösen umschlagen, die Auferstehung des Fleisches geradezu geläugnet. — Darum wie die ursprüngliche Gerechtigkeit, das anerschaffene göttliche Ebenbild, als ethische Bestimmtheit des Menschen nicht mit dem Wesen desselben oder mit dem Leibe und der Seele des Menschen selbst identisch ist, denn sonst hätte es ja, wie doch faktisch geschehen ist, nicht verloren gehen können: so ist auch die Erbsünde, als ein später hinzugekommenes und darum wieder aufzuhebendes und von dem Wesen des Menschen ablösbares Moment, nicht das Wesen des Menschen selber, so wenig wie etwa die Krankheit der Leib ist. Das peccatum originale ist nicht substantia, sondern accidens, qualitas, hinzugekommene Verderbniß, böse Beschaffenheit, verkehrte Richtung der menschlichen Natur.

Andererseits soll durch diese accidentelle Fassung des Begriffes der Sünde nicht etwa, wie Flacius mißverständlich meinte, die Größe und Tiefe des menschlichen Verderbens verringert werden. Denn das Accidentelle ist nicht an sich schon eine Bagatelle (peccatilio). Dies sagt auch die Concordienformel ausdrücklich. Denn wenn gefragt werde, was denn die Erbsünde für ein Accidens sei, so bezeuge die heilige Schrift, daß sie sei ein unaussprechlicher Schaden und eine solche Verderbung menschlicher Natur, daß an derselben und allen ihren innerlichen und äußer-

lichen Kräften nichts Reines noch Gutes geblieben, sondern alles zumal verderbet, daß der Mensch durch die Erbsünde wahrhaftig für Gott geistlich todt und zum Guten mit allen seinen Kräften erstorben sei. — Hieraus geht hervor, wie unbegründet der Mißverstand des Sinnes der Concordienformel ist, welcher uns in neuerer Zeit zuweilen begegnet,*) als sei es mit der Unterscheidung von Substanz und Accidens doch auf eine Verkleinerung der Größe menschlicher Sündhaftigkeit abgesehen, oder als führe diese Unterscheidung wenigstens an sich wirklich darauf zurück, so daß die semipelagianisirenden und synergistischen Tendenzen der Jetztzeit in diesem Urtheile mit dem manichäisirenden Flacius zusammentreffen, nur daß sie eben jene Unterscheidung billigen, welche jener verwarf. Spricht die Concordienformel dem natürlichen Willen des Menschen alle Kräfte zum wahrhaft Guten ab, so soll sie nach der manichäischen, wenn sie die Sünde nicht Substanz sondern Accidens, so soll sie nach der pelagianischen Seite hinüberhängen. Sie wird also wohl in der rechten Mitte stehen, wie sie sich auch selbst dessen bewußt ist, wenn sie sagt: „Solche Lehre aber muß nun also erhalten und verwahret werden, daß sie nicht abweiche, entweder auf die pelagianische oder auf die manichäische Seite.“ **)

---

*) Vgl. z. B. Martensen Grundriß des Systemes der Moralphilosophie. §. 9. Anm. §. 22. Anm. 2. Billroth Religionsphilosophie. §. 98. Anm.

**) Vgl. schon Augustin contr. duas epp. Pelag. 3, 25: Homo dum nascitur, quia bonum aliquid est, in quantum homo est, Manichaeum redarguit laudatque creatorem: in

Unsere Kirche lehrt also von der sündhaften Beschaffenheit der menschlichen Natur, daß sie bestehe in einem Mangel und in einer positiven Verderbung, und daß sie trotz ihrer Tiefe und ihres Umfanges dennoch nicht mit dem Wesen des Menschen selbst identisch sei. Ein weiteres Moment der Kirchenlehre ist nun dieses, daß die sündhafte Zuständlichkeit (habitus peccandi), und zwar als angeborene (habitus peccandi connatus), nicht etwa nur als durch persönliche That des Individuums später erzeugte (habitus peccandi acquisitus, wie ja allerdings die fortgesetzten einzelnen Thatsünden eine bestimmte sündhafte Neigung, einen habituellen Hang, wie Trunksucht u. dgl. erzeugen), schon an und für sich selbst ein Verhältniß der Schuld (reatus) vor dem göttlichen Richterstuhle begründe. Die Augsburgische Confession drückt sich darüber in ihrem zweiten Artikel folgendermaßen aus: „daß auch dieselbige angeborene Seuche und Erbsünde (morbus seu vitium originis) wahrhaftiglich Sünde sei (vere sit peccatum), und verdamme alle die unter ewigen Gottes Zorn, so nicht durch die Taufe und heiligen Geist wiederum neu geboren werden. — Hieneben werden verworfen die Pelagianer und andere, so die Erbsünde nicht für Sünde halten (qui vitium originis negant esse peccatum), damit sie die Natur fromm

quantum vero trahit originale peccatum, Pelagium redarguit et habet necessarium salvatorem. Nam et quod sananda dicitur ista natura, utrumque repercutit: quia nec medicina opus haberet, si sana esset, quod est contra Pelagium; nec sanari posset omnino, si aeternum atque immutabile malum esset, quod est contra Manichaeum.

machen durch natürliche Kräfte, zu Schmach dem Leiden und Verdienst Christi.“ Auch die Apologie Art. II. redet von einer culpa originalis, von einem reatus peccati originalis (einer Schuld und Erbpflicht der Erbsünde), und sagt, daß die angeborene böse Lust an ihr selbst wahrlich eine Sünde sei des Todes und der ewigen Verdammniß schuldig, und verwirft die Träume der Sophisten, welche sagen, daß wir um der bösen Lüste willen weder bös, noch gut, noch zu schelten, noch zu loben sind. Item daß Lüste und Gedanken inwendig nicht Sünde sind, wenn ich nicht ganz drein verwillige. — Den Tod aber und die anderen leiblichen Uebel, sowie die Tyrannei und Herrschaft des Teufels nennt die Apologie die eigentlichen Strafen und poenae der Erbsünde. Und von dieser ihrer Lehre von der Schuld- und Strafbarkeit der Erbsünde oder angeborenen bösen Lust und Neigung ist sie gewiß, daß es die rechte christliche, katholische Lehre sei. Scimus enim nos recte et cum catholica ecclesia Christi sentire. Auch die Schmalkaldischen Artikel (Th. III. Art. 1) bekennen, daß der Mensch um der Erbsünde willen nach Leib und Seele dem Gerichte des Todes unterworfen sei. — Grade dies Moment der kirchlichen Erbsündenlehre, nämlich die Behauptung der Schuld- und Strafbarkeit des angeborenen sündlichen Verderbens, ist aber zu allen Zeiten am meisten angefochten worden, weil die der menschlichen Vernunft so nahe liegende Voraussetzung die ist, daß nur dasjenige uns vor Gott verantwortlich machen könne, was Erzeugniß unseres eigenen, persönlichen, freibewußten Willens ist. Grade an die-

sem Punkte, meint man daher, sei die kirchliche Lehre einer Fortbildung oder Modification bedürftig.

Unter denjenigen nun, welche von dem Grundsatze ausgehen, daß nur die bewußte That des Individuums dasselbe verantwortlich und schuldbar machen könne, schließen sich solche Theologen noch am engsten an die Kirchenlehre an, welche, wie Episcopius, Gruner, Michaelis, Seiler behaupten, nicht die Erbsünde an sich, sondern nur die daraus hervorgehende Thatsünde werde dem Menschen zugerechnet, doch finde allerdings ein innerer nothwendiger Zusammenhang zwischen der angeborenen Sündhaftigkeit und den durch Selbstthätigkeit vermittelten Wirkungen derselben statt, so daß die verderbte menschliche Natur stets die Personsünden aus sich heraussetze und zu ihrer unausweichlichen Folge habe. Man sieht aber leicht, wie wenig mit dieser Modifikation erreicht ist. Denn ist der Tod der Sünde Sold und Strafe, so könnte derselbe nach der in Rede stehenden Theorie nicht die unmündigen Kinder treffen, welche doch noch keine bewußte Thatsünde begangen haben. Uebrigens zerfällt diese Ansicht auch in sich selbst. Denn ist die freie That, welche als solche allein zurechenbar sein soll, nothwendige Folge des angebornen Hanges, so ist sie eben auch keine freie That mehr. Sehr richtig macht Julius Müller (Lehre von der Sünde II. S. 448) gegen diesen Versuch, die betreffende Schwierigkeit zu lösen, den Kanon geltend: causa causae et causa causati, d. i. wenn der Fall Adams die Ursache unserer angebornen Sünde ist (causa causae), so ist er auch Ursache der aus dieser angeborenen

Sünde nothwendig hervorgehenden Thatsünde (causa causati). Kann also die Erbsünde an sich uns nicht zugerechnet werden, weil sie nicht unser frei-persönliches Erzeugniß, sondern Adams Sünde in uns ist, so kann auch die Thatsünde als nothwendiges Erzeugniß der Erbsünde uns nicht zugerechnet werden. Und umgekehrt, wenn letzteres geschieht, so muß auch ersteres geschehen können. Denn ist die Erbsünde Ursache der Thatsünde, so ist sie auch Ursache der durch die Thatsünde verursachten Verschuldung.

Besser scheint die Zwingli'sche Ansicht den Knoten zu lösen, nach welcher nicht die angeborene sündhafte Disposition an sich, sondern nur die nicht nothwendige, sondern wirklich freie Willensaneignung derselben den Menschen schuldig machen soll. Diese Ansicht hat sich in neuerer Zeit vielfacher Zustimmung zu erfreuen gehabt.*) Trotz der an-

---

*) Zwingli sagt in seiner Fidei Ratio ad Carolum Imperatorem: Hic de originali peccato sic sentio: Peccatum vere dicitur, cum contra legem itum est; ubi enim non est lex, ibi non est praevaricatio, ibi non est peccatum proprie captum, quatenus scilicet peccatum, scelus, crimen, facinus aut reatus est. Patrem igitur nostrum peccavisse peccatum, quod vere peccatum est, scelus scilicet, crimen ac nefas. At qui ex isto prognati sunt, non hoc modo peccarunt: quis enim nostrum in Paradiso pomum depopulatus est dentibus? Velimus igitur nolimus, admittere cogimur, peccatum originale, ut est in filiis Adae, non proprie peccatum esse, quomodo jam expositum est, non enim est facinus contra legem. Morbus igitur proprie est et conditio. Vgl. Oecolampadï et Zwinglii Epist. Basil. 1536. p. 55: Dicimus originalem contagionem morbum esse, non peccatum; quod peccatum

geborenen sündhaften geistig-sinnlichen Neigung, welche auch auf den freien Willen eine Reizung zur Vollbringung der Sündenthat ausübe, bleibe dennoch der Wille an sich frei

cum culpa conjunctum est, culpa vero ex commisso vel admisso ejus nascitur, qui facinus designavit. Der zweite Artikel der Augsburgischen Confession berücksichtigt und verwirft schon diese Anschauungsweise. Sie wird also nicht als Fortbildung, sondern nur als Gegensatz gegen das evangelische Princip bezeichnet werden können. Sie findet sich theils modificirt, theils weiter entwickelt im Wesentlichen bei Limborch und den Arminianern, bei älteren Supranaturalisten, wie Döderlein, und neueren Philosophen und Theologen wie Bockshammer und Steudel. Als ein Hauptrepräsentant derselben ist zu bezeichnen Krabbe in seiner Schrift: die Lehre von der Sünde und vom Tode; neuntes Capitel; wiewohl mein verehrter College diese vor mehr als zwanzig Jahren vorgetragene, einer früheren theologischen Entwickelungsperiode angehörige Ansicht selber aufgegeben hat, und gegenwärtig mit uns das kirchliche Bekenntniß auch in diesem Punkte vertritt. Die in Rede stehende Anschauungsweise ist bei ihm am klarsten ausgedrückt in folgenden Sätzen a. a. O. S. 165—167: „Schuld und Verschuldung findet nur da statt, wo die angeborene Sündhaftigkeit durch die freie Selbstbestimmung in wirkliche Sünde, in Thatsünde übergeht. Diese Thatsünde wird aber nicht etwa absolut bedingt von der sündlichen Richtung, sondern gehört dem innersten Willen an." — „Der Wille, durch den die Thatsünde entsteht, ist ein Ursprüngliches, ein an sich Freies, was den Grund seiner Bestimmung aus sich entnimmt und nicht aus irgend einem Anderen." — „Wir haben eben so sehr diejenigen zurückzuweisen, welche alle Sünde aus einem ererbten zwingenden Hange ableiten, als diejenigen, welche einen bestimmenden Einfluß der Sündhaftigkeit der menschlichen Natur

in seinen Entscheidungen, und nicht dasjenige mache den Menschen verantwortlich und schuldig, was nur Erscheinung und Wirkung der angeborenen Sündhaftigkeit sei, sondern nur die frei-persönliche Einwilligung und Sündenthat, sowie nur der durch solche wiederholte Sündenthaten erzeugte sündhafte Zustand. — Zuvörderst nun ist auch bei dieser Betrachtungsweise die allgemeine, selbst auf solche Individuen, bei denen von freibewußter Willensentscheidung noch nicht die Rede sein kann, sich erstreckende Herrschaft des Todes als der Strafe der Sünde nicht begreiflich. Dann aber ist diese Beschränkung der Verantwortlichkeit und Strafbarkeit der Sünde unserem praktisch christlichen Bewußtsein und der tieferen Sündenerkenntniß nicht entsprechend; ja sie ist sogar geeignet, den Menschen in gefährlicher Weise zur sittlichen Laxheit zu verführen, insofern er durch diese Theorie

---

auf die Thatsünde ableugnen wollen. Die Zurechnungsfähigkeit der Gesammtsünde eines Menschen liegt nun nicht in dem Elemente derselben, welches der angeborenen Sündhaftigkeit angehört und durch die Zeugung und durch den physischen Zusammenhang bedingt, also auch nichts Freies ist und demnach auch kein Moment in sich schließt, das der sittlichen Werthgebung unterliegt, sondern allein in dem Elemente derselben, welches der durch freie Selbstbestimmung hervorgerufenen Thatsünde angehört." — „Kommen nun aber beide (nämlich wirkliche Sünde und angeborne Sündhaftigkeit) in Verbindung mit einander vor, so haben wir auch nur dasjenige Element, das in der einzelnen Sünde als ein freies enthalten ist und zu ihrer Entstehung und Vollendung mitgewirkt hat, als Schuld zu fassen, das übrige zwar auch als Sünde, aber nicht als verschuldete Sünde."

leicht bestimmt werden kann, immer genau zu untersuchen und abzuwägen, wie viel bei einer Thatsünde auf Rechnung der angeborenen Sündhaftigkeit kommt, wofür er dann eben nicht verantwortlich ist, und wie viel seiner freien Willensbestimmung, die ihn allein schuldig und strafbar machen soll, zuzuschreiben sei. Das Gewissen wird hier stets an der angebornen bösen Neigung einen Bundesgenossen finden, denn je mehr es der letzteren aufbürdet, desto weniger wird der Mensch von seinem lästigen Ankläger- und Richteramte zu erdulden haben. — Ferner ist es bei der in Rede stehenden Theorie schwer begreiflich, warum kein Mensch sich seiner ersten Sünde bewußt ist: denn es müßte doch, da es hier wirklich eine erste epochemachende Sünde gibt, von diesem folgenschweren Ereignisse eine Erinnerung im Menschen zurückgeblieben sein. Wollte man entgegnen, daß Bewußtsein und Freiheit sich erst allmählig entwickeln, so könnte doch keinenfalls die erste mit vollkommen entwickeltem Bewußtsein begangene Uebertretung, für welche zum ersten Male das volle Gewicht der Verantwortung und Verschuldung den Menschen getroffen hat, so völlig seinem Gedächtnisse entschwunden sein.

Soll nun der sündhafte Habitus an sich unschuldig sein, und nur die freie Einwilligung in denselben Schuld begründen, dennoch aber, wie andererseits zugestanden wird, die angeborene sündhafte Richtung der Natur den freien Willen zum Bösen reizen und in der Vollbringung des Guten hemmen, so ist damit schon zugestanden, daß die menschliche Freiheit keine absolute mehr ist, daß freie Willensentscheidung und sündhafter Habitus sich gar nicht mehr

so strenge auseinander halten lassen, und die Verschuldung keineswegs nur der ersteren, nicht auch dem letzteren, zugeschrieben werden kann. Ist aber der angeborene sündhafte Habitus auch nur theilweise schuldbringend, so ist damit schon eine rückläufige Bewegung zur kirchlichen Lehre hin eingeleitet, und das eigentliche Grundprincip dieser Theorie, daß nur die freibewußte Einwilligung Schuld begründe, ist damit schon durchbrochen. Soll hingegen dieses Princip mit Entschiedenheit und Consequenz festgehalten und durchgeführt werden, so müßte die Möglichkeit zugestanden werden, daß der Mensch sich in beharrlichen freien Gegensatz gegen den angeborenen Sündenhabitus stellte, keine Schwierigkeit, denselben zu überwinden, scheute, und überall kraft seiner Freiheit in diesem Kampfe den Sieg davontrüge, so daß ein solcher Mensch, der ganz in Reaction stände gegen die verkehrte Richtung der Natur, nach einem Ausdrucke von Nitzsch (System, §. 107 Anm. 1), eine leidende Unschuld oder gar ein Triumphator heißen müßte. Fragen wir nun, ob es je einen solchen Menschen gegeben habe, so wird uns von jener Seite einstimmig mit „Nein" geantwortet. Indeß mit Unrecht: denn wer kann beweisen, daß es keinen solchen Menschen gegeben habe? Und selbst wenn es bewiesen wäre, so wäre doch die bisherige Nichtexistenz solcher Individuen nur eine Zufälligkeit und die Möglichkeit, daß in Zukunft welche auftreten würden, wäre damit keineswegs abgeschnitten. Wenn Nitzsch a. a. O. sagt, von der Allgemeinheit dieser Einwilligung gebe es ebenso wenig eine Erklärung, als von der ersten Thatsünde, sie sei nur in ihrer Möglichkeit zu erklären: so ist eben die

Allgemeinheit selber in keiner Weise nachweisbar. Wer weiß, ob nicht solche verborgenen Heiligen stets unter dem Menschengeschlechte sich befunden und ihren stillen Gang durch diese Welt gemacht haben? Steht die Einwilligung oder Nichteinwilligung in die Natursünde noch frei, und macht nur diese Einwilligung die Sünde eigentlich zur Sünde, so wird mit der Allgemeinheit der Verschuldung des Menschengeschlechtes auch die Allgemeinheit der Erlösung desselben durch Christum zweifelhaft. Es fragt sich eben, ob dann Alle dieser Erlösung bedürftig sind, und ob sie deßhalb auch im göttlichen Rathschlusse Allen zugeordnet ist? Ja nicht nur diejenigen, welche niemals in den Sündenhabitus eingewilligt haben, sondern selbst diejenigen, welche in denselben eingewilligt haben, scheinen der Erlösung nicht unbedingt bedürftig zu sein. Denn haben sie mit Freiheit sich zu Sündern gemacht, so können sie wohl auch mit Freiheit sich wiederum von der Sünde befreien. Ebensowenig dürfte bei jener Theorie die Kindertaufe, insofern sie eine Taufe zur Vergebung der Sünden ist, zulässig sein: denn die Kinder haben ja noch keine freie Thatsünde begangen, also auch noch keine Schuld auf sich geladen, welche Vergebung erheischt. Höchstens könnte die Taufe, wenn auch nicht nothwendig, doch nützlich sein, zur Mittheilung der positiven Gabe des heiligen Geistes, um den Menschen im Kampfe wider den natürlichen Sündenhabitus zu unterstützen. Kurzum diese semipelagianische Theorie würde uns geradenweges wieder in die Anschauungsweise des Katholicismus zurückführen, wiewohl dieser doch noch die Nothwendigkeit einer Sühne der Erbschuld statuirt. — Endlich muß diese

Theorie auch bedenklich auf die Lehre von der Person Christi einwirken: denn ist der angeborene sündhafte Habitus nicht an sich schuldbare Sünde, sondern nur als Krankheit, Geschick und unschuldiges Leiden zu betrachten, so ist nicht einzusehen, warum nicht auch Christus mit seiner Menschwerdung denselben angenommen haben sollte, welche Dippel-Menken-Irving'sche Lehre wir schon früher zurückgewiesen haben, wie denn auch jedes christgläubige Gemüth tief dadurch verletzt werden muß.

Ist es nun unläugbar, daß die eben beleuchtete Theorie ebensowohl in sich selbst zerfällt, als auch der tieferen Sündenerkenntniß und dem wahrhaft evangelischen Heilsglauben nicht genügt, ja zuwiderläuft: so wird es doch bei der Lehre der evangelischen Kirche sein Verbleiben haben müssen, daß der angeborene habitus peccandi an sich schon einen reatus vor dem göttlichen Forum begründe.*) Das vom Worte

---

*) Auf Seiten der von uns bekämpften Theorie steht auch Beck, Die christliche Lehrwissenschaft I. S. 291 ff. Desgleichen Martensen, welcher Dogmatik §. 108. die angeborene Sündhaftigkeit als Geschick und nur die Umsetzung der Geschlechtssünde in die eigene Sünde der Individuen als Schuld bezeichnet, die Zurechnung durch die Aneignung bedingt sein läßt, und bestreitet, daß die Erbsünde als solche die Verdammniß eines Individuums mit sich führe. Wir sehen aber auch grade bei ihm, wie sehr diese Theorie noch mit der später zu beleuchtenden rationalistischen Sinnlichkeitstheorie verwickelt ist. Denn die lockende Frucht des Erkenntnißbaumes ist ihm das schimmernde Weltphänomen, die Sünde hat ihre Möglichkeit in dem kosmischen Principe selber, welches dem Menschen sich nähert durch den Trieb und ihn einladet zum Genuß a. a. O.

und Geiste Gottes erleuchtete Gewissen bezeichnet unzweifelhaft schon die unwillkührlich aus dem verderbten Naturgrunde des Menschen aufsteigenden bösen Neigungen,

---

§. 79. Anm. Indem nun der erste Mensch dem kosmischen Principe Eingang verstattete und zu einer Wirklichkeit verhalf, ist er demselben verfallen und der Universalmacht unterthan, die er in sich hat aufkommen lassen. Das, wozu der erste Adam sich durch einen freien Willensact machte, sind nunmehr alle seine Nachkommen von Natur. Jedes Individuum beginnt seitdem bei seiner Geburt eine abnorme Lebensentwickelung, deren allgemeines Kennzeichen der Zwiespalt ist zwischen Geist und Fleisch, a. a. O. §. 92. 93. Martensen unterscheidet sich, vgl. §. 93. Anm., von der Hegel'schen und Schleiermacher'schen Lehre von der Sünde nur darin, daß er in derselben zwar eine Beschreibung des erfahrungsmäßigen universellen Zwiespaltes zwischen Fleisch und Geist (d. i. Sinnlichkeit und Vernunft) erkennt, doch diesen Zustand nicht ursprünglich in der Welt, also nicht im letzten Grunde anerschaffen, sondern durch Einen Menschen in die Welt hineingekommen sein läßt. — Auch Ebrard, Christl. Dogmatik I. S. 473 behauptet, dafür mache die heil. Schrift nie den Einzelnen verantwortlich, daß er als ein Sünder geboren ist, d. h. daß er in der Knechtung unter die Sünde geboren sei, dagegen dafür, daß einer bis zu dem und dem bestimmten Grade in die Knechtschaft in der Sünde gerathen ist, mache die Schrift ihn verantwortlich. Es werde also eine trotz jener ersteren Knechtschaft immer noch im Einzelnen bestehende reale Willensfreiheit vorausgesetzt. Dabei unterscheidet er Verantwortlichkeit oder subjective Schuld und objective Schuld, vgl. S. 476. Dieser unterliege der Mensch allerdings schon um der Erbsünde willen, jene aber ziehe er sich nur durch die mit Freiheit begangene Thatsünde zu. In letzterer Hinsicht stimmt also auch Ebrard

Gedanken und Willensbewegungen als strafbare Abweichung und Widerspenstigkeit gegen die geistliche Beschaffenheit des göttlichen Gesetzes. Sind sie aber unwillkürliche Erzeugnisse,

---

der von uns bestrittenen Theorie zu; wenn er aber dennoch die Erbsünde als objective Schuld bezeichnet und dessen ungeachtet die Lehre von der imputatio peccati Adamitici immediata bestreitet, vgl. S. 516, so gestehen wir, daß wir mit diesem Ausdrucke „objective Schuld", die sich doch noch von bloßem ästhetischen Mißfallen auf Seiten Gottes und bloßem Unglücke auf Seiten des Menschen unterscheiden soll, keinen klaren Begriff zu verbinden vermögen. — Aehnlich der Anschauungsweise von Ebrard ist die von J. P. Lange, welche Positive Dogmatik S. 534 sich in den Worten zusammenfaßt: „Die Erbsünde ist vor allen Dingen und unbedingt eine Thatsache. Sodann zunächst ein abnormer Zustand, mißfällig für das Auge Gottes, ohne Rücksicht auf die Selbstbestimmung des Menschen. Eben darum aber auch ein Elend, ein Augenmerk der Barmherzigkeit Gottes, sofern der Mensch damit ringt. Sofern er aber in die Erbsünde mit seiner Selbstbestimmung eingeht, ist sie seine individuelle Schuld. In ihrer Gesammtheit ist sie über ihn ein Erbfluch, der in einen Erbsegen verwandelt wird, wenn er sich erlösen läßt; dann aber, wenn er sich mit ihm identificirt, seine Verdammlichkeit entfaltet zur Verdammniß." Auf die strenge Unterscheidung zwischen der Verdammlichkeit und der Verdammniß legt Lange, vgl. S. 537, im Gegensatze zu der fanatischen kirchlichen Schultheologie das größte Gewicht. Wir haben also hier eine Verdammlichkeit ohne individuelle Schuld, einen abnormen Zustand, der Gott mißfällig und verdammlich ist, und doch, wenn dagegen reagirt wird, erbarmungswürdiges Elend ist, und nur erst in Folge beharrlicher Aneignung individuelle Schuld und Verdammniß begründet. Möchte unsere modern gläubige Theologie nur erst

so wird schon die Quelle derselben, eben der verderbte Naturgrund selber, dem göttlichen Zorngerichte unterstellt und mit Schuld belastet sein. Allerdings hat der Mensch noch die Fähigkeit, die Gliedmaßen seines Leibes zu beherrschen, daß sie nicht in den Dienst jener bösen Neigungen, Gedanken und Willensbewegungen treten, er kann somit die äußere That der Uebertretung verhindern und die der bösen Neigung entgegengesetzte, dem Gewissensgesetze conforme That vollbringen, sein persönlicher Einzelwille kann dem Naturwillen mit allen seinen grundverkehrten innerlichen Bewegungen einen Damm entgegenbauen und seinem Ausbruche Schranken setzen. Der Mensch hat noch, wie die evangelische Kirche es ausdrückt, trotzdem daß er das liberum arbitrium in rebus spiritualibus verloren hat, das liberum arbitrium in rebus civilibus. Wo aber der Damm von der Sündenthat durchbrochen und überfluthet wird, da fin-

wieder von den alten Fanatikern Klarheit und Schärfe der Begriffsbestimmung und Präcision des Ausdruckes lernen, so wäre für die gegenseitige Verständigung schon viel gewonnen. Einem nüchternen Menschen, der es nicht liebt, in dieser geistreichen Begriffsschwebe fortwährend um sein verständiges Denken geprellt zu werden, kann man es nicht verdenken, wenn er schon um deswillen kopfüber aus dieser modernen Begriffsschaukel springt, selbst auf die Gefahr hin, den alten Fanatikern in die Arme zu fallen. Gegen die von uns bestrittene Anschauungsweise vgl. übrigens auch Jul. Müller a. a. O. S. 436 ff., dessen Schrift der neueren Theologie gegenüber sich durch die entschiedene Anerkennung der Schuld- und Strafbarkeit des angeborenen Sündenverderbens auszeichnet, so wie Thomasius a. a. O. S. 290 ff.

det eben ein gewaltsamer, alle Hindernisse niederreißender Ausbruch des angeborenen Sündenhabitus statt, da trägt der Naturwille den Sieg über den persönlichen Einzelwillen davon und verknechtet den letzteren seinem Gesetze. So ist also alles, was Sünde genannt werden mag, in Neigung, Gedanke, Willensbewegung und That, im letzten Grunde Produkt der ursprünglichen sündhaften Grundrichtung der menschlichen Natur. Dennoch kann die ursprüngliche und gemeinsame Naturschuld, mit welcher jedes einzelne Individuum beladen ist, zwar nicht von Natur, sondern nur durch Gnade aufgehoben, wohl aber durch das Individuum gemehrt und gesteigert werden. Sie wird gesteigert, wenn der persönliche Einzelwille, statt dem Gewissensgesetze zu folgen, von dem verderbten Naturwillen sich bestimmen läßt zur Vollbringung der äußeren Sündenthat, und die fortgesetzte Sündenthat steigert dann die Energie des angeborenen Sündenhabitus, daß aus seinem Quelle mannigfache böse Lüste aufsprudeln und der Trieb zum Hange, der Hang zur lasterhaften Gewohnheit sich ausbildet und verfestet, während die fortgesetzte Uebung des Gewissensgehorsams zwar nicht die Wurzel der Sünde aus dem Herzen zu reißen und darum nicht die Naturschuld zu heben, wohl aber das maßlose Wuchern dieses Unkrautes zu hemmen, die Entwicklung jener bösen Wurzel zu beschränken und damit auch die Steigerung der Naturschuld zur persönlichen Einzelschuld in engere Grenzen zu schließen vermag. Und zwar gilt das nicht nur von den sog. Sünden wider die zweite Tafel, sondern auch von denen gegen die erste Tafel. Denn auch der natürliche Mangel an Gottesfurcht, Gottesliebe

und Gottvertrauen kann bis zur bewußtesten und frechsten Gottesfeindschaft und Gotteslästerung gesteigert werden, wofür ja gerade die Neuzeit die schauerlichsten Beweise liefert. Aber so unergründlich tief ist das sündige Verderben der armen, gefallenen Menschennatur, daß selbst das Beste, was der natürliche Mensch noch an sich hat und hervorzubringen vermag, nur gar zu leicht, von ihm selbst gemißbraucht, in sein Gegentheil umschlägt und ihm zum Verderben gereicht. Denn wenn auch die Apologie (Art. IV. de justif. p. 64) mit Aristoteles sagt, daß weder Morgenstern noch Abendstern lieblicher und schöner sei, denn Ehrbarkeit und Gerechtigkeit: so verbietet sie doch, gute Werke und solchen Wandel also hoch zu heben, daß es Christo zur Schmach gereiche. Nunmehr ist es aber eine traurige Erfahrung, daß diese äußerliche Ehrbarkeit und Gerechtigkeit bei dem natürlichen Menschen ganz von selbst in den Dienst des Hochmuthes tritt, und von dem selbstgerechten Sinne für wahrhaftige, auch vor Gott geltende Gerechtigkeit genommen und ausgegeben wird, weßhalb der Herr sogar den Huren und Zöllnern eine größere Himmelreichsnähe zusprechen konnte, als den Pharisäern und Schriftgelehrten.*)

Dies sind nun eigentlich die praktisch wichtigen Momente der kirchlichen Lehre von der Erbsünde, nämlich die Lehre von dem angeborenen habitus peccandi, welcher schon an und für sich selber einen reatus oder eine obligatio ad

*) Die ausführlichere Darstellung der Lehre vom liberum arbitrium kann erst im folgenden Abschnitte im Zusammenhange mit der Erwählungslehre gegeben werden.

poenam vor dem göttlichen Forum begründe. In der Beantwortung der Frage nach dem Ursprunge dieses allgemeinen schuldbaren erbsündlichen Verderbens ist aber die Kirche stets auf den Fall Adams zurückgegangen. Versteht sich diese Herleitung bei Anerkennung des in Rede stehenden Factums eigentlich von selbst, insofern alles Gattungsmäßige uns eben auf den Anfang und die Wurzel der Gattung zurückführt: so ist dies auch, wie wir sehen werden, ausdrückliche und positive Lehre der Schrift. Darum sagt auch der zweite Artikel der Augsburgischen Confession, daß „nach Adams Fall (post lapsum Adae)“ alle Menschen als verdammungswürdige Sünder geboren werden. Eben so die Schmalkaldischen Artikel Th. III. Art. 1: „Hie müßen wir bekennen, wie S. Paulus Röm. 5, 12 sagt, daß die Sünde sei von Adam, dem einigen Menschen, herkommen, durch welches Ungehorsam alle Menschen sind Sünder worden, dem Tode und dem Teufel unterworfen. Dies heißt die Erbsünde oder Hauptsünde.“ Und die Epitome der Concordienformel Art. I. führt zustimmend den Anfang des alten Kirchenliedes an: „Durch Adams Fall ist ganz verderbt menschlich Natur und Wesen.“ Eben so Solid. Decl. Art. I., woselbst auch ausgesagt wird, „daß dem Menschen nunmehr nach dem Fall angeerbet wird eine angeborene böse Art und inwendige Unreinigkeit des Herzens, böse Lust und Neigung, daß wir alle von Art und Natur solch Herz, Sinn und Gedanken aus Adam ererben u. s. w.“ Weitere Erklärungen dieser Thatsache versuchen die Bekenntnißschriften nicht, taktvoll sich eben als kirchliche Bekenntnißschriften in den praktischen Grenzen haltend und alles Uebrige

und Gottvertrauen kann bis zur bewußte[illegible] der wissen-
Gottesfeindschaft und Gotteslästerung ge[illegible] ja allerdings,
für ja gerade die Neuzeit die schar[illegible] Verderben nicht Er-
Aber so unergründlich tief ist [illegible] ist, sondern von Adams
armen, gefallenen Mensch[illegible]kommen um der Sünde des
was der natürliche Me[illegible] werden, wie denn auch die
bringen vermag, n[illegible] Mangel erster Gerechtigkeit und die
braucht, in sein[illegible] Sünde, sondern auch Strafe nennt
derben gerei[illegible] concupiscentia sunt poenae et peccata), oder
de justif[illegible] Adams uns zugerechnet werde, wie denn
stern [illegible] Concordienformel Sol. Decl. I. behauptet, „daß
ba[illegible] allesammt von wegen des Ungehorsams Adam und
[illegible] (propter inobedientiam Adae et Hevae) in Gottes
[illegible] Ungnaden sind Kinder des Zornes von Natur sind," wofür
sie sich auf Röm. 5, 12 ff. beruft. Wie sich aber das
mit der göttlichen Gerechtigkeit reimen lasse, wird nicht weiter
untersucht, vielmehr nach Feststellung des schrift- und er-
fahrungsgemäßen Factums einfach bei der gläubigen Aus-
sage beruht, daß dasselbe nach gerechtem Gerichte Gottes
bestehe. Denn die Concordienformel sagt, daß aus Satans
Verführung durch den Fall nach Gottes gerechtem Gerichte
zur Strafe der Menschen (per lapsum justo Dei judicio in
poenam hominum) die anerschaffene oder ursprüngliche Ge-
rechtigkeit verloren sei. Und selbst einer der spätesten Dog-
matiker unserer Kirche Baier kehrt wieder in Beziehung
auf das in Rede stehende Problem auf den Standpunkt der
ἐποχή zurück, den die Bekenntnißschriften einnehmen, wenn
er Comp. th. posit. P. II. c. 2. §. 8, e. sagt: Ut autem
subtilius disputetur, quomodo Deus lapsum protoplastorum

orum, nondum existentibus, ita imputare po-
pterea etiam ipsos justitia originali desti-
res nasci oporteret? non opus est, nec
Sufficit enim τὸ ὅτι esse revelatum:
etur.

uhte also in ihrem Bekenntnisse bei dem
der Erbsünde. Sie will die Thatsache des
dam herstammenden erbsündlichen Verderbens, welches
m gerechten Gerichte Gottes unterliegt, auf Grund des
Schriftzeugnisses und des durch dasselbe geschärften Ge-
wissenszeugnisses anerkannt wissen, selbst wenn sie dem mensch-
lichen Verstande unerklärlich bleibt. Denn auch die Lehre
von der Erbsünde ist Glaubensartikel. Die unläugbare That-
sache um ihrer Unbegreiflichkeit willen entweder direct oder
indirect durch Umdeutung leugnen, heißt nichts Anderes
als dem Principe des Rationalismus entweder in bewußter
und consequenter, oder in unbewußter und inconsequenter
Weise huldigen oder anheimfallen. In der mysteriösen That-
sache der Erbsünde ist der theologischen Wissenschaft ein
Problem gestellt, an dem sie ihre Kräfte versuchen mag.
Sucht sie es aufzuheben, statt es aufzuhellen, so erweiset sie
damit nur ihre Ohnmacht. Wem die Thatsache, um die
es sich handelt, unerschütterlich feststeht, dem imponirt nicht
mehr der kecke Apriorismus der ψευδώνυμος γνῶσις, welche
zu beweisen sucht, daß das nicht sein könne, was doch wirk-
lich ist, weil sie sein Sosein nicht zu begreifen vermag. Die
Kirche hat die Quelle dieses Verfahrens stets im Unglauben
gefunden, die Theologie hat es aber auch der Unwissen-
schaftlichkeit zu zeihen. Denn es ist nicht Wissenschaftlich-

keit, sondern Unwissenschaftlichkeit, das Factum zu negiren, welches man nicht zu erklären vermag. Es geschieht dies eben nach dem Grundsatze: Si fecisti, nega. Man läugnet das Verbrechen der Sünde, dessen man doch schuldig ist, und handelt nach der Fuchsmoral in der Fabel, welche anleitet, das Mysterium zu verachten und zu verspotten, welches man nicht erreichen kann, weil es dem kurzbeinigen Verstande zu hoch hängt. Wie viel wissenschaftlicher war doch das Verfahren jener tiefen Forscher, welche von Augustin bis Quenstedt das Senkblei ihrer Forschung in die Tiefe des Abgrundes menschlicher Sündhaftigkeit gesenkt und seinen Grund zu ergründen gestrebt haben. Haben sie auch nicht alle Dunkelheiten der Tiefe durchleuchtet, so haben sie doch das unergründliche μυςήριον der allgemeinen menschheitlichen ἀνομία unserem ahnenden Verständnisse näher gerückt und den Weg bezeichnet, auf welchem allein, wenn auch nicht eine vollkommene, doch eine fortschreitende Lösung des Problemes gefunden werden kann. Wir haben hier aber nicht den ganzen dogmengeschichtlichen Verlauf, sondern nur das Resultat zu charakterisiren, welches die rechtgläubigen Lehrer unserer Kirche in folgerichtiger Entwickelung der in dem kirchlichen Bekenntnisse enthaltenen Lehrkeime zu Tage gefördert haben.

Auch hier nun finden wir zunächst wieder zwei entgegengesetzte Anschauungsweisen, welche die organisch geeinten Wahrheitsmomente auseinander reißen und einander gegenüberstellen, und darum in dieser einseitigen Firirung und Ausschließlichkeit dem Irrthum verfallen. Nach der einen Betrachtungsweise soll keine unmittelbare Zurechnung der

Uebertretung Adams statt gefunden haben, sondern das von Adam her übererbte sündliche Verderben wird als die alleinige und ausreichende Basis der Schuld- und Strafbarkeit des Menschengeschlechtes betrachtet. Diese nur durch die angeborene Sündhaftigkeit vermittelte Zurechnung wird imputatio peccati Adamitici mediata genannt. Diese Auffassung des Sachverhältnisses wurde in der reformirten Kirche besonders durch Josua Placäus vertreten, dagegen von den orthodoxen reformirten Theologen eifrig bekämpft. *) Sie verzichtet gänzlich auf den Versuch der Erklärung des in Rede stehenden Factums, so wie der Rechtfertigung der göttlichen Gerechtigkeit in Beziehung auf dasselbe. Dies

---

*) Vgl. den gegen diese Lehre gerichteten Canon XII. der Formula Consensus Helvetica: Non possumus proin, salva coelesti veritate, assensum praebere iis, qui Adamum posteros suos ex instituto Dei repraesentasse ac proinde ejus peccatum posteris ejus ἀμέσως imputari negant, et sub imputationis mediatae et consequentis nomine, non imputationem duntaxat primi peccati tollunt, sed haereditariae etiam corruptionis assertionem gravi periculo objiciunt. Näheres über die Lehre des Josua la Place, eines Collegen des Moses Amyraut und Louis Cappel an der Schule von Saumür († 1655) s. bei Walch, Einl. in die Religionsstreit. außerhalb der luth. Kirche Th. III, S. 890 ff., der den Streit mit Josua Placäus wohl zu oberflächlich als bloße Logomachie bezeichnet, Schweizer, Die reformirten Centraldogmen, Bd. II. S. 319, Gaß, Geschichte der protestant. Dogmatik, Bd. II. S. 347. Auch einige Arminianer, wie Episcopius, und einige spätere lutherische Theologen, wie Pfaff und Mosheim, sind den einseitigen Vertretern der imputatio mediata beizuzählen.

wäre an sich noch nicht absolut verwerflich. Das Fehlerhafte der Theorie liegt aber auch nicht in ihrer Position, sondern in ihrer Negation und in der Exclusivität, in der sie sich ihrem Gegensatze, nämlich der Lehre von der imputatio peccati Adamitici immediata, gegenüber geltend macht, und nur an dem post Adamum festhält, dahingegen das propter inobedientiam Adae verwirft. Allerdings ist die ausschließliche Hervorhebung des letzteren praktisch gefährlicher und verderblicher zu nennen, als die einseitige Betonung des ersteren, wiewohl doch auch diese, wie Thomasius a. a. O. S. 342 richtig bemerkt, uns in Gefahr bringt, die Schuld der Erbsünde läugnen zu müßen, weil doch die Einzelnen als solche ihre angeborene Sündhaftigkeit nicht selbst verursacht haben.

Jenes entgegengesetzte Extrem, oder die ausschließliche Hervorhebung der imputatio peccati Adamitici immediata, ward von einigen namhaften katholischen Theologen, namentlich dem Catharinus und Pighius vertreten. Es besteht darin, daß der Uebergang des sündhaften Verderbens auf die einzelnen Individuen geläugnet, dahingegen die unvermittelte Uebertragung der Schuld, welche Adam durch seine persönliche Uebertretung des göttlichen Gebotes contrahirt hat, auf seine von eigenem sündlichen Naturverderben freien Nachkommen behauptet wird. *) Bellarmin bezeichnet

*) Diese Ansicht war schon in der Schule des Occam herrschend. Auch sie läuft im letzten Grunde, wie Jul. Müller a. a. O. S. 453 scharfsinnig nachgewiesen hat, auch die Lehre des Thomas von Aquino hinaus, welcher selbst unter den

zwar diese Ansicht als die Lehre nur quorumdam doctorum catholicorum, doch nennt er sie nicht gradezu falsch, sondern nur eine sententia minus recta. Indeß nicht nur hat nach

---

lutherischen Theologen Georg Calixt huldigte. (Vgl. jedoch die besseren Aeußerungen desselben bei A. Hahn Glaubensl. 2. Aufl. II. S. 92). Denn wenn auch Thomas wenigstens als negative Basis der Zurechnung des Sündenfalles den Mangel der ursprünglichen Gerechtigkeit bestehen läßt, so ist doch diese ursprüngliche Gerechtigkeit nur donum superadditum, also nichts zur menschlichen Natur selber Gehöriges, weßhalb auch ihr Mangel keine sündliche Verderbniß, auf welche die Zurechnung sich beziehen könnte, involvirt. Schon die Bekenntnißschriften unserer Kirche bekämpfen diese einseitige scholastische Imputationstheorie. So sagt die Apologie Art. II.: Quidam enim disputant, peccatum originis non esse aliquod in natura hominis vitium seu corruptionem, sed tantum servitutem seu conditionem mortalitatis, quam propagati ex Adam sustineant sine aliquo proprio vitio propter alienam culpam. Praeterea addunt neminem damnari morte aeterna propter peccatum originis, sicut ex ancilla servi nascuntur et hanc conditionem sine naturae vitiis, sed propter calamitatem matris sustinent. Nos ut hanc impiam opinionem significaremus nobis displicere, concupiscentiae mentionem fecimus, optimo animo morbos nominavimus et exposuimus, quod natura hominum corrupta et vitiosa nascatur. Kurz und bündig auch die Epitome der Concordienformel Art. I. Neg. I.: Rejicimus ergo et damnamus dogma illud, quo asseritur peccatum originale tantummodo reatum et debitum esse ex alieno delicto, absque ulla naturae nostrae corruptione, in nos derivatum. In der Sol. Decl. ed. Rech. p. 642 wird diese Ansicht zu den falsis opinionibus et dogmatis vanis veterum et recentiorum Pelagianorum gerechnet.

und Geiste Gottes erleuchtete Gewissen bezeichnet unzweifelhaft schon die unwillkührlich aus dem verderbten Naturgrunde des Menschen aufsteigenden bösen Neigungen,

---

§. 79. Anm. Indem nun der erste Mensch dem kosmischen Principe Eingang verstattete und zu einer Wirklichkeit verhalf, ist er demselben verfallen und der Universalmacht unterthan, die er in sich hat aufkommen lassen. Das, wozu der erste Adam sich durch einen freien Willensact machte, sind nunmehr alle seine Nachkommen von Natur. Jedes Individuum beginnt seitdem bei seiner Geburt eine abnorme Lebensentwickelung, deren allgemeines Kennzeichen der Zwiespalt ist zwischen Geist und Fleisch, a. a. O. §. 92. 93. Martensen unterscheidet sich, vgl. §. 93. Anm., von der Hegel'schen und Schleiermacher'schen Lehre von der Sünde nur darin, daß er in derselben zwar eine Beschreibung des erfahrungsmäßigen universellen Zwiespaltes zwischen Fleisch und Geist (d. i. Sinnlichkeit und Vernunft) erkennt, doch diesen Zustand nicht ursprünglich in der Welt, also nicht im letzten Grunde anerschaffen, sondern durch Einen Menschen in die Welt hineingekommen sein läßt. — Auch Ebrard, Christl. Dogmatik I. S. 473 behauptet, dafür mache die heil. Schrift nie den Einzelnen verantwortlich, daß er als ein Sünder geboren ist, d. h. daß er in der Knechtung unter die Sünde geboren sei, dagegen dafür, daß einer bis zu dem und dem bestimmten Grade in die Knechtschaft in der Sünde gerathen ist, mache die Schrift ihn verantwortlich. Es werde also eine trotz jener ersteren Knechtschaft immer noch im Einzelnen bestehende reale Willensfreiheit vorausgesetzt. Dabei unterscheidet er Verantwortlichkeit oder subjective Schuld und objective Schuld, vgl. S. 476. Dieser unterliege der Mensch allerdings schon um der Erbsünde willen, jene aber ziehe er sich nur durch die mit Freiheit begangene Thatsünde zu. In letzterer Hinsicht stimmt also auch Ebrard

Gedanken und Willensbewegungen als strafbare Abweichung und Widerspenstigkeit gegen die geistliche Beschaffenheit des göttlichen Gesetzes. Sind sie aber unwillkürliche Erzeugnisse,

---

der von uns bestrittenen Theorie zu; wenn er aber dennoch die Erbsünde als objective Schuld bezeichnet und dessen ungeachtet die Lehre von der imputatio peccati Adamitici immediata bestreitet, vgl. S. 516, so gestehen wir, daß wir mit diesem Ausdrucke „objective Schuld", die sich doch noch von bloßem ästhetischen Mißfallen auf Seiten Gottes und bloßem Unglücke auf Seiten des Menschen unterscheiden soll, keinen klaren Begriff zu verbinden vermögen. — Aehnlich der Anschauungsweise von Ebrard ist die von J. P. Lange, welche Positive Dogmatik S. 534 sich in den Worten zusammenfaßt: „Die Erbsünde ist vor allen Dingen und unbedingt eine Thatsache. Sodann zunächst ein abnormer Zustand, mißfällig für das Auge Gottes, ohne Rücksicht auf die Selbstbestimmung des Menschen. Eben darum aber auch ein Elend, ein Augenmerk der Barmherzigkeit Gottes, sofern der Mensch damit ringt. Sofern er aber in die Erbsünde mit seiner Selbstbestimmung eingeht, ist sie seine individuelle Schuld. In ihrer Gesammtheit ist sie über ihn ein Erbfluch, der in einen Erbsegen verwandelt wird, wenn er sich erlösen läßt; dann aber, wenn er sich mit ihm identificirt, seine Verdammlichkeit entfaltet zur Verdammniß." Auf die strenge Unterscheidung zwischen der Verdammlichkeit und der Verdammniß legt Lange, vgl. S. 537, im Gegensatze zu der fanatischen kirchlichen Schultheologie das größte Gewicht. Wir haben also hier eine Verdammlichkeit ohne individuelle Schuld, einen abnormen Zustand, der Gott mißfällig und verdammlich ist, und doch, wenn dagegen reagirt wird, erbarmungswürdiges Elend ist, und nur erst in Folge beharrlicher Aneignung individuelle Schuld und Verdammniß begründet. Möchte unsere modern gläubige Theologie nur erst

so wird schon die Quelle derselben, eben der verderbte Naturgrund selber, dem göttlichen Zorngerichte unterstellt und mit Schuld belastet sein. Allerdings hat der Mensch noch die Fähigkeit, die Gliedmaßen seines Leibes zu beherrschen, daß sie nicht in den Dienst jener bösen Neigungen, Gedanken und Willensbewegungen treten, er kann somit die äußere That der Uebertretung verhindern und die der bösen Neigung entgegengesetzte, dem Gewissensgesetze conforme That vollbringen, sein persönlicher Einzelwille kann dem Naturwillen mit allen seinen grundverkehrten innerlichen Bewegungen einen Damm entgegenbauen und seinem Ausbruche Schranken setzen. Der Mensch hat noch, wie die evangelische Kirche es ausdrückt, trotzdem daß er das liberum arbitrium in rebus spiritualibus verloren hat, das liberum arbitrium in rebus civilibus. Wo aber der Damm von der Sündenthat durchbrochen und überfluthet wird, da fin-

---

wieder von den alten Fanatikern Klarheit und Schärfe der Begriffsbestimmung und Präcision des Ausdruckes lernen, so wäre für die gegenseitige Verständigung schon viel gewonnen. Einem nüchternen Menschen, der es nicht liebt, in dieser geistreichen Begriffsschwebe fortwährend um sein verständiges Denken geprellt zu werden, kann man es nicht verdenken, wenn er schon um deswillen kopfüber aus dieser modernen Begriffsschaukel springt, selbst auf die Gefahr hin, den alten Fanatikern in die Arme zu fallen. Gegen die von uns bestrittene Anschauungsweise vgl. übrigens auch Jul. Müller a. a. O. S. 436 ff., dessen Schrift der neueren Theologie gegenüber sich durch die entschiedene Anerkennung der Schuld- und Strafbarkeit des angeborenen Sündenverderbens auszeichnet, so wie Thomasius a. a. O. S. 290 ff.

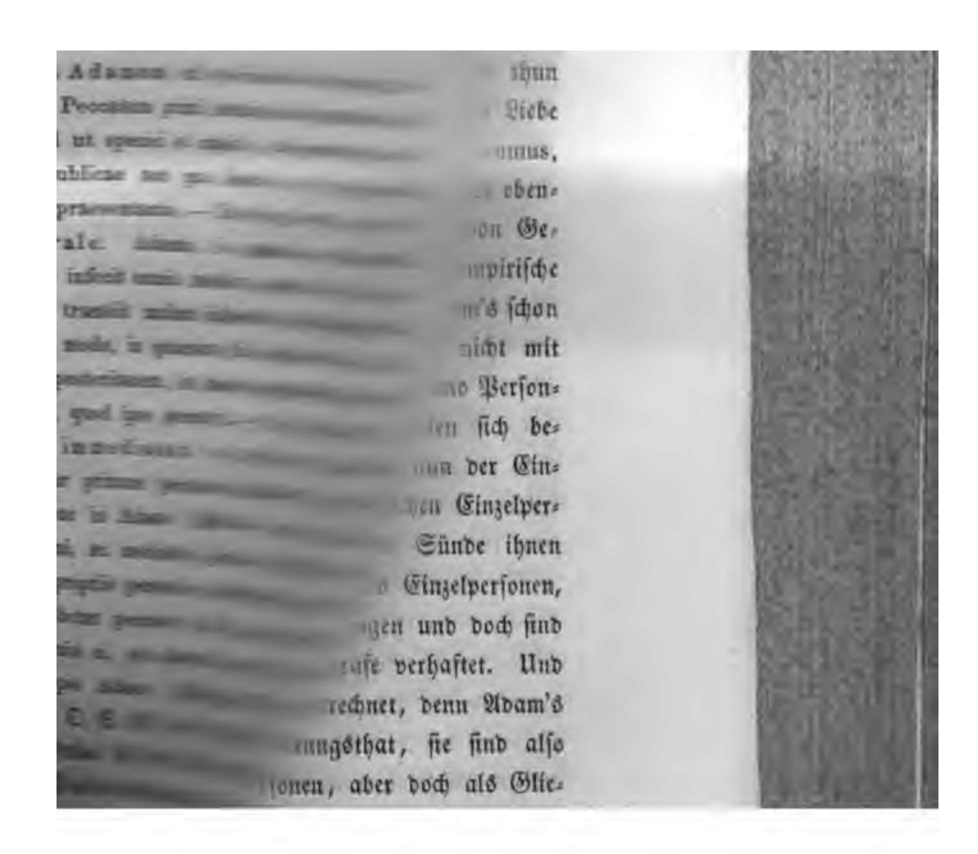
entgegengesetzt wird. Sie vermieden deßhalb diesen Fehler der einseitigen Ausschließlichkeit und suchten beide Anschauungsweisen mit einander zu verknüpfen. Am deutlichsten und bestimmtesten geschieht dieß von Quenstedt. Er betrachtet Adam einmal als das natürliche Haupt (caput naturale) des Menschengeschlechtes, und als solches ist er die Wurzel, aus welcher der ganze Menschheitsbaum hervorgewachsen ist, (er ist radix et spirs, principium naturale et seminale totius generis humani), so daß also der Baum mit seinen Zweigen, Blättern, Blüthen und Früchten die Eigenthümlichkeit der Wurzel an sich trägt. Dann aber ist ihm Adam auch das moralische Haupt (caput morale) oder der Repräsentant der ganzen menschlichen Gattung (das principium repraesentativum, in quo et conservarentur et perderentur concessa dona et privilegia). Insofern nun Adam das caput naturale ist, hat sich das sündhafte Verderben auf alle seine Nachkommen fortgepflanzt, und um dieses Verderbens willen sind auch sie schuldig vor Gott. Dieß wäre die imputatio peccati Adamitici mediata. Insofern aber Adam das caput morale ist, findet die imputatio peccati Adamitici immediata statt, da, was das Haupt einer Gemeinschaft verübt, als That der Gesammtheit betrachtet und ihr zugerechnet wird. Zunächst nun scheinen diese beiden Momente nur äußerlich und mechanisch neben einander gestellt, doch fehlt bei Quenstedt nicht das organisch verknüpfende Mittelglied. Wie nämlich das ganze Menschengeschlecht von Adam herstammt, so war es auch ursprünglich schon in ihm gesetzt, und hat demnach schon in ihm die That des Abfalles begangen, entsprechend dem

Augustinischen omnes ille unus fuimus und in quo omnes peccaverunt. In gleichem Sinne sagt auch Quenstedt: Voluntas Adami censebatur nostra; nam primus homo omnium posterorum voluntates in sua quasi voluntate locatas habuit. Dieser Satz ist eigentlich an die Spitze zu stellen, indem die beiden anderen von selbst aus ihm abfolgen. Denn ist in Adam schon die ganze Gattung ursprünglich gesetzt, so folgt, daß er nicht etwa der nur beliebig und willführlich von Gott erwählte Repräsentant des Geschlechtes war, wie einige Föderaltheologen die Sache anschauten, zu welcher Repräsentation dann doch mindestens eine Zustimmung oder directe Beauftragung der repräsentirten Individuen erforderlich gewesen wäre: vielmehr ist er dann der naturgemäße und rechtmäßige Vertreter seines Geschlechtes. Daraus folgt dann ebensowohl, daß den nachgeborenen adamitischen Individuen die That Adams mit Recht unmittelbar zugerechnet wird, weil es eben nicht nur eine individuelle Einzelthat, sondern zugleich eine gattungsmäßige Gesammtthat war, als auch daß das durch die That der Uebertretung Adams begründete Gattungsverderben bei der Geburt aller seiner Nachkommen zur Erscheinung kömmt, und somit auch von einer mittelbaren d. i. von einer durch das angeborene Naturverderben vermittelten Zurechnung der Sünde Adams die Rede sein kann. *)

*) Die einschlagenden Stellen finden sich bei Quenstedt th. did. pol. de peccato Sect. I. Θέσ. XIV. XIX. XX. — Sect. II. Quaest. VII.: An peccatum Adamiticum vere meritoque toti humano genere a Deo imputetur? Es heißt daselbst zum Schlusse: Disting. inter Adamum ut quoddam

Wir werden daher zwischen Gattungswille und Personwille unterscheiden können, doch so, daß der Gattungswille nicht an und für sich selber und unmittelbar auftritt, son-

individuum et Adamum, ut speciem sive caput generis humani. Peccatum primi hominis non imputatur nobis ut individui, sed ut speciei et capitis, uti peccatum Consulis imputatur Reipublicae non qua hominis, sed qua Consulis Rempublicam repraesentantis. — Disting. inter caput naturale et morale. Adamus, in quantum caput naturale generis humani, infecit omnia membra, atque ita ab ipso per propagationem transiit malum inhaerens in totam posteritatem; Posteriori modo, in quantum fuit caput morale, repraesentans totam posteritatem, in tantum imputatione derivatum est in posteros, quod ipse peccavit. — Disting. inter imputationem immediatam et mediatam. Immediate nobis imputatur primum peccatum Adamiticum, in quantum exstitimus adhuc in Adamo. Mediate vero nobis imputatur peccatum Adami, sc. mediante peccato Originali inhaerente, in quantum in propriis personis et individualiter consideramur. Nemo enim habetur peccator a Deo, nemini imputatur ille primus actus, nisi ei, qui descendit peccato Originali contaminatus ab ipso Adamo. Richtig bemerkt übrigens Jul. Müller a. a. O. S. 458, daß das Zurücktreten der unmittelbaren Imputation bei den ältesten lutherischen Dogmatikern, Chemnitz, Hutter und auch noch bei Gerhard sich aus dem Gegensatze gegen das Extrem der katholischen Lehrart erkläre. Dieselbe Erscheinung finden wir ja auch schon in den Bekenntnißschriften unserer Kirche selber. Später, als die Socinianische und Arminianische Verneinung aller Zurechnung des Sündenfalles um sich griff, änderte sich allerdings die Stellung der Gegensätze. Indeß sagt doch auch schon Joh. Gerhard loc. X. de pecc. Orig. C. III. §. L.: Ut parentibus possessionem



ihun
Liebe
omnus,
eben=
on Ge=
mpirische
m's schon
nicht mit
no Person=
len sich be=
nun der Ein=
hen Einzelper=
Sünde ihnen
Einzelpersonen,
ngen und doch sind
rafe verhaftet. Und
rechnet, denn Adam's
ungsthat, sie sind also
sonen, aber doch als Glie=

dern nur in der Ausprägung, Form und Gestalt des Personwillens erscheint und sich wirksam erweist. So hat denn schon ursprünglich der allgemeine Gattungswille durch den individuellen Personwillen Adams die That des Abfalles vollbracht und dadurch die Bestimmtheit der Abkehr von Gott und der selbstischen Zukehr zu sich selber genommen, welche nunmehr in seiner fortgehenden Fortzeugung und Auseinanderlegung in die Personwillen der nachgeborenen Individuen sich darstellt.*) Das ursprüngliche Naturver-

feudi amittentibus etiam filii masculi eam amittunt, quia parentes non tantum pro se, sed etiam pro filiis eam acceperunt: ita primi parentes ad imaginem Dei creati, dona illa Dei benignitate sibi concessa pro se et posteris instar depositi fideliter custodienda acceperant, ideo etiam ea non sibi tantum, sed toti stirpi ex se genitae peccando perdiderunt. §. LII.: Adam non ut privatus homo, sed ut caput totius generis humani peccavit. — Nos qui in lumbis Adae peccantis delituimus in et cum ipso non modo corrupti, sed et rei irae Dei facti sumus. Vgl. auch Calov Syst. theol. Vol. V. p. 126. 156 seqq. Hollaz Exam. P. II. p. 103 und noch Buddeus Instit. th. dogm. L. III., c. I. §. 16. c. II. §. 24.

*) Es widerspricht dies nicht dem, was wir früher von dem in rebus civilibus freien persönlichen Einzelwillen im Gegensatz zu dem in rebus spiritualibus geknechteten Naturwillen bemerkt haben. Es giebt nicht etwa zwei Willen in einem menschlichen Individuum: sondern der eine und selbige Wille ist gebunden in der einen, frei in der anderen Beziehung. Der selbstsüchtige Wille kann seiner Selbstsucht folgen oder widerstehen in Hinsicht auf die That; er vermag nicht die Selbstsucht zu überwinden, wohl aber die Aeußerung der Selbstsucht zu beschränken. Insofern er jenes nicht kann, ist er böser

derben jedes Adamssohnes ist eben deßhalb nicht etwa eine widerwillige, zwangsweise ihm von außen angethane, sondern eine freiwillige Bestimmtheit, wie es eigentlich auch in der Natur jeder Willensbestimmtheit liegt. Knechtschaft und Freiheit sind hier eins. Weil ich die Sünde thun muß, bin ich ihr Knecht, weil ich sie mit Lust und Liebe thue, bin ich ihr williger Knecht. Non inviti tales sumus, sagt Augustin. Und eben darin, daß ich die Sünde ebensowohl thun muß, als thun will, oder daß ich von Geburt an williger Knecht der Sünde bin, liegt der empirische Beweis, daß ich bei der Urthat des Abfalles Adam's schon ursprünglich mitbetheiligt war, selbstverständlich nicht mit diesem meinem bestimmten individuellen Einzel- und Personwillen, aber doch mit dem in diesem Einzelwillen sich besondert habenden Gattungswillen. Insofern nun der Einzelperson Adam's die nachgeborenen menschlichen Einzelpersonen gegenübergestellt werden, wird seine Sünde ihnen unmittelbar zugerechnet; denn nicht sie als Einzelpersonen, sondern er als Einzelperson hat sie begangen und doch sind sie, wie er, dafür schuldig und der Strafe verhaftet. Und zwar wird sie ihnen mit Recht zugerechnet, denn Adam's Personenthat ist ursprüngliche Gattungsthat, sie sind also daran, zwar nicht als Einzelpersonen, aber doch als Glieder der Gattung, nicht in persönlicher, sondern in gattungsmäßiger Weise mitbetheiligt. Der Gattungsabfall hat sich

Naturwille oder zum verderbten Personwillen ausgeprägter verderbter Gattungswille; insofern er dieses kann, ist er freier persönlicher Einzelwille.

durch die Person Adam's ursprünglich vermittelt. Darum sind nun auch alle nachgeborenen Individuen in ihrem Personwillen von Geburt an gottwidrig bestimmt, und insofern dieses strafbare Naturverderben von der Sündenthat Adam's herstammt, findet eine mittelbare Zurechnung der Sünde Adam's statt. Wenn also in der unmittelbaren Zurechnung mehr die persönliche Selbstheit der Nachkommen Adam's in Betracht gezogen wird, so in der mittelbaren Zurechnung mehr die unselbstständige Gattungsmäßigkeit, und doch erscheint im ersten Falle die persönliche Selbstheit durch die Gattungszugehörigkeit vermittelt, und im letzten Falle die Gattungszugehörigkeit die persönliche Selbstheit vermittelnd. Gehen wir also von der Thatsache des angeborenen schuldbaren Verderbens aus, so wird dasselbe nothwendig von dem Abfalle des Stammvaters des Menschengeschlechtes hergeleitet werden müssen, und die Gerechtigkeit Gottes, welche dem vom Zeugnisse des Wortes Gottes durchleuchteten Gewissen offenbar und an sich gewiß ist, wird sich dann nur durch immer tiefere und eindringendere anthropologische und psychologische Erforschung und Ergründung des mysteriösen Zusammenhanges der Individuen mit der Gattung und der Gattung mit dem Urindividuum vor dem theologischen Denken zu rechtfertigen vermögen. Freilich wird auch hier nur ein Fortschritt der Erkenntniß, kein absolutes Begreifen erzielt werden können; unser Wissen wird sich auch an diesem Punkte als Stückwerk ausweisen, und troß alles annähernden Verständnisses wird nicht nur das Mysterium der Erlösung, sondern auch das Mysterium der Sünde Mysterium bleiben.

Um uns nun desto mehr dessen zu vergewissern, daß die kirchlichen Lehrer den richtigen Weg zur Erklärung der Erbsünde eingeschlagen haben, bleibt uns noch übrig, auch auf andere Versuche, welche zur Lösung des vorliegenden Problemes gemacht worden sind, näher einzugehen. Die Schwierigkeit besteht, um es noch einmal bestimmt auszusprechen, darin, daß das Menschengeschlecht mit einem sündhaften Naturverderben behaftet ist, in welches das einzelne Individuum sich hineingeboren findet, und wodurch es dennoch, obgleich es dasselbe nicht während seines empirischen Zeitlebens selbstständig und selbstbewußt erzeugt hat, vor dem göttlichen Forum verantwortlich und schuldig erfunden wird. Den scheinbaren Widerspruch dieser Thatsache mit der göttlichen Gerechtigkeit suchten nun einige Supranaturalisten (vgl. Reusch Introd. in theol. revelatam §. 333) durch die sog. imputatio metaphysica oder durch die Behauptung zu heben, daß auch jedes andere menschliche Individuum in Adam's Stelle den Abfall begangen haben würde, und da Gott dies kraft seiner scientia media vorausgesehen habe, so sei es nicht ungerecht, wenn er Allen die wirkliche Uebertretung Adams ebenso zurechne, als ob sie sie faktisch selbst begangen hätten. Seiler wollte sogar noch eine besondere Milde Gottes darin erkennen, daß er gerade Adam zum Stammvater des Geschlechtes gesetzt habe, weil jeder andere Mensch noch größere Uebel als Adam über seine Nachkommen gebracht haben würde. Mit Recht behauptet Jul. Müller a. a. O. S. 465 gegen dieses willkürliche und unhaltbare Räsonnement, Gott hätte dann ebenso gut unbeschadet seiner Gerechtigkeit die Menschen un-

mittelbar, die Einen in die Seligkeit, die Anderen in die Verdammniß hineinschaffen können, weil er vorausgesehen, daß, im Fall er ihrem Willen die Selbstentscheidung zwischen dem Guten und dem Bösen überlassen hätte, die Einen der Seligkeit, die Anderen der Verdammniß sich würdig gemacht haben würden. Es bleibt hier im Grunde nur die Alternative, entweder an der menschlichen Freiheit festzuhalten, dann aber die Behauptung aufzugeben, daß jedes menschliche Individuum an Adams Stelle gefallen sein würde, oder die Nothwendigkeit des Sündenfalles zu behaupten, dann aber die göttliche Zurechnung aufzugeben. Den letzteren Weg hat Schleiermacher eingeschlagen, welcher gleichfalls (Glaubenslehre §. 72, 6) annimmt, daß jegliches menschliche Individuum, welches das Loos getroffen hätte, das erste zu sein, die Sünde ebenfalls begangen haben würde. Dieß ruht bei ihm auf der pantheisirenden Annahme einer der menschlichen Natur an sich anhaftenden Ursündlichkeit, welche mit Nothwendigkeit die wirkliche Sünde erzeugt, wobei dann allerdings der Schuldbegriff geopfert wird. Einen neuen Weg, die obwaltende Schwierigkeit zu lösen, hat bekanntlich Jul. Müller betreten.*) Er sucht die unläugbare Thatsache einer angeborenen Schuld mit der Behauptung, daß Schuld nothwendig durch persönliche Selbstentscheidung bedingt sei, durch die Annahme einer außerzeitlichen Existenzweise der geschaffenen Persönlichkeit zu

*) Vgl. Julius Müller, Die christliche Lehre von der Sünde, 3. Ausg. Bd. II. Viertes Buch, Viertes Capitel. „Der Ursprung der angeborenen Sünde." S. 495—561.

vermitteln und auszugleichen, in welchem außerzeitlichen Urstande jedes einzelne menschliche Individuum selber seinen Willen abgewandt habe von dem göttlichen Lichte zur Finsterniß der in sich selbst versunkenen Selbstheit. Mit dieser Anerkennung eines dem individuellen Zeitleben vorangehenden gemeinsamen und doch für Alle persönlich freien Urfalles scheint nun wie mit einem Zauberschlage der Schleier des Mysteriums gelüftet, das Räthsel gelöst zu sein: denn hat jede Person für sich die That des Abfalles vollbracht, so ist unser Sündigsein von Natur vom Momente unseres Uebergegangenseins in dieses empirische Zeitleben an nur Folge jener ursprünglichen außerzeitlichen Willensbestimmung, so daß uns mit Recht die Schuld dieses selbstbewirkten Sündigseins zugerechnet wird. Denn nunmehr hafte an uns Allen von Anfang an eine aus Selbstverkehrung entsprungene Störung des Willens als beharrende Beschaffenheit, als ein habituelles Sündigsein, welches als Urschuld und Prinzip aller weiteren Verschuldung nichts Anderes sei und nichts Anderes sein könne, als unser zeitloses Thun. Vgl. a. a. O. S. 495 ff. — Diese Müller'sche Theorie, so neu sie auch klingen mag, bewährt doch im Grunde nur das Wort des Predigers (1, 9), daß nichts Neues unter der Sonne geschehe. Denn schon in der platonisch-philonisch-origenistischen Lehre, desgleichen bei Rabbinen und Kabbalisten, finden wir die ähnliche Vorstellung von einer vor- und außerzeitlichen Existenz einer jeden Seele, welche erst durch die Abkehr von Gott und als Strafe für dieselbe aus jenem höheren Zustande verstoßen und in diese endliche, irdische Welt des Elendes hineingeboren sei. Auch

die Kantische Lehre von dem radikalen Bösen, welches nicht in dieser empirischen, sondern in der rein intelligibeln Seinssphäre entstanden sein soll, hat sichtliche Berührungspunkte mit der in Rede stehenden Theorie.*) Trotz dieser Verwandtschaft finden sich aber auch nicht unbedeutende Unterschiede. Einmal will Müller an der theistischen Anschauungsweise festhalten im Gegensatze zu der pantheisirenden Lehre von dem Ursprunge der Seelen durch Emanation aus dem göttlichen Urgrunde; auch gibt er nicht zu, daß bei ursprünglicher Gleichheit der erschaffenen Geister alle individuellen Unterschiede erst in Folge der Sünde entstanden seien; wie er auch der Behauptung widerspricht, daß die Menschenseelen in diese empirische Erscheinungswelt nur zur Strafe ihres Abfalles verstoßen worden seien, oder daß diese Welt und dieser irdische Leib ein aus der dem Göttlichen entgegengesetzten Materie gebildeter Kerker der Seelen sei. Vielmehr habe es auch abgesehen von dem Urfalle in der ursprünglichen gottgesetzten Idee des Menschen gelegen, geistig-leibliche Persönlichkeit zu sein und sich als solche zu entwickeln, weßhalb der Mensch, auch wenn er nicht gefallen wäre, zur physisch-psychischen Vollendung seines Wesens in eine materielle Welt hineinversetzt worden wäre, wie denn überhaupt die ursprüngliche, rein intelligible Wesenheit des Menschen keineswegs an sich und metaphysisch betrachtet

*) Aehnliche Anschauungen von der angeborenen Sündhaftigkeit als Folge eines intelligibeln mystischen Acts finden sich auch bei Schelling in seiner Abhandlung über die menschliche Freiheit und bei Steffens in seiner Religionsphilosophie.

den höheren Stand absoluter Vollkommenheit und Vollendung, vielmehr den niederen Stand relativer Unvollkommenheit und Unvollendetheit bezeichne. Darum setzt Müller, trotzdem daß der Mensch in seinem außerzeitlichen Urfalle sich gegen Gott entschieden habe, dennoch eine reine irdische oder paradiesische Zuständlichkeit an den zeitlichen Anfang des Menschengeschlechtes. In der Leiblichkeit des erstgeschaffenen Menschen habe eine Harmonie der sinnlichen Triebe (aequale temperamentum qualitatum corporis) und dem entsprechend eine Freiheit vom Gesetze des leiblichen Todes stattgefunden. Der ursprüngliche Abfall der Seele von Gott in ihrem vorirdischen Stadium sei in dem in diese irdische Welt hineingeschaffenen Adam zunächst noch latent gewesen, und erst später habe er den Akt der Uebertretung des göttlichen Gebotes begangen, von welchem die Genesis berichtet. Ueberdieß sei auch jener außerzeitliche Urfall nicht als ein totaler zu betrachten, vielmehr sei noch eine relative Bindung des Menschen an Gott durch das Gewissensgesetz zurückgeblieben, und unser Wille sei von Natur nur ein in sich gebrochener, mit sich selbst entzweiter. So konnte Adam sich in seinen Handlungen den göttlichen Geboten gemäß verhalten, und so lange sein Wille, wiewohl die Entzweiung schon heimlich in sich tragend, in seiner bewußten Richtung dem Ausdruck seiner Wahrheit im Gesetze Gottes anhing und dem damit verbundenen Impulse folgte, konnten die Kräfte und Triebe des sinnlichen Lebens nur in dem bereitwilligen Gehorsam gegen jene Willensrichtung und in der ungestörten Harmonie unter einander

beharren, zu und in welcher sie ursprünglich von Gott geordnet waren. Erst als die verkehrte Willensrichtung, welche aller empirischen Entwicklung des Menschen vorangeht, aus ihrem Versteck hervorgebrochen und die That der Uebertretung vollbracht war, trat mit diesem zeitlichen Sündenfalle der Stammeltern eine Verderbniß ihres physisch-psychischen Lebens, eine Störung seiner ursprünglichen Harmonie ein, die sie dann durch die Zeugung auf ihre Nachkommen, diese wieder auf die ihrigen fortpflanzten. Dieses sich fortpflanzende physisch-psychische Verderben ist die eigentlich so zu nennende Erbsünde, während die angeborene geistige Abkehr des Menschen von Gott, welche wir Originalsünde im Unterschiede von der Erbsünde nennen könnten, Folge nicht des zeitlichen Falles Adams, sondern des außerzeitlichen Urfalles jedes menschlichen Individuums ist. Dasjenige, was in dem Menschen schon vom Momente seiner Geburt an Schuld begründet, ist demnach nicht die Erbsünde, sondern nur jene Originalsünde. Könnte Adam so vor den nachgeborenen Individuen ungerecht bevorzugt erscheinen, indem er ursprünglich noch in das harmonische Verhältniß zwischen sinnlicher Natur und Geist hineinversetzt war, während wir von Anfang unseres Daseins an unter die Bedingungen der nur durch Adams Schuld gestörten Naturbeschaffenheit gestellt sind, so ist die letztere doch der jenem Anfange vorangehenden Beschaffenheit unseres Willens vollkommen entsprechend, wie auch in dem vorliegenden Gedankenzusammenhange allerdings gesagt werden könne, daß jedes andere Individuum, da es außerzeitlich gefallen ist,

an Adams Stelle auch wie Adam gehandelt und somit jene Störung der ursprünglichen Harmonie selbst bewirkt haben würde, der es jetzt von Geburt an unterstellt ist.

Müller gesteht nun zu, daß seine Theorie nicht positiv in der heiligen Schrift enthalten sei, meint aber, daß sie nicht gegen die Schrift verstoße, vielmehr als esoterisches Theologumenon hinter ihr liege und den Schlüssel biete zur Erklärung der von ihr bezeugten Thatsachen. Doch scheitert diese Behauptung beispielsweise und namentlich an Röm. 5, 12 ff., wo der Apostel die gesammte Weltsünde, welche er in den vorigen Kapiteln geschildert hat, also gewiß nicht nur das physisch-psychische, sondern auch das geistige Verderben auf Adams Fall zurückführt. Auch verbietet die Gegenüberstellung von Christus und Adam die Sphäre des durch Adam eingeführten Verderbens enger zu begrenzen, als die Sphäre der durch Christum wiedergebrachten Gerechtigkeit. So gewiß der zweite Adam nicht nur das physisch-psychische, sondern vor allen Dingen das geistige Verderben aufgehoben hat, so gewiß hat der erste Adam nicht nur ersteres, sondern auch letzteres vermittelt.

Wie nicht gegen die Schrift, sondern nur hinter der Schrift, so meint Müller, sei sein Theologumenon auch nicht gegen das kirchliche Bekenntniß, sondern liege nur hinter demselben. Zwar die Concordienformel widerspreche seiner Theorie, aber die Augsburgische Confession sage glücklicherweise nur, daß das geistige Menschheitsverderben post lapsum Adae stattfinde. Müller nennt es sogar eine weise Enthaltsamkeit und eine glückliche Zurückhaltung, daß das post hier nicht zu einem propter gesteigert sei. Indeß daß

wenn irgendwo, so gewiß hier das post hoc ergo propter hoc Platz greift, ist nicht zu bezweifeln. Nicht nur gibt Müller zu, daß Melanchthon, wie sämmtliche Reformatoren und auch die späteren Dogmatiker, in seinen Privatschriften diese Ansicht vertritt, wodurch doch die allein richtige Interpretation des post hoc der Augustana gesichert ist, sondern es belegt auch der deutsche Text der Augustana dieses angeborene geistige Verderben ausdrücklich mit dem Namen der Erbsünde. Was aber übererbet ist, das ist eben nicht selbst erzeugt. Das propter inobedientiam Adae der Concordienformel ist also die einzig zulässige Auslegung des post lapsum Adae der Augustana, und wir sehen auch an diesem speziellen Beispiele, wie nothwendig und unentbehrlich die entwickeltere und bestimmtere Lehrform der Concordienformel als Schutzwehr gegen willkürliche und selbstbeliebige Deutung des genuinen Sinnes der Augustana ist.

Mit ebenso wenig Glück, wie Müller den Vorwurf der Schrift- und Bekenntnißwidrigkeit von seiner Lehre abzuwälzen vermag, kann er auch die Behauptung ihrer Unbrauchbarkeit für die kirchliche Praxis widerlegen. Er gibt sogar selbst zu, daß für den Volksunterricht kein Gebrauch von seinem esoterischen Theologumenon zu machen sei. Man habe da bei der Schilderung des angeborenen sündhaften Verderbens zu beruhen, und die Schuldbarkeit der Natursünde zu behaupten und zur Anerkennung zu bringen, diese Thatsache selbst aber als Mysterium zu behandeln. Indeß diese Grenzen werden unmöglich eingehalten werden können. Denn daß unser physisch-psychisches Verderben von Adam herzuleiten sei, ist ja auch nach Müller ausdrückliche Schrift-

lehre, wird also auch im Volksunterrichte nicht verschwiegen werden dürfen. Damit provocirt man aber von selbst die Frage nach dem Ursprunge des geistigen Verderbens, und weiset man dieselbe zurück, so hat man selber in bedenklicher Weise eine Neugierde erweckt, die man doch unbefriedigt läßt. Ja im Grunde hat man auf diese Weise wenigstens mittelbar und indirekt die in Rede stehende Theorie zum Dogma gestempelt. Denn sagt man, das leibliche Verderben stamme von Adam her, woher aber das geistige stamme, wisse man nicht: so ist damit zugleich gesagt, es stamme nicht von Adam her. Da nun ferner von jenem Standpunkte aus der praktisch wichtige Satz nicht wird verschwiegen werden dürfen, daß wir nur verantwortlich seien für das, was wir persönlich erzeugt haben, so ist darin eigentlich die Müller'sche Theorie auch schon positiv enthalten, und es wird sich nur fragen, ob die zu Unterrichtenden schon den Grad geistiger Bildung besitzen, um ihnen dieselbe als nothwendige Schlußfolgerung aus den ihnen mitgetheilten Voraussetzungen darzustellen.

Gehen wir nunmehr auf die dogmatische Critik des in Rede stehenden Theologumenon näher ein. Zunächst muß es sehr auffällig sein, daß wir von diesem außerzeitlichen Urfalle, der doch unsere eigene bewußt persönliche That war, schlechthin keine Erinnerung mehr haben. Wird erwiedert, der Urfall als eine außerzeitliche Begebenheit lasse sich nicht eigentlich als geschichtliches Factum fassen, und komme uns darum auch nicht in der Form eines einmaligen vorübergegangenen Aktes, sondern in der Form des ruhenden Seins zum Bewußtsein: so scheint uns diese Antwort eine contra-

dictio in adjecto zu enthalten.*) Denn ein freibewußter Akt, welcher eine Veränderung des Zustandes zur Folge hat, ist eben als solcher ein zeitlicher Akt und darum ein geschichtliches Factum, weil Veränderung und zeitliche Succession sich nicht von einander trennen lassen. Und auch abgesehen hiervon, wenn wir doch aus diesem Zeitleben übergehend in die Ewigkeit ein Bewußtsein von unserem früheren irdischen Zustande mit hinübernehmen, da wir ja als die, welche gekommen sind aus großer Trübsal und ihre Kleider gewaschen und helle gemacht haben im Blute des Lammes, in Ewigkeit Gott preisen werden für die That unserer Errettung: warum soll diese Continuität des Bewußtseins nicht auch umgekehrt für den Uebergang aus der Außerzeitlichkeit in die Zeitlichkeit gesetzt werden? Wollte man hiergegen auf die unläugbare Erfahrung sich berufen, daß wir auch während dieses Zeitlebens öfter das Bewußtsein früherer Vorgänge und Thaten verlieren: so findet ein solches Vergessen immer doch nur in einem geistig depotenzirten Zustande statt. Nun aber betrachtet Müller den Eintritt in dieses empirische Zeitleben nicht, wie Plato, als das Herabsteigen zu einem niederen, unvollkommeneren Strafzustande, sondern als das Aufsteigen zu einem höheren, voll-

*) Rothe, Theolog. Ethik II. S. 223 erklärt, daß ihm „jedes Denken bei dieser intelligibeln und transcendentalen Selbstentscheidung als schlechthin zeitloser That in einem schlechthin zeitlosen Urstande ausgegangen sei," und nennt dies „eine Zerhauung, nicht eine Lösung des alten Knotens." Ebenso urtheilen Hase, Evangel. Dogmatik §. 88. und A. Hahn, Lehrbuch des christlichen Glaubens. 2. Aufl. Th. II. S. 35.

kommeneren, der ursprünglichen Idee der Menschheit angemessenen Zustande. Wollte man aber umgekehrt daran erinnern, daß doch auch in einem unvollkommeneren Zustande begangene Thaten unserem Bewußtsein entschwänden, wie die Thaten der Kindheit oder die Vorgänge des Traumlebens, so reicht auch diese Analogie nicht aus, weil ja jener außerzeitliche Urstand nicht als Zustand der Bewußtlosigkeit oder des Schlafes gefaßt werden darf; sonst würde der in Rede stehenden Theorie die Spitze abgebrochen, weil auch ihr die Urthat des Abfalls, wenn sie uns mit Recht zugerechnet werden soll, gewiß mit vollem Bewußtsein vollzogen sein muß. Je bedeutsamer jener ursprüngliche, frei persönliche Akt ist, je entschiedener er auf unser ganzes Leben bis in die Gegenwart hinein eingewirkt hat, um so mehr müßten wir erwarten, daß wir uns seiner noch erinnerten, zumal da wir ja grade nach Müller dahin gedrängt werden, auf ihn zu reflektiren und ihn als geschehen vorauszusetzen, denn was wir mit vollem Bewußtsein begangen haben, dessen pflegen wir uns doch sonst bei anhaltendem Nachsinnen darüber zu entsinnen.

Müller unterscheidet ferner zwischen Originalsünde und Erbsünde, und beschränkt die Sphäre der letzteren auf das von Adam her sich forterbende physisch-psychische Verderben. Nunmehr muß aber zugestanden werden, daß diese sich forterbende sündhafte Anlage nicht blos leiblich-seelischer, sondern auch geistiger Natur ist, wie ja in gewissen Familien und und Stämmen nicht nur verkehrte sinnliche, sondern auch geistige Dispositionen, wie Neigung zum Hochmuth, zur Eitelkeit, zur Rachsucht, erblich sind. Diese unläugbare

dictio in adjecto zu enthalten.*) Denn ein freibewußter Akt, welcher eine Veränderung des Zustandes zur Folge hat, ist eben als solcher ein zeitlicher Akt und darum ein geschichtliches Factum, weil Veränderung und zeitliche Succession sich nicht von einander trennen lassen. Und auch abgesehen hiervon, wenn wir doch aus diesem Zeitleben übergehend in die Ewigkeit ein Bewußtsein von unserem früheren irdischen Zustande mit hinübernehmen, da wir ja als die, welche gekommen sind aus großer Trübsal und ihre Kleider gewaschen und helle gemacht haben im Blute des Lammes, in Ewigkeit Gott preisen werden für die That unserer Errettung: warum soll diese Continuität des Bewußtseins nicht auch umgekehrt für den Uebergang aus der Außerzeitlichkeit in die Zeitlichkeit gesetzt werden? Wollte man hiergegen auf die unläugbare Erfahrung sich berufen, daß wir auch während dieses Zeitlebens öfter das Bewußtsein früherer Vorgänge und Thaten verlieren: so findet ein solches Vergessen immer doch nur in einem geistig depotenzirten Zustande statt. Nun aber betrachtet Müller den Eintritt in dieses empirische Zeitleben nicht, wie Plato, als das Herabsteigen zu einem niederen, unvollkommeneren Strafzustande, sondern als das Aufsteigen zu einem höheren, voll-

---

*) Rothe, Theolog. Ethik II. S. 223 erklärt, daß ihm „jedes Denken bei dieser intelligibeln und transcendentalen Selbstentscheidung als schlechthin zeitloser That in einem schlechthin zeitlosen Urstande ausgegangen sei," und nennt dies „eine Zerhauung, nicht eine Lösung des alten Knotens." Ebenso urtheilen Hase, Evangel. Dogmatik §. 88. und A. Hahn, Lehrbuch des christlichen Glaubens. 2. Aufl. Th. II. S. 35.

zu der wir hier gelegentlich übergeleitet werden, drei Theorien aufgestellt worden, der Präexistentianismus, der Creatianismus und der Traducianismus. Der Präexistentianismus wird von unserer Anschauungsweise aus, wie wir schon gesehen haben und noch weiter sehen werden, ausgeschlossen bleiben müßen. Nach dem Creatianismus nun soll Gott bei der leiblichen Zeugung jedes Individuums die höhere Seele schaffen, und mit dem Produkte jener Zeugung, sei es im Momente der Zeugung selbst oder in irgend einem nachfolgenden Momente der Fötusentwickelung im Uterus verbinden. Der Creatianismus läugnet die Fortzeugung der höheren Seele oder geistigen Persönlichkeit des Menschen, denkt dieselbe vielmehr als unmittelbares Produkt der schöpferischen Allmacht, und geht nur darin vom reineren, nicht pantheistischen und emanatistischen, sondern theistischen und creatianischen Präexistentianismus ab, daß er nicht, wie dieser, alle Seelen in einem vor- und außerzeitlichen Urstande von Gott gesetzt denkt, sondern die einzelnen Seelen successive bei der jedesmaligen physisch-psychischen Zeugung des menschlichen Individuums geschaffen werden läßt. Es ist nun leicht ersichtlich, daß die creatianische Anschauungsweise da nahe liegend ist, wo kein geistiges Naturverderben anerkannt wird, sondern nur die Forterbung einer gewissen Zerrüttung der leiblichen Triebe, während das höhere Erkenntniß- und Willensvermögen noch in sich rein und unversehrt gedacht wird. Es ist demnach nicht als zufällig zu betrachten, daß die meisten mittelalterlichen Scholastiker, so wie die meisten nachtridentinischen katholischen Dogmatiker, ein Bellarmin an der Spitze, dem Creatianismus ge-

Erscheinung ist von der Müller'schen Theorie aus schwer begreiflich. Denn haben die geistigen Sünden ihren Grund in der außerzeitlichen Abkehr des Individuums von Gott, so sind sie nicht durch Vermittelung der Eltern auf die Kinder übertragen, und es entsteht daher die Frage, woher eine Seele, die sich im außerzeitlichen Urstande von Gott abgekehrt hat, bei der Geburt in diese Welt einen so bestimmt ausgeprägten Typus dieser Abkehr, der grade dem Typus der Eltern entspricht, empfangen habe? Denn von der krankhaften leiblichen Disposition werden doch nicht rückwirkend die geistigen entstanden gedacht werden können, was übrigens auch der Müller'schen Theorie selber nach einer anderen Seite hin widersprechen würde, da er auf keine Weise nach Art des Rationalismus die Sünde aus der Sinnlichkeit abgeleitet wissen will, vielmehr die persönliche Abkehr von Gott oder die Selbstsucht als Princip der Sünde festhält.

Wir sehen hier, daß die Müller'sche Lehre im Zusammenhange steht mit einer eigenthümlichen Ansicht über den Ursprung der Seelen überhaupt. Er folgt in dieser Hinsicht der Theorie des Präexistentianismus, wiewohl er auch ein traducianisches Moment damit verknüpfen will. Indeß es handelt sich in dieser Frage nur um den Ursprung der höheren Seele, der geistigen Persönlichkeit, und wer diese präexistiren läßt, folgt eben dem strengen und reinen Präexistentianismus im Gegensatze zum Traducianismus, wenn er auch selbstverständlich das niedere physisch-psychische Princip durch elterliche Zeugung sich fortleiten läßt. Bekanntlich sind nur zur Beantwortung der Frage nach dem Ursprunge der Seelen,

ist, da die Selbstsucht oder die Abkehr der Seele von Gott, in der das tiefste Wesen der Sünde besteht, ein rein geistiger Akt ist und nicht durch physisch-psychische Affection vermittelt und erzeugt sein kann. Oder man könnte ferner das angeborene Verderben durch geistige Inspiration entstehen lassen, welche von den Seelen der Eltern auf die gottgeschaffene Kindesseele ausgeht. Finden wir doch, daß nicht nur physische, sondern auch bestimmte geistige Dispositionen, die bei der Mutter nur während der Schwangerschaft sich einstellten, auf das Kind übergehen. Nur müßten wir dann die Verknüpfung der gottgeschaffenen Seele mit dem durch elterliche Zeugung entstehenden leiblichen Produkte noch in den Moment der Zeugung selbst hineinverlegen, da ja nicht nur von der Mutter, sondern auch vom Vater her gewisse geistige Eigenthümlichkeiten auf das Kind sich forterben. Auch der Präeristentianismus könnte diese Inspirationstheorie mit zur Hilfe nehmen, um das Forterben geistiger Eigenthümlichkeiten mit seiner Grundanschauung in Einklang zu setzen. Könnte er seinerseits auf diese Weise die göttliche Gerechtigkeit sicher stellen, indem er die strafbare Selbstsucht selber auf einen freien Akt des präeristirenden Individuums, und nur bestimmte angeborene Formen der Selbstsucht auf elterliche Inspiration zurückführte, so entgeht dem Creatianismus dieser Vortheil. Denn es will sich mit der göttlichen Gerechtigkeit nicht reimen, die rein geschaffene Seele der sündhaften Verderbung durch aktive elterliche Inspiration passiv zu unterstellen. Die Verantwortung und Schuld würde dann auf Gott zurückgewälzt, denn nicht der Mensch, sondern Gott selbst wäre Urheber der angeborenen Sünde.

Dasselbe muß auch von der ersten Antwort auf unsere Frage gesagt werden, die sich uns auch sonst als unhaltbar erwiesen hat. Es wird aber auch von der dritten Antwort zu sagen sein, die etwa in der Annahme bestände, daß Gott dem Satan zuließe, die rein geschaffene Seele zu verderben, um so mehr, da vom Standpunkte des vollendeten Prädestinatianismus aus göttliche Zulassung nur ein anderer Ausdruck für göttliche Bestimmung und göttlichen Befehl ist. Der Creatianismus kann also der Consequenz nicht entgehen, entweder das angeborene geistige Naturverderben aufzuheben, wie thatsächlich in der katholischen Lehre von den puris naturalibus geschieht, oder die göttliche Gerechtigkeit zu verläugnen und in Willkühr zu verkehren, wie in der reformirten Lehre von der absoluten Prädestination der Fall ist. Und insofern ist der Präexistentianismus gegen ihn noch im Vortheile. Nur daß die Voraussetzung des außerzeitlichen Urfalles, auf welcher er ruht, auf anderweitige unlösbare Schwierigkeiten stößt, wie wir theils schon gesehen haben, theils noch sehen werden.

Von unserer Anschauungsweise aus, nach welcher da[illegible] gesammte geistig leibliche Naturverderben von den Stamm[illegible]eltern des Geschlechtes herzuleiten ist, scheint keine ande[illegible] Erklärung des Ursprunges der Seelen übrig zu bleiben, a[illegible] die traducianische, die nicht nur den Leib, sondern auch [illegible] Seele, also die ganze Person nach Leib und Seele als [illegible] Produkt elterlicher Zeugung betrachtet. Der Traducian[illegible]mus ist deshalb auch fast ausnahmslose Annahme der älteren Lehrer unserer Kirche. Es finden sich für denselben auch, selbst abgesehen von seinem Zusammenhange mit der

schriftgemäßen Lehre von der Erbsünde, einige direkte mehr oder wenige klare Andeutungen in der heiligen Schrift. Schon der Schöpfungssegen, welcher nach 1 Mos. 1, 28 auf den Menschen gelegt wird in den Worten: Seid fruchtbar und mehret euch, wird doch auf eine Fortzeugung nicht nur der Leiblichkeit, sondern der ganzen geist-leiblichen Persönlichkeit des Menschen bezogen werden müßen, wie denn auch 1 Mos. 5, 1 — 3 Adam, der nach dem Bilde Gottes geschaffene als sein Bild fortzeugend dargestellt wird, und Gott überhaupt nur einmal 1 Mos. 2, 7 dem Menschen den lebendigen Odem eingeblasen hat, wodurch er zur lebendigen Seele geworden ist, welcher göttliche Akt nicht einmal bei der Bildung des Weibes aus dem Manne v. 21 ff. sich wiederholt, woraus zu schließen, daß ursprünglich auch schon das Weib ihrer ganzen geist-leiblichen Persönlichkeit nach aus dem Manne genommen ist. Dazu kömmt, daß nach 1 Mos. 2, 2 Gott am siebenten Tage alle seine Schöpfungswerke vollendet hat und von ihnen ruht, während eine fortgehende Erschaffung der Seelen aus dem Nichts das ursprüngliche Schöpfungswerk als unvollendet erscheinen lassen würde. Somit weiset schon die Schöpfungsgeschichte, in ihrem Zusammenhange betrachtet, den Creatianismus ab und auf den Traducianismus hin. Ueber das bekannte einzelne dictum probans Hebr. 7, 10 vgl. Delitzsch Comment. zum Briefe an die Hebräer S. 284 Anm. 1. Uebrigens ließe sich unter Voraussetzung des Traducianismus ein creatianisches Moment mit hinzunehmen. Denn es ließe sich denken, daß bei der wunderbaren Hervorbringung einer neuen menschlichen Persönlichkeit durch den Akt elterlicher

Zeugung die allgemeine erhaltende göttliche Thätigkeit sich potenzire und einen mehr schöpferischen Charakter annehme, oder der concursus generalis in einen concursus specialis, miraculosus überginge, was aber immer noch wesentlich von einer Erschaffung der Seelen aus dem Nichts verschieden wäre. *)

---

*) Den Ausspruch von Nitzsch System §. 107 Anm. 2: „Uebrigens darf nicht nur, sondern muß der traducianische Satz mit dem creatianischen zugleich behauptet werden," möchten wir unsrerseits dahin modificiren: „Uebrigens darf der creatianische Satz nur zugleich und auf Grund des traducianischen behauptet werden." Vgl. auch Hengstenberg, der Prediger Salomo. 1859. S. 258 f. Aus dieser Möglichkeit der Hinzunahme eines creatianischen Momentes mag sich das bei ihrer Erbsündenlehre auffällige Schwanken Augustins und Luthers erklären. Noch in seinen Retractationes l. I. c. 1. schreibt Augustin: Quod attinet ad ejus (animi) originem, qua fit, ut sit in corpore, utrum de illo uno sit, qui primum creatus est, quando factus est homo in animam vivam, an semper ita fiant singulis singuli, nec tunc sciebam, nec adhuc scio. Wie sehr übrigens schon Augustin die Nothwendigkeit der traducianischen Ansicht im Zusammenhange mit seiner Erbsündenlehre empfand, zeigt unter Anderem sein Ausspruch gegen den Vertreter des Creatianismus, Hieronymus. Er sagt nämlich Epist. CLVII: Libenter defensuri sumus sententiam Hieronymi, si nos docere poterunt, quomodo animae ex Adamo non veniant et tamen ex illo justam sententiam damnationis inveniant. Luther nahm im Allgemeinen die Position ein, daß er über diese geheimnißvolle Frage öffentlich Nichts festgesetzt wissen wollte, welche ἐποχή auch die Bekenntnißschriften unserer Kirche inne gehalten haben, privatim aber zum Traducianismus inclinirte, weil so die Fortpflanzung der Sünde sich leichter erklären lasse. Vgl. Quenstedt P. I. C. XII. de homine S…

Das Factum nun, daß sich specifisch sündhafte Eigenthümlichkeiten von den Eltern auf die Kinder forterben, führt uns zu der Frage, ob diese fortgeerbte besondere Form der

---

u. a. E. Am entschiedensten im creatianischen Sinne hat sich Luther geäußert in der Schrift von den Conciliis und Kirchen (1539) Erl. Ausg. Bd. 25. S. 308: „Wenn ein Weib ein Kind gebiert, so kann ein fauler Nestorius (so nennet ihn Tripartit.) also stolz und ungelehrt sein und klügeln: Diese Frau hat geboren, aber sie ist nicht Mutter dieses Kindes; Ursach die Seele des Kindes ist nicht von ihrer Natur oder Geblüt, sondern anderswoher, als von Gott eingegossen. Also ist dies Kind wohl von der Frauen geboren, nach dem Leibe, aber weil die Seele nicht ist von ihrem Leibe, so ist sie des Kindes Mutter nicht, weil sie der Seelen des Kindes Mutter nicht ist." Quenstedt a. a. O. meint freilich, Luther rede hier nicht ex sua, sondern ex Nestorii alicujus opinione. Doch sagt Luther bald darauf: „Gleichwie man den Sophisten nicht leiden soll, (der ganz recht redet in dem Stücke, daß die Mutter des Kindes Seele nicht gebären noch geben kann), da er sagt, das Kind ist nicht der Mutter natürlich Kind, und die Mutter ist nicht des Kindes natürliche Mutter." Und: „Gleichwie dein Sohn nicht zween Söhne, zween Hänse, zween Schuster ist, ob er gleich zwo Natur hat, Leib und Seele, Leib von dir, Seele von Gott allein." Auch sieht sich selbst Quenstedt genöthigt, wenigstens von Brenz zuzugestehen, daß er, wiewohl fast allein ex πρώτοις Lutheranis Theologis, den Creatianismus deutlich gelehrt habe zu Genes. II. Tom. I. Opp. f. 32. Auf dem Standpunkte der ἐποχή Luthers steht auch noch Chemnitz Loc. th. I, 236. In der That sehen wir aber nicht ein, wie von der Prämisse der lutherischen Erbsündenlehre aus sich der Consequenz des Traducianismus ausweichen läßt, welche dann auch alle älteren Dogmatiker unserer Kirche seit Joh. Gerhard

Sünde besondere Schuld begründend sei? Joh. Gerhard (l. X. c. 7. §. 100) ist geneigt, nach dem Vorgange von Augustin (Enchirid. c. 46) diese Frage bejahend zu beant-

---

gezogen haben. Treffend sagt derselbe in der Conf. Catholic. L. 2. P. 3. c. 3: Propagatio peccati originis ostendit, animas humanas non immediate a Deo creari, sed a parentibus in liberos propagari. Und: Nisi propagationem animarum defendamus, vel quomodo peccatum originis in omnem posteritatem propagetur, nunquam explicare, vel Deum ab injustitia nunquam sufficienter vindicare poterimus. Richtig bemerkt auch Frank, Die Theologie der Concordienformel, I. S. 53: „Es darf nicht verkannt werden, daß das Dogma von der Erbsünde, deren Hauptsitz die Seele ist, nach allen seinen Voraussetzungen auf den Traducianismus hindrängt.“ Vgl. Delitzsch Bibl. Psychol. S. 76—86, welcher entschieden den Traducianismus vertritt, und nur nach dem Satze von Frohschammer, über den Generatianismus der Seelen (1854): „Generare ist nicht ein traducere, sondern ein secundäres, ein creatürliches creare“, weil die von der Fortpflanzung der Reben entlehnte Formel per traducem nur ein hinkendes Gleichniß sei, den Ausdruck „Generatianismus“ bezeichnender findet als „Traducianismus“, Sartorius, Lehre von der heil. Liebe I. S. 96 f. Daß später Calixt und seine Schule zum Creatianismus zurücklenkten, kann uns bei ihrem Zurücklenken zur katholisirenden Erbsündenlehre nicht Wunder nehmen, wogegen Calov auch seinerseits über das Ziel hinausschoß, wenn er im Consensus repetitus den Traducianismus symbolisch zu fixiren suchte. Als dann eine Erweichung des streng geschlossenen lutherischen Systems durch den Pietismus einzutreten begann, lenkte man auf die frühere Unbestimmtheit zurück. So z. B. Buddeus instit. theol. dogm. p. 806. Uebrigens finden wir schon bei Gerhard und allen Späteren das Bestreben, jede

worten, wiewohl er hinzufügt: Interim tamen Augustini modestiam secuti non improbabiliter hoc dici asserimus, nec ut fidei articulum hoc propugnamus. Uns hingegen

---

mechanische und sinnliche Vorstellung vom Traducianismus fern zu halten, und es zu einer dynamischen und geistigeren Anschauung zu bringen, in welchem Sinne ersterer in den Locis sagt, l. IX. c. 8. §. 122: Non dicimus seorsim corpus ac seorsim animam produci, sed totum hominem a toto homine generari dicimus; tritum enim in scholis philosophorum, generationem esse totius compositi. Selbst die Hinzunahme des creatianischen Momentes zu dem traducianischen ist dem Gerhard nicht unbekannt und wird von ihm nicht geradezu abgelehnt, wiewohl er in seiner bescheidenen Weise den modus propagationis animarum zu den Mysterien rechnet. Er sagt a. a. O. §. 117: Quidam contrarias illas de creatione et propagatione animarum sententias in concordiam redigere conantur, hoc modo: duplex datur productio, una, quae respicit potentiam naturae et vocatur generatio; altera, quae potentiam Dei absolutam respicit et vocatur creatio. Hoc modo sumta creatio vicissim dividitur in eam, quae procedit ex nihilo, et proprie creatio dicitur; et alteram, quae ex materia quidem procedit, sed nec necessario, nec cum potentia naturali, sed obedientiali. His praesuppositis statuunt Deum secundo creationis modo ex praeexistente anima parentum increare foetui novam, quae quia ex Adamo materiam habet, reatus sit particeps; vicissim quia a Deo immediate producitur, absurditates objectas huic sententiae facile effugiat. Nos modum propagationis inquirendum philosophis relinquimus, quippe quem in scripturis expositum esse, nondum vidimus; interim sententiam de propagatione animarum arcte tenemus, neque enim ob id neganda animarum propagatio, quia modus propropagationis non est conspicuus. Mysteriis divinis hoc veluti so-

scheint nur das in allen Individuen von Geburt an sich gleichmäßig vorfindende Gattungsmäßige der Sünde Schuld begründend zu sein, jene ursprüngliche Abkehr des Geistes, Herzens und Willens von Gott; das Uebrige hingegen halten wir nur für zufällige Form und Ausprägung des allgemeinen Principes, welches zuletzt doch in jedem Individuum alle Sündenkeime in sich beschließt, mag nun auch in diesem Individuum dieser, in jenem jener Keim in Folge der Ausbildung, welche er in den Eltern gewonnen hatte, bestimmter angelegt und schärfer hervortretend sein. Solche mehr krankhafte Dispositionen und sündhafte Einzeltriebe können dann auch später durch den Willen beherrscht, zurückgedrängt und allmählig ausgerottet werden, während das Princip der Selbstsucht und Abkehr von Gott selber der Macht des natürlichen, freien Willens entnommen ist, und wenn auch in einer bestimmten Richtung und Aeußerung unterdrückt, doch niemals selber überwunden wird und nur seine Erscheinungsformen wechselt. Man kann sich auch nicht auf den Satz berufen, daß Gott die Sünden der Väter heimsuche an den Kindern. Denn dies bezieht sich nicht auf die von den Eltern her übererbte bestimmte sündhafte Neigung an sich, sondern es muß die Aneignung und Ausbildung derselben durch den freien Willen hinzutreten,

---

lenne est, ut rem ipsam eorum scriptura exponat, modum reticeat. Einen eigenthümlichen Versuch der Verknüpfung beider Momente s. bei Ebrard Christl. Dogm. I. S. 331, vgl. Rothe Theol. Ethik §. 124 Anm. 1, nur daß das creatianische Element sich hier im Grunde nicht von dem concursus Dei generalis unterscheidet.

wo dann die keimartig den Kindern eingepflanzte Vätersünde zur reifen Frucht auswächst und von der Sichel des göttlichen Zornes getroffen wird. Aehnlich werden wir es auffassen können, wenn die Schrift so häufig in den Stammvätern schon den ganzen Stamm schaut und richtet. Nur für das Gattungsmäßige der angeborenen Sünde läßt sich, unserer Meinung zufolge, eine ursprüngliche aktive Betheiligung und Verantwortlichkeit des Individuums setzen, nicht aber für das Individuelle, was das Individuum von dem Individuum in passiver Weise überkommen hat, wiewohl dieser Punkt immerhin zu den dubiis gerechnet werden mag.

Kehren wir nunmehr zur Prüfung der Müller'schen Theorie zurück, so ist es als ein Vorzug seiner Lehre zu bezeichnen, daß er das Princip der Sünde in der Selbstsucht findet und das sinnliche Verderben nur als Folge der Selbstsucht faßt. Doch scheint uns dieser Satz im Widerspruche zu stehen mit seiner Lehre von dem außerzeitlichen Urfalle der Seelen. Es läßt sich dann nur für die Person Adams behaupten, daß die Verderbniß der sinnlichen Sphäre in Folge der selbstsüchtigen Abkehr von Gott eingetreten sei, welche in der Uebertretung des göttlichen Gebotes zur Erscheinung kam und die Zerrüttung der sinnlichen Triebe herbeiführte. Die nachgeborenen Individuen hingegen haben diese Verderbniß und Zerrüttung der Sinnlichkeit weder in Adam, noch für sich selbst erzeugt, sondern nur auf dem Wege der Erbschaft überkommen. Folgerecht müßte daher Müller dazu fortschreiten, nur die böse g e i s t i g e Lust, welche allein der Mensch erzeugt hat, nicht auch die böse s i n n l i c h e Lust, die er nur ererbt hat, an sich für

Sünde zu halten, eine aus seinen Voraussetzungen sich nothwendig ergebende Folgerung, welche eben so sehr der Schrift und dem tieferen christlichen Bewußtsein, als seinen eigenen Behauptungen zuwiderläuft.

Am bedenklichsten aber erscheint uns die Einwirkung, welche die Müller'sche Theorie in ihrer folgerichtigen Entwickelung auf die Lehre von der Erlösung üben muß. Es fragt sich zunächst, ob Adams zeitlicher Fall als nothwendige Folge seines außerzeitlichen Urfalles zu betrachten ist? Müller verneint dies ausdrücklich. Er behauptet a. a. O. S. 531 ff., daß jene unzeitliche Ursündlichkeit nicht unmittelbar das sittliche Leben der ersten Menschen zu einer ihr entsprechenden Richtung bestimme, sondern nur insofern sie durch eine neue Selbstentscheidung ihres Willens neu angeeignet werde; das Empirische, die sittliche Entwickelung im Gebiete desselben habe ihr eigenes Recht und ihre reale Bedeutung, sei keineswegs bloßes Erscheinen jener intelligibeln Urthat. Es folge nicht die Unvermeidlichkeit der Sünde für die ersten Menschen, sondern der Mensch konnte durch fortgesetzte Uebung im demüthigen Gehorsam gegen Gottes Gebot allmälig seine eigene Verwundung heilen. So konnte der erste Adam, wenn seine Nachkommen von ihm eine störungsfreie sinnliche Natur und ein Vorbild treuen Gehorsams gegen das göttliche Gebot empfangen hätten, ihnen im beschränkteren Maße das werden, was ihnen der zweite Adam im höchsten Sinne wirklich geworden, der Anfänger einer den Willen von seiner ursprünglichen Entzweiung befreienden Entwickelung. So Müller. Wir sehen hieraus, daß für Adam

troß seines außerzeitlichen Urfalles die ursprüngliche Möglichkeit der Selbsterlösung nicht abgeschnitten ist. Dasselbe wird dann aber auch in Bezug auf alle seine Nachkommen zu sagen sein. Denn die Verderbniß ihres physisch-psychischen Lebens, sowie das Uebel und der Tod, welche feindlichen Potenzen jetzt in Folge des Sündenfalles der Stammeltern auf sie übergegangen sind, können ihnen wohl den Kampf erschweren, aber nicht den Sieg unmöglich machen. Und so finden wir denn bestätiget, was wir schon früher (Abth. II. S. 344) gegen den Müller'schen Freiheitsbegriff bemerkten, daß nach seiner Theorie die Nothwendigkeit der Erlösung nicht mehr einzusehen ist. Und selbst wenn man diese Nothwendigkeit für diejenigen Individuen zugestehen wollte, welche nun einmal den intelligibeln Urfall in dieser empirischen Daseinssphäre bejaht haben und so in die Knechtschaft der Sünde und die Erlösungsbedürftigkeit hineingerathen sind, so wird doch von den Müller'schen Prämissen aus die Allgemeinheit der Erlösung in Frage zu stellen sein. Denn nicht nur wäre sie für diejenigen überflüssig, welche die ursprüngliche That des Abfalles nicht bejahen, sondern es entsteht überhaupt die Frage, ob alle gottgeschaffenen Menschengeister oder nur ein Theil derselben jenen außerzeitlichen Urfall factisch begangen haben? Müller (a. a. O. S. 510) entscheidet sich für die letztere Annahme. Er verbirgt sich nicht die unvermeidliche gefährliche Consequenz, welche aus der gegentheiligen Behauptung abfolgen würde, daß nämlich der ausnahmslos eingetretene Gesammtfall einer so unzählbaren Menge von einander unabhängiger Menschengeister auf eine Nothwen-

digkeit des Falles, also auf eine Aufhebung des auch von ihm ernstlichst vertretenen Freiheitsbegriffes hinführen würde. Darum giebt Müller zu, daß der Annahme Nichts entgegenstehe, daß unzählige Wesen derselben Ordnung mit uns in ihrer ursprünglichen That die Möglichkeit des Bösen von der Verwirklichung ausgeschlossen haben. Fragen wir nun weiter, in welchem äußerlichen Zustande sich denn gegenwärtig diese ungefallenen Menschengeister befinden, so antwortet Müller, daß wir von den Verhältnissen, unter denen sie in Folge ihrer normalen Selbstentscheidung in die Zeitlichkeit eingeführt werden, Nichts weiter zu wissen vermögen, als daß sie in wesentlicher Analogie mit den Grundbestimmungen der irdisch menschlichen Existenz stehen müssen. Da hätten wir also wohl wieder den Mann im Monde und die Menschenbrüder auf den Sternen. Ueberdies aber wird die bedenkliche Consequenz der metaphysischen Nothwendigkeit des Falles kaum verringert, geschweige denn aufgehoben, wenn auch nur eine so unermeßlich große Zahl von Menschengeistern gefallen ist, als seit Adams Fall in diese irdische Welt eingetreten ist und noch ferner eintreten wird. Dies Factum ist um so auffälliger, da im zeitlosen Urstande nicht einmal eine versuchliche Einwirkung der Geister auf einander stattgefunden hat, indem nach Müller's Annahme die Beziehung des einen Individuums auf das andere erst hier auf Erden eintritt, während die Menschengeister in ihrem überirdischen Status völlig abgeschlossen gegen einander und nur auf Gott bezogen neben einander bestanden haben. Sie müßten also völlig unabhängig von einander gefallen sein und sich von Gott abgekehrt haben.

Dies wäre aber als eine so enorme und unglaubliche Zufälligkeit zu betrachten, daß die Nothwendigkeit an die Stelle des Zufalls zu setzen, kaum vermeidlich sein wird. Mit der Nothwendigkeit des Falles wäre aber nicht nur die Nothwendigkeit der Erlösung aufgehoben, sondern sogar die Unmöglichkeit der Erlösung gesetzt.

Indeß auch abgesehen hiervon entsteht nach den Müller'schen Prämissen die Frage, worin denn die Bürgschaft dafür liege, daß wirklich alle Menschen, welche in diese Welt geboren werden, als schuldbare Sünder geboren werden? Möglicherweise könnten ja auch manche jener ungefallenen Geister in diese empirische Erscheinungswelt herabsteigen. Wollte man erwiedern, daß weder die menschliche Leiblichkeit, noch auch die Erde, wie sie seit Adams Fall beschaffen ist, ein passender Aufenthalsort für ungefallene Geister sei, so können wir ja nicht wissen, welche besonderen Zwecke Gott mit einzelnen ungefallenen Individuen verbindet, wie dieselben ja auch ihrerseits aus Liebe zu ihren gefallenen Brüdern, um als Propheten einer höheren Welt sie zur Erkenntniß der Wahrheit zu leiten, sich sowohl der physisch-psychischen, an sich doch immer unschuldigen Verderbniß der Leiblichkeit, sowie den übrigen Uebeln und Leiden dieser Zeitlichkeit unterzogen haben könnten. Für diese wäre dann eine Erlösung so wenig erforderlich, daß sie vielmehr selber zu den Erlösern der Menschheit gerechnet werden müßten. Somit erscheint die Allgemeinheit der Menschheitserlösung durch die Müller'sche Theorie auf das Entschiedenste gefährdet.

Wir deuteten schon an, daß neben der Nothwendigkeit und Allgemeinheit, sogar die Möglichkeit der Erlösung

dahinfällt. Dieß wird sich noch auf andere Weise darthun lassen. Die in Rede stehende Theorie reißt nicht nur dualistisch Leib und Seele auseinander, sondern zersprengt auch atomistisch das ganze Menschengeschlecht in lauter einzelne, einander spröde gegenüberstehende Persönlichkeiten, denen es an jedem realen geistigen Einheitsbande fehlt. Gibt es aber keine einheitliche geistige Menschennatur, so konnte der Sohn Gottes dieselbe auch nicht annehmen und demnach das Menschengeschlecht nicht erlösen. Wie Müller keinen ersten Adam als Vertreter des ganzen Menschengeschlechtes nach der höchsten Geistesbeziehung, nach der Richtung zu Gott hin, kennt, so kann es nach ihm folgerichtig auch keinen zweiten Adam geben, der als Vertreter des ganzen Geschlechtes und somit als Erlöser desselben gelten könnte, vielmehr müßte jedes einzelne Individuum seinen eigenen Erlöser haben. Dieß bestätigt sich uns auch noch von einer anderen Seite her. Denn wir behaupten geradezu, daß nach Müller's Lehre von der Präexistenz der einzelnen Menschenseelen nicht bloß die Repräsentation der menschlichen Gattung in einer gottmenschlichen Person unmöglich wird, sondern auch, daß dieser Ansicht zufolge die Menschwerdung des Sohnes Gottes überhaupt und an sich einen Widerspruch enthält. Denn offenbar muß Müller, falls er sich consequent bleiben will, mit Origenes lehren, daß der ewige Logos sich mit einer einzelnen Menschenseele in ihrem zeitlosen Urstande verbunden habe. Dieß ergäbe aber nur eine moralisch-mystische Verbindung, wie sie in analoger Weise bei der Gemeinschaft Gottes mit jeder gläubigen Menschenseele stattfindet, aber nicht den specifischen Begriff der

Menschwerdung Gottes, wie er nur in der hypostatischen Einheit der Gottheit und Menschheit sich vollzieht. Nicht mit einer fertigen geistigen Persönlichkeit hat sich der Logos verbunden, sondern die geistige Menschennatur hat der Sohn Gottes angenommen, und sich an ihr durch Aufnahme in seine ewige göttliche Persönlichkeit personbildend erwiesen. Daß unsere Schlußfolgerung nicht unbegründet sei, zeigt, obgleich keine ausgebildete Christologie Müller's uns vorliegt, seine Aeußerung (a. a. O. S. 510): „Nur von Einem menschlichen Willen wissen wir, daß er im Urgrunde seiner Selbstbestimmung die Einheit mit dem Willen Gottes bewahrt hat, von der wir Alle abgefallen sind; wir wissen es, weil, wenn auch ihm eine ursprüngliche Schuld und Macht der Sünde in dieß zeitliche Dasein gefolgt wäre, weder die fleckenlose, alle Versuchungen überwindende Heiligkeit seines Wandels, dieses Bild einer durch keinen inneren Zwiespalt getrübten Reinheit seines Sinnes, noch der ungestörte Einklang seines Bewußtseins von seinem Verhältnisse zu Gott sich würde erklären lassen.“ Wo ist da noch die Schutzwehr gegen die Annahme, daß Christus nur der Chorführer jener Reihe reiner Geister sei, welche zur Belehrung des Menschengeschlechtes von Zeit zu Zeit aus ihrer intelligibeln Seinssphäre in dieses empirische Dasein herabgestiegen sind, und als Propheten Gottes das, was sie selbst beim Vater der Geister geschaut, ihren Brüdern offenbaret haben? Auch der Menken'schen Ansicht, daß der Sohn Gottes die erbsündliche Verderbniß der Menschennatur angenommen habe, wird Müller sich nicht erfolgreich erwehren können, da ja auch nach ihm die Erbsünde im

Unterschiede von der Originalsünde keine Schuld begründet. Wollte Müller es dennoch zu einer specifischen Unterschiedlichkeit des Gottmenschen bringen, so bliebe ihm etwa nur übrig, mit Origenes zu sagen, jene reine menschliche Seele, mit welcher der Logos in Christo verbunden war, habe kraft ihrer besonderen ursprünglichen Anhänglichkeit an den Logos sich so in denselben hineingebildet, daß sie schließlich ganz in ihn transformirt oder vergottet worden sei. Wie aber diese Anschauungsweise im Anfange keine wahre, weil keine persönliche Einheit zwischen Gott und der Menschheit setzt, so würde sie dann am Ende den wahren Unterschied verlieren, und also immer nicht die Idee der Gottmenschheit gewinnen.

Wenn nun die Müller'sche Theorie unter Voraussetzung einer angeborenen schuldbaren Sündhaftigkeit der einzig mögliche Lösungsversuch des vorliegenden Problemes ist, außer dem kirchlichen, so dient sie eben, nachdem sich uns ihre Unhaltbarkeit kundgegeben hat, dem letzteren zur entschiedenen Bestätigung.*) Mag derselbe immerhin dem Verstande nicht vollkommene Befriedigung bieten, so kann ihm daraus um so weniger ein Vorwurf erwachsen, als die Kirche niemals behauptet hat, daß ihre Anschauungsweise das vorliegende Problem in Bezug auf die Erkenntniß vollständig löse, vielmehr ist sie, wie überall, so auch hier, nur ausgegangen vom Grunde der göttlichen Offenbarung, und hat ihn widersprechenden Auffassungen gegen-

*) Ebenso urtheilt Thomasius, Christi Person und Werk, 2. Aufl. I. S. 343.

über rein erhalten und sicher gestellt, das Verständniß desselben so weit fördernd, als es ihr ohne Beeinträchtigung des Wortes Gottes möglich war und dabei des Wortes des Apostels, daß unser Wissen Stückwerk sei bis auf die Zeit der Vollkommenheit, sich nicht schämend. Damit ist der Erkenntnißfortschritt zwar an sich nicht aufgehoben, aber es ist ihm die rechte Bahn vorgezeichnet und die Ruhe in der Bewegung um so mehr gesichert, als das Ziel doch nicht im Diesseits, sondern im Jenseits liegt. Dahingegen verwickelt sich Müller in den Selbstwiderspruch, daß, während er selbst das Princip des absoluten Begreifens ablehnt und auch seinerseits das Wissen als ein werdendes bezeichnet, er dennoch in dem vorliegenden Falle die Erkenntniß zu einer absoluten zu erheben trachtet. Auf diesem Wege wird das Glaubensmysterium nicht weiter entwickelt, sondern rationalisirt und im letzten Grunde aufgehoben. Man kann aber weder in diesem, noch in irgend einem andern Punkte mit der Offenbarung und der absoluten Speculation zugleich gehen. Dies scheint uns aber auf allen Punkten das verfehlte Streben der neueren gläubigen Theologie zu sein, so weit sie eben noch antikirchlich ist.

Wir glauben nun durch unsere ganze bisherige Entwickelung erwiesen zu haben, daß alle diejenigen Lehren von der Sünde, welche sich noch im Allgemeinen auf positiv christlichem Boden halten, indem sie eine später eingetretene Störung und Verderbniß der aus der Schöpferhand Gottes ursprünglich rein und gut hervorgegangenen menschlichen Natur und damit die Nothwendigkeit der geschichtlichen Thatsache der Erlösung zugestehen, sich consequent zurück-

treiben und vollenden in der evangelisch kirchlichen Lehre von der durch Adams Fall verursachten, durch die Zeugung sich fortpflanzenden, darum von Geburt an vorhandenen und dennoch Schuld begründenden geistig-sinnlichen Verderbniß des menschlichen Geschlechtes, daß demnach nur die evangelisch kirchliche Lehre von der Sünde die specifisch christliche genannt zu werden verdient. Ehe wir nun den Nachweis versuchen, daß diese evangelisch kirchliche Lehre auch die schriftgemäße, weil die ursprünglich aus der heiligen Schrift selbst geschöpfte Lehre sei, ziehen wir zunächst diejenigen Anschauungsweisen in Betracht, welche den allgemein christlichen Boden gänzlich verlassen haben, indem sie eine später eingetretene Störung der geist-leiblichen Beschaffenheit des Menschen überhaupt in Abrede nehmen, vielmehr das gegenwärtig in der Welt vorhandene physische, wie moralische Uebel als ein schon von Anfang an vorhandenes betrachten, womit dann natürlich auch die Nothwendigkeit, ja die Möglichkeit der Erlösung hinwegfällt. Auch diese specifisch antichristliche Anschauungsweise tritt in verschiedenen Formen und Gestalten auf. Wir haben aber zu untersuchen, in welche Spitze sie consequent ausläuft, um so die Gesammtmasse der verschiedenen Theorieen über die Sünde besser zu überschauen, und nachdem wir sie auf die beiden großen, einzig möglichen Gegensätze zurückgeführt haben, nicht nur die Einsicht und Uebersicht, sondern auch die Wahl zu erleichtern.

Die zunächst liegende Anschauung, wenn man davon ausgeht, daß das moralische, wie das physische Uebel schon mit der Schöpfung selbst gesetzt sei, ist offenbar die, daß

die Sünde ihrem Wesen und Ursprunge nach zu begreifen sei als gegründet in der metaphysischen Mangelhaftigkeit der Creatur.*) Diese Ansicht würde sich im geschlossenen Zusammenhange etwa folgender Maßen entwickeln. Mit der Setzung einer endlichen Welt ist die Unvollkommenheit oder das Uebel nothwendig und von selbst gesetzt: denn vollkommen ist nur Gott, unvollkommen alle Creatur, sonst wäre sie eben Gott und nicht Creatur, welcher als solcher der Begriff der Endlichkeit, Mangelhaftigkeit, Beschränktheit anhaftet. Die Unvollkommenheit des Menschen als endlicher Creatur besteht nun näher und zuvörderst in der Beschränktheit seines endlichen Verstandes, welcher als solcher nicht nur von wahren und hellen, sondern auch von irrthümlichen und dunkelen Vorstellungen erfüllt ist. Das Errare humanum est ist der populäre Ausdruck dieser speculativen Theorie. Darum obgleich der Wille an sich immer im Streben nach dem Guten begriffen ist, ergreift er doch öfter ein niederes Gut statt des höheren, worin eben die Sünde besteht, weil der in Verwirrung gerathene

*) Als Hauptrepräsentanten dieser Ansicht sind zu nennen Bockshammer in seiner Schrift über die Freiheit des menschlichen Willens, Jacobi in Allwill's Briefwechsel und namentlich Leibnitz in der Theodicee. Vgl. über diese, wie über die anderen speculativen Ansichten von der Sünde Müller's gründliche Charakteristiken und Kritiken im Zweiten Buche des ersten Bandes seiner Lehre von der Sünde, welches die Prüfung der vornehmsten Theorieen zur Erklärung der Sünde von S. 371—572 enthält, auch J. P. Lange Positive Dogmatik §. 44.

Verstand öfter eine falsche Werthschätzung der Güter befolgt und so den Willen in seinem Streben irre leitet. Indeß hiermit wird diese Theorie sich noch nicht abschließen können. Denn sie kann nicht in Abrede nehmen, da sie ja selber von der Idee des absolut Guten und von dem unterschiedlichen Werthe der höheren und niederen Güter ausgeht, daß der menschliche Verstand, obgleich endlich und beschränkt, dennoch die Idee des absolut Guten zu bilden und die sachgemäße Ordnung zwischen den verschiedenen Gütern zu erkennen und festzustellen im Stande sei. Vermag aber der menschliche Verstand auch nur ein Mal diese klare und vollkommene Vorstellung zu fassen, so kann sein oftmaliges Abirren von derselben doch nicht in seiner Beschränktheit an und für sich selber und ausschließlich liegen, vielmehr wird der Grund dafür darin zu suchen sein, daß der Mensch in diese endliche Welt hineingestellt, die Einwirkung und Bestimmung derselben erfährt, so daß der Verstand von den mannigfaltigen Vorstellungen der verschiedenen Weltgüter bestürmt, aus seinem Gleichgewichte und in Verwirrung geräth, und so sich zur Ueberordnung der niederen Güter über die höheren fortreißen läßt. Doch auch hierbei wird nicht stehen geblieben werden können. Denn will man die Sünde blos auf die Mangelhaftigkeit des endlichen Verstandes zurückführen, und dabei behaupten, der Wille an sich sei immer auf das Gute gerichtet, so ist wohl erklärt, wie der Wille im Falle der Verdunkelung des Verstandes von seinem höchsten Ziele ablenkt und einem niederen nachstrebt, aber nicht, wie der Wille auch in den Fällen des völlig klaren Bewußtseins des Verstandes hinter der Realisirung

des Erkannten zurückbleiben könne. Wollen wir nicht sagen, dies sei Resultat seiner Verkehrtheit und Bosheit, was die in Rede stehende Theorie eben nicht sagen will, so werden wir dies unläugbare Factum auf die Mangelhaftigkeit des menschlichen Willens zurückzuführen haben. Wo also kein Verstandesirrthum statt findet und der Wille dennoch nicht das höchste Gut mit der stärksten Energie ergreift, da wird er eben durch seine Beschränktheit und Schwäche daran verhindert. Die Mangelhaftigkeit der endlichen Creatur, aus welcher die Sünde resultirt, besteht demnach ebensowohl in einer Mangelhaftigkeit des Willens, als des Verstandes, und wir haben in Bezug auf den Willen dieselbe durch die Endlichkeit desselben an sich gesetzte Beschränktheit anzunehmen, wie beim Verstande.' Wenn nun aber der Wille auch nur in einem Momente im Stande ist, das absolut Gute energisch zu ergreifen, so kann es doch auch hier wieder nicht in der Beschränktheit desselben an und für sich selber und ausschließlich liegen, daß er dies nicht in allen Momenten thut. Es wird also auch hier auf das Zusammensein des menschlichen Geistes mit der endlichen Welt zu reflektiren sein, deren Objekte, wie sie den an sich beschränkten Verstand verwirren, so den an sich schwachen Willen vom höchsten Ziele ablenken und gefangen nehmen. So etwa würde diese Theorie, welche die Sünde aus der Mangelhaftigkeit des creatürlichen Seins ableitet, consequent sich darstellen müßen.

Indeß auch so noch verwickelt sich diese Theorie in Selbstwidersprüche. Denn ist die Mangelhaftigkeit mit der Endlichkeit nothwendig verknüpft, so folgt daraus, daß ein

endliches Geschöpf in keinem Momente seines Daseins das Vollkommene zu denken, geschweige denn zu realisiren vermag, weil es eben in einem solchen Momente Gott gleich geworden sein würde; vielmehr wird die Idee des absolut Guten auch nur zu denken der menschlichen Creatur absolut unmöglich sein, da ja das Vollkommene alleiniges Prädikat der Gottheit sein soll, der Creatur hingegen nur das Unvollkommene beigelegt werden kann. Wir werden deshalb, so sehr auch die Hauptvertreter dieser Theorie den theistischen Standpunkt zu wahren bestrebt gewesen sind, doch unaufhaltsam zur Consequenz des Pantheismus hingedrängt. Denn ist schon in der bloßen Erkenntniß des absolut Vollkommenen, die doch dem Menschengeschlechte nicht abgesprochen werden kann, eine Gottgleichheit gegeben, so muß bis zur Idee der Einheit des Endlichen und Unendlichen, der Menschheit und Gottheit fortgeschritten und eine Vergottung der Menschheit vorgenommen werden.

Wenn ferner die in Rede stehende Theorie behaupten muß, daß der Mensch die Idee des absolut Guten zu fassen, und nur wegen der verwirrenden und hemmenden Einwirkung der Außenwelt auf ihn sie nicht stets festzuhalten und durchzuführen im Stande ist: so müßte doch auch in jedem Falle, wo eine Verwirrung des Verstandes statt findet, die Ursache derselben in der Außenwelt nachzuweisen sein, und auch da, wo der Wille hinter dem Verstande zurückbleibt, wo er also das erkannte Gute nicht realisirt, müßte der hemmende Grund dieses Zurückbleibens aufgewiesen werden können. Dennoch ist Beides erfahrungsmäßig nicht der Fall; vielmehr ist unläugbar, daß der Mensch öfter auch ohne

besondere äußere Veranlassung das höhere Gut dem niederen unterordnet und dieses statt jenes ergreift.

Ueberdies würde aus der Annahme, daß die Sünde theils Irrthum, theils Schwachheit sei, folgen, daß grade die geistig Begabtesten und Charakterfestesten auch die religiös-sittlich edelsten und besten Menschen sein müßten, was bekanntlich gleichfalls nicht der Fall ist, da sich vielmehr oft bei großer Verstandes- und Willensbegabung große religiös-sittliche Schlechtigkeit findet.

Ein weiterer Uebelstand ist der, daß die Sünde nach dieser Theorie doch eigentlich auf Gott zurückgeschoben wird: denn er hat ja diese Welt so eingerichtet, daß die Sünde sich als nothwendiges Resultat herausstellt; und in der That sagt Leibnitz, daß Gott unter den vielen möglichen Welten grade diese zur Realisation gebracht habe, weil sie, da doch einmal die Mangelhaftigkeit mit dem Begriffe der Endlichkeit nothwendig verknüpft ist, die beste aller möglichen Welten gewesen sei. Leibnitz sucht zwar dieser Consequenz, daß Gott der Urheber der Sünde sei, auszuweichen, indem er theils die göttliche Zulassung zu Hülfe ruft, theils auch von einer menschlichen Freiheit im Gegensatze zu einer unbedingten göttlichen Determination redet. Indeß dies ist entweder als ein ungelöster Widerspruch in seinem Systeme zu betrachten, oder, was uns die richtige Lösung zu sein scheint, es ist hier nur von der menschlichen Freiheit in abstracto die Rede, insofern der menschliche Wille im Allgemeinen höheren oder niederen Gütern sich zuwenden, also so oder anders sich bestimmen, sich verschiedenartig erweisen kann, während der Wille jedes einzelnen

Individuums in jedem concreten Falle durch das Maaß seiner eigenen Kraft, so wie durch die Einwirkung der äußeren Umstände determinirt ist. Dann sinkt aber die behauptete Freiheit des menschlichen Willens zur bloßen Scheinfreiheit herab, wie auch der Begriff der göttlichen Zulassung nur ein accomodirender Ausdruck für die in abstracto statt findende Möglichkeit verschiedenartiger Willensbestimmungen ist, während in concreto hinsichtlich jeder wirklichen Willensbestimmung der Begriff der göttlichen Zulassung in den Begriff der göttlichen Determination umschlägt. Gott läßt das Böse zu, indem er sich nicht weigert, eine Welt zu setzen, in der es unvermeidlich ist.*)

Und was hätte denn Leibnitz hindern sollen, die Noth-

*) Daß dies der Sinn Leibnitzens sei, geht aus den von Müller a. a. O. S. 378 f. angeführten Stellen hervor, wiewohl Müller selbst lieber unaufgelöste Widersprüche in der Leibnitz'schen Theorie als bloße Scheinbehauptungen zugestehen will. Doch scheint uns erstere Annahme bei einem Denker wie Leibnitz zu gewagt und auch sachlich unnöthig zu sein. Freilich nennt er in der Causa Dei asserta §. 69. nur die Möglichkeit des Bösen ein necessarium, die Wirklichkeit aber ein contingens. Er fährt aber fort: Contingens autem per harmoniam rerum a potentia transit ad actum ob convenientiam cum optima rerum serie, cujus partem facit. Auch in der Theodicee sagt er hinsichtlich der Verwirklichung dieser Möglichkeit des Bösen: il y a des circonstances dans la suite des choses, qui font que cette puissance est mise en acte. Ebendaselbst bemerkt er, daß Gott beschlossen habe, das Böse zuzulassen à titre du sine quo non ou de necessité hypothetique, qui le lie avec le meilleur.

wendigkeit und göttliche Verursachung des Bösen zu statuiren, da er ja eigentlich den Begriff des Bösen auflöst. Er kennt im Grunde nur eine Stufenleiter des Guten, der qualitative Gegensatz von Gut und Böse setzt sich ihm in den quantitativen Unterschied von mehr oder minder gut um, etwa wie wir einen geringeren Grad von Wärme und Licht als Kälte und Finsterniß bezeichnen. In diesem Sinne bringt Leibnitz öfter das Bild von den verschiedenen Schiffen in Anwendung, welche alle von demselben Strome getrieben sich nach demselben Ziele hinbewegen, doch in verschiedenem Grade der Schnelligkeit, indem eins hinter dem andern zurückbleibt, entsprechend dem größeren oder geringeren Maaße der Belastung. Doch dieser Privationsbegriff, nach welchem das Böse nur ein Mangel des vollkommenen Guten ist, unterliegt selbst ernsten praktischen, wie theoretischen Bedenken. Nach ihm würde selbst das verabscheuungswürdigste Verbrechen, von welchem nicht nur das christliche, sondern auch das natürlich menschliche Gefühl mit sittlicher Entrüstung sich abwendet, nicht mehr als Frevel, sondern nur als bemitleidenswerthe Schwäche und beklagenswerthes Produkt der Umstände, jenes Gefühl selber aber nur als herkömmlicher Irrthum zu bezeichnen sein. Und in der That, wie diese Theorie als aus relativer Abstumpfung des Gewissens hervorgegangen betrachtet werden muß, so hat sie auch rückwirkend dazu beigetragen, die Schärfe des sittlichen Bewußtseins abzustumpfen und das wache Gewissen in Schlummer zu wiegen, so daß leider bei Vielen geheime oder offene Sympathie mit dem Unglücke, wenn nicht gar mit der Größe des Frevlers an

die Stelle des heiligen Zornes über den Frevel getreten ist. — Ueberdies aber findet bei der vorliegenden Anschauungsweise auch eine theoretische Verwechselung des Begriffes des Guten im metaphysischen und ethischen Sinne des Wortes, des bonum metaphysicum und morale statt. Das Gut ist eben noch nicht das Gute. Der Mensch strebt immer nach einem Gute (bonum metaphysicum), aber darum strebt er noch nicht nach dem Guten (bonum morale). Vielmehr bekundet sich darin grade das Böse, wenn er statt nach dem höchsten Gute, nach Gott, der ebensowohl das Gut als das Gute schlechthin ist, zu streben, nach einem niederen Gute strebt. Und diese Verkehrung der Ordnung der Güter ruht selbst auf einer Verkehrtheit, nicht blos auf einer Schwäche des Willens.

Während nun diese Betrachtungsweise der Sünde darauf aus ist, das malum morale in das malum imperfectionis umzusetzen, und so den Menschen von der objektiven Verantwortlichkeit, wie vom subjektiven Schuldbewußtsein befreit, so bereitet sie ihm doch auf der anderen Seite wahre Tantalusqual, indem sie ihn dem fruchtlosen Streben nach einem unerreichbaren Gute überantwortet. Der menschliche Geist ist, wie Leibnitz es ausdrückt, die Asymptote der Gottheit, in steter Annäherung an die Vollkommenheit begriffen, und doch in immer sich gleich bleibender Ferne von der Vollkommenheit befindlich. Das höchste Gute, wie das höchste Gut, die vollkommene Heiligkeit, wie die vollkommene Seligkeit ist für ihn fortwährend nur Ziel, Ideal, niemals Wirklichkeit. Darum können wir uns auch nicht wundern, wenn Leibnitz die seiner Grundanschauung widersprechende

Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen vertheidigt hat; vielmehr giebt es nach seiner Theorie eigentlich überhaupt nur eine ewige Unseligkeit, denn ewig unselig Jeder, welcher die ewige Seligkeit niemals erlangt, weil er zum ewigen Streben nach der unerreichbaren Seligkeit verurtheilt ist. So entspricht freilich dem nur privativen Begriff der Sünde der auch nur privative Begriff der Strafe. *)

*) Wenn bekanntlich auch Augustin das Böse als privatio boni oder privatio naturae bezeichnet, und so in Widerspruch mit seiner tiefen Auffassung des Bösen als positiven Gegensatzes gegen das Gute zu treten, dahingegen in Uebereinstimmung mit Leibnitz zu sein scheint, so hat schon Müller a. a. O. S. 395 ff. diesen Schein zerstreut. Dem Augustin kam es nur darauf an, im Gegensatze zum Manichäismus den Substantialitätsbegriff des Bösen zu negiren. Auch hegt er nicht wie Leibnitz den passiven, sondern den activen Privationsbegriff. Die privatio ist ihm zugleich corruptio. Das Böse strebt das Gute des Seins zu berauben (privare). Malum tendit ad non esse boni. Darum haben selbst die älteren Dogmatiker unserer Kirche diese Augustinische Begriffsbestimmung acceptirt. Auch ihnen ist das malum metaphysisch oder in abstracto betrachtet privatio, dahingegen ethisch oder in concreto betrachtet qualitas positiva. Ob diese Bestimmungen ausreichend sind, ist freilich eine andere Frage; hier sollte nur angedeutet werden, daß sie nicht mit den Leibnitz'schen Bestimmungen zu identificiren sind. Sonst ließe sich sagen, daß auch Augustin das bonum metaphysicum und morale nicht ausreichend unterschieden habe, wenn ihm selbst das malum morale als privatio boni oder naturae erscheint. Denn auch das bonum morale, wenigstens wenn vom creatürlichen Guten die Rede ist, ist keine natura oder substantia, sondern nur an derselben als normale Richtung und Eigenschaft.

Eine andere weit verbreitete, auch ins populäre Bewußtsein übergegangene Anschauungsweise ist die vom System des Rationalismus vertretene Herleitung der Sünde aus der Sinnlichkeit. Doch auch diese s. g. Sinnlichkeitstheorie ist in mannigfachen und schwankenden Formen aufgetreten, und es bedarf daher wieder einer bestimmteren Fassung und greifbaren Gestaltung derselben, welche für die Auseinandersetzung mit dieser Theorie eine feste Handhabe bietet.

Zunächst kann die Meinung nicht sein, daß die Sinnlichkeit an sich das Böse sei, welches auf die Ansicht des manichäischen Dualismus führen würde, sondern es wird die Sinnlichkeit, das niedere Princip in der geistig-leiblichen Persönlichkeit des Menschen, diejenige Seite seines Wesens, welche die Eindrücke der Außenwelt aufnimmt und fortleitet, nur als die veranlassende Ursach der Sünde zu betrachten sein. Näher bestimmt sich die Vorstellung dahin, daß der Geist dem Menschen seine höhere Bestimmung, die Idee des Guten oder das göttliche Gesetz vorhalte, der Leib aber erfüllt ist von sinnlichen Trieben, deren Befriedigung dem Menschen Lust verspricht. Der Wille nun steht frei zwischen Vernunft und Sinnlichkeit und je nachdem er sich für das Gesetz der Vernunft oder die sinnliche Begierde entscheidet, thut er das Gute oder das Böse. Schien also die Theorie von manichäischen Grundanschauungen auszugehen, so finden wir nunmehr, daß sie sich auf die pelagianische Seite stellt. Denn im Grunde ist der freie Wille die Ursach, die Sinnlichkeit nur die Veranlassung der Sünde. — Indeß zunächst ist gar nicht einzusehen, wie die Bildung eines festen und bestimmten Charakters zu Stande kommen kann, wenn

der Wille stets frei wählend, niemals determinirt gedacht werden soll. Doch auch abgesehen davon, ist überhaupt nicht begreiflich, wie nach den gezeichneten Prämissen auch nur eine Einzelthat und insbesondere eine Sündenthat des freien Willens sich vollziehen kann. Denn es werden doch die beiden Magnete, Vernunft und Sinnlichkeit, von denen der eine den Menschen zu Gott hinauf, der andere ihn zur Erde hinabzieht, sich das Gleichgewicht halten, so daß der Zug nach oben, welcher von der Schönheit und Herrlichkeit der Vernunftidee ausgeübt wird, doch mindestens eben so stark sein wird, als der Zug nach unten, den die Sinnlichkeit ausübt, demnach gar nicht einzusehen ist, was den freien, d. i. an sich indifferenten Willen nach der einen oder der anderen Seite hin zur Entscheidung bringen soll. Er wird vielmehr, gleichsam wie Mahomeds Sarg, zwischen Himmel und Erde schwebend zu denken oder verurtheilt sein, die Rolle von Buridans Esel zu spielen, der aus Unentschiedenheit zwischen zwei gleichen Heubündeln Hungers stirbt. Wir müssen aber noch weiter gehen, und behaupten, von Rechts wegen sei vorauszusetzen, daß bei vollkommener Freiheit des Willens das Vernunftgesetz als das höhere eine mächtigere Anziehungskraft auf ihn ausüben werde, als der Sinnlichkeitstrieb, und daß deshalb wohl die Vollbringung des Guten begreiflich, die Vollbringung des Bösen hingegen unbegreiflich sei. Denn die Einrede muß als eine nichtige bezeichnet werden, daß die sinnlichen Güter Lust verheißen und daher das Ergreifen des höheren Gutes oder das Thun des Guten nur unter schmerzlichem Kampfe sich vollziehe. Wäre der Wille indifferent, so müßte das höhere

Gut, dessen überwältigende Schönheit schon Plato so ergreifend geschildert, ihm größere Lust erregen, als das niedere, und der Mensch in Freudigkeit und steter Beharrlichkeit dieses für jenes in die Schanze schlagen. Geschieht nun erfahrungsmäßig das Gegentheil, so weiset dies auf eine schon von Anfang an vorhandene Willensverkehrung, auf eine natürliche Knechtschaft des Willens als auf den eigentlichen Grund der Sündenthat hin. Denn nur so ist erklärlich, warum der Wille mit seiner Neigung, wie mit seinen ohne Selbstzwang sich vollziehenden Entscheidungen mit der Sinnlichkeit statt mit der Vernunft im Bunde steht. — Man hat nun freilich diese auffallende Erscheinung einer unläugbar vorhandenen starken Inclination des Willens nach unten hin, welche die behauptete Willensfreiheit so stark gefährdet, dadurch zu erklären versucht, daß der naturgemäßen Entwickelung des Menschen entsprechend das niedere Princip früher zur Ausbildung gelange, als das höhere, und die sinnlichen Triebe sich rascher und stärker entwickelten, als die geistigen. *) Indeß wenn man auch hieraus den

---

*) Vgl. Wegscheider Institt. P. III. C. I. §. 113: Proclivitatis illius principium in eo recte ponitur, quod homo ad humanitatem in semet ipso excolendam quasi emergens prius sensuum illecebris (dictamine sensuum) ducitur, quam rationis lente progredientis imperio (dictamini rationis) obedire rectique normam strenue observare adsuescat, nec nisi fortiter pugnando contra cupiditates virtuti adversantes (unde ipsius nomen virtutis, ἀρετῆς) ad perfectionem moralem, Deo adjuvante, eniti possit. Dahingegen bemerkt Nitzsch System §. 106 Anm. 2: „Zugegeben, die Sinnlichkeit

mächtigen Reiz, welchen die Sinnlichkeit auf den Willen ausübt, zu erklären vermag, so müßte doch Geist und Wille, in dem Maße als er sich zum Bewußtsein und zur Freiheit entwickelt, fortschreitend von Liebe zum höheren Sittengesetze ergriffen, in immer stärker werdende Reaktion gegen die heranwachsende Macht der sinnlichen Begierde treten, und von da an, wo die geistige Persönlichkeit zur vollen Reife gelangt ist, müßte dieser Gegenstoß gegen die ausgebildete Macht der Sinnlichkeit immer kräftiger und erfolgreicher bis zur allmähligen gänzlichen Ueberwindung hin geführt werden, so daß die herrschende gegentheilige Gewohnheit, die Forderungen des Sittengesetzes den Trieben der Sinnlichkeit unterzuordnen, nicht wohl begreiflich erscheint. Will daher die in Rede stehende Theorie bei ihrer Läugnung einer von Geburt an vorhandenen Willensverkehrung beharren, so wird sie doch nicht an der Behauptung der absoluten Willensindifferenz festhalten können, sondern sie wird wie auch von manchen ihrer Vertreter geschehen ist, eine ursprüngliche Beschränktheit, Gebundenheit und Schwäche des natürlichen Willens zugestehen müssen, welche es erklärt, daß derselbe trotz seines Strebens nach dem Guten doch von den Banden der Sinnlichkeit gefesselt, von seinem Ziele

---

sei die Vermittlung aller Entwickelungen des Selbstbewußtseins, sei das frühere und die Vernunftthätigkeit das spätere, so wird doch die letztere in jedem vollen Momente des Selbstbewußtseins mit erregt, und in dem also bestimmten Bewußtsein hat nicht die Sinnlichkeit, sondern die Vernunft Vorrecht, Vorzug, Vorrang, es müßte denn sein, daß die Sünde schon einträte oder schon da wäre."

abgelenkt und zum Irdischen herniedergezogen wird. Demnach wird der menschliche Geist als erkennender und wollender zwar als an sich gut, aber in seiner Endlichkeit, Mangelhaftigkeit und Beschränktheit durch die Sinnlichkeit gebunden und gefesselt zu betrachten sein.*) Damit hat nun aber die Sinnlichkeitstheorie zu der früher betrachteten Theorie von der Ableitung der Sünde aus der Mangelhaftigkeit der Creatur zurückgelenkt und ist derselben im Wesentlichen gleich geworden, nur daß hier die nähere Vermittelung angegeben ist, inwiefern die auf die Sinnlichkeit einwirkenden Weltobjekte den endlichen Verstand verdunkeln und verwirren, und den beschränkten Willen ablenken und fesseln. Somit treten auch gegen diese Theorie alle diejenigen Instanzen in Kraft, welche schon gegen die Mangelhaftigkeitstheorie geltend gemacht worden sind. Zunächst ist zu bemerken, daß sie einseitig nur bestimmte Formen der Sünde, diejenigen nämlich, welche den Charakter der maßlosen Sinnlichkeit an sich tragen, in Betracht zieht, dahingegen die Selbstsuchtsformen unberücksichtigt und unerklärt läßt. Ferner ist hier mit verstärkter Kraft der Vorwurf geltend zu machen, daß, da die gegenwärtige Beschaffenheit der Sinnlichkeit schon als die ursprüngliche gesetzt wird, damit die Urheberschaft der Sünde im letzten Grunde auf Gott zurückgewälzt wird. Fragt man nun, warum denn

*) Selbst Wegscheider a. a. O. gesteht zu, daß die conscientia recti öfter der claritas ermangele und die voluntas an einer inertia und propensio s. proclivitas ad peccandum laborire. Daß Bretschneider sogar die Willensfreiheit ausdrücklich aufhebt, haben wir schon Abth. II. S. 71 Anm. gesehen.

Gott den Menschen so erschaffen habe: so wird von jener Seite her bekanntlich geantwortet, der Mensch habe durch Ueberwindung der Sinnlichkeit sich ein Verdienst der Tugend erwerben sollen, das, wenn nicht schon im Diesseits, doch gewiß einst im Jenseits seinen Lohn erhalten würde. Dies kann nun eigentlich nur dann gesagt werden, wenn man an der Behauptung der absoluten Willensfreiheit festhält: da diese aber, wie wir erkannt haben, im Zusammenhange dieser Anschauungsweise in sich selbst zusammensinkt, so fällt damit auch der angegebene Erklärungs- oder Rechtfertigungsgrund für die also geartete Organisation der menschlichen Natur dahin. Aber auch im ersten Falle ist es doch immer ein sonderbares Spiel, welches man Gott mit dem Menschen treiben läßt. Das Leben wird hier gleichsam wie ein Rennen mit Hindernissen betrachtet, indem Gott statt dem Menschen, nachdem er ihn mit den nöthigen Kräften ausgerüstet, die Bahn zu ebnen, ihm die Sinnlichkeit als Stein des Anstoßes in den Weg gelegt hat, damit er ihn überspringend desto ruhmgekrönter an's Ziel gelange.*) Wird der Sitz der Sünde einmal in die Sinnlichkeit verlegt, so wird es dann viel näher liegen, die Sinnlichkeit in dualistischer Weise als ein ursprüngliches, selbstständiges Princip zu denken, welches dem guten, von Gott gesetzten geistigen Principe hindernd in den Weg tritt. So würde denn diese Theorie entsprechend dem Satze, daß die Extreme sich berühren, ausgehend von der pelagianischen Anschauungsweise in die

---

*) Vgl. auch Stelzger, Kritik des Rationalismus in Wegscheiders Dogmatik, S. 196 ff.

entgegengesetzte des Manichäismus umschlagen. Diese Consequenz ist auch praktisch in der Askese des mittelalterlichen Mönchthums gezogen worden, welche die pelagianische mit der manichäischen Anschauungsweise verband, indem sie in der Kraft des freien Willens die materielle Leiblichkeit als Sitz und Quell des Bösen gänzlich auszurotten und zu zerstören suchte. *) Auf der anderen Seite ist eine aus dieser Theorie eben so consequent absolgende Praxis, sich von vorneherein über diesen natürlichen Hemmschuh des sittlichen Strebens, sei er nun von Gott gesetzt oder in ursprünglicher Selbstständigkeit vorhanden, zu trösten, und es mit den Sünden, die aus diesem Principe der Sinnlichkeit absolgen, nicht so genau zu nehmen, weil ja Gott, der diese Hindernisse selber in den Weg gelegt, und selbst die Ursache unseres Zurückbleibens hinter dem vorgesteckten Ziele ist, das bloße Streben nach dem Ziele schon für die Erreichung desselben annehmen werde. Verglichen mit dieser modernen Leichtfertigkeit trägt jene als Thorheit belächelte mittelalterliche Askese entschieden einen großartigeren und tieferen Charakter, und hat gewiß, wenn auch irrthümlich, doch einen rela-

*) Vgl. Nitzsch System §. 106 Anm. 2: „Hätte die Sinnlichkeit im ursprünglichen Menschen schlechthin Priorität, so wäre sie der Begriff der stetigen Sünde, und also in diesem Falle die Sünde nun nicht allein angeboren, sondern auch anerschaffen. Und hier giebt es einen Punkt, wo die Extreme des Pelagianismus und Manichäismus in einander übergehen.“ Demnach ist es gar nicht so lächerlich, wie Baumgarten Kirchliche Krisis S. 88 es findet, wenn ein und derselbe Autor dieser entgegengesetzten Häresie beschuldigt wird.

tiven Vorzug vor der entgegengesetzten Praxis. Will aber die Sinnlichkeitstheorie nicht dem Dualismus verfallen, sondern am vernunftgemäßen, weil nicht im unvermittelten Gegensatze hangen gebliebenen, Principe des Monismus festhalten, so wird sie, wie bemerkt, sich zur Mangelhaftigkeitstheorie und weiter hinauf zur pantheistischen Alleinheitslehre vollenden müssen. Denn ist die Sünde mit der creatürlichen Mangelhaftigkeit nothwendig gesetzt, so ist sie auch an sich nothwendig, mit dieser Nothwendigkeit ist dann die Aufhebung der creatürlichen Freiheit gegeben, mit der menschlichen Freiheit wird aber auch die göttliche Freiheit und Persönlichkeit aufgehoben, und das Endliche wird dann schließlich nur zur Offenbarung und Entfaltung des Unendlichen, so daß wir in Letzterem das Universum nach der Seite seiner Vollkommenheit, in Ersterem nach der Seite seiner Unvollkommenheit anschauen. *)

*) Bekanntlich wird gewöhnlich Kant als der Vater der im Systeme des Rationalismus herrschenden Sinnlichkeitstheorie betrachtet, und in der That behauptet Kant, daß das Böse in der Unterordnung der Gesetzesforderung unter den Sinnentrieb bestehe. Dem widerspricht auch nicht die in seiner Schrift „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ gegebene Entwickelung, wonach der Ursprung des Bösen in die intelligible Sphäre verlegt und behauptet wird, daß der Mensch als Noumenon sich die Maxime gesetzt habe, die Forderungen der praktischen Vernunft den Sinnentrieben unterzuordnen, worin eben das von Kant s. g. radicale Böse besteht. Mit Recht aber hat der spätere Rationalismus diesen letzteren Satz aufgegeben. Denn abgesehen von der unhaltbaren, abstracten Scheidung der intelligibeln und empirischen Seinssphäre, des

Ein Vorschub scheint nun der Sinnlichkeitstheorie allerdings durch die Thatsache geleistet, daß wenn wir unterhalb der Sphäre der Menschheit in das Gebiet der Thierwelt hinabblicken, wir auch hier schon alle Formen menschlicher Sünde, welche aus der Sinnlichkeit oder der physisch-psychischen Egoität hervorgehen, präformirt finden. Ist es schon grauenhaft, wenn wir aus einem Menschen, so zu sagen, die Bestie hervorblicken sehen, so erscheint es noch

---

Dinges an sich oder des Noumenon und des Phänomenon, ist es doch an sich undenkbar, daß der Mensch als rein intelligible Wesenheit sich jene verkehrte Maxime gesetzt haben könne. Einmal würde hier eine Veränderung in das außerzeitliche und darum unveränderliche Reich des Intelligiblen hineinverlegt, dann aber existiren auch gar nicht für dieses Reich die Objecte der Sinnenwelt und es kann also in dasselbe gar kein Entschluß in Beziehung auf die Gegenstände der Erscheinungswelt hineinverlegt werden. Wenn ferner Kant die Forderung einer Umkehr der verkehrten Maxime stellt, so scheint, da diese Forderung an den Menschen doch nur als Phänomenon herantritt, hiermit eine noch undenkbarere Rückwirkung des Phänomenon auf das Noumenon gesetzt, während nach Kantischer Grundanschauung die Welt der Phänomena doch nur der unselbstständige und keiner Gegenwirkung fähige Reflex der Welt der Noumena unter den Anschauungsformen des Raumes und der Zeit ist. Endlich blieben auch die Stufenunterschiede des Bösen unbegreiflich, und wir würden zu der stoischen, dem sittlichen Bewußtsein widersprechenden Ansicht von der gleichen Bedeutung und Geltung aller Sünden und Uebertretungen geführt, wenn anders die alle Verantwortlichkeit begründende Verkehrung der Maxime im Reiche des Intelligibeln d. i. im Reiche der Freiheit und Gleichheit sich vollzieht.

grauenhafter, wenn wir in der Bestie den Menschen wiederfinden. Es liegt daher die Annahme nahe, daß was der Mensch mit der Natur des Thieres gemein hat, seine Herstammung aus derselben und Verwandtschaft mit derselben bekunde, und daß daher eben so wenig, wie dem Thiere die Befriedigung eines bösen Instinktes, dem Menschen seine bösen Lüste angerechnet werden können. Wollte man das Verhältniß umkehren und einwenden, daß wir doch oft den Thieren zürnten und sie somit für sittlich zurechnungsfähig erklärten, so ist klar, daß dies nur auf einer momentanen Täuschung beruht, indem wir ihnen von leidenschaftlicher Aufwallung verleitet durch unsere produktive Einbildungskraft eine Scheinpersönlichkeit verleihen, die wir doch bei ruhiger Betrachtung ihnen absprechen. Ist nun der Mensch zurechnungsfähig, so scheint, daß nicht der verkehrte sinnliche Trieb an sich, der ihm ja mit dem unzurechnungsfähigen Thiere gemein ist, sondern nur die Einwilligung und freie Zustimmung zu demselben, welche von dem ihn über das Thier erhebenden geistigen Principe ausgeht, in dem die Fähigkeit enthalten ist, den Forderungen des Sittengesetzes Folge zu leisten, ihn verantwortlich und schuldig mache, und hierdurch wären wir eben zu der rationalistischen Sinnlichkeitstheorie zurückgeführt. Dennoch dürfen wir niemals durch solche noch so täuschende Erscheinungen uns bewegen lassen, das Wort Gottes und das durch dasselbe vermittelte Zeugniß des heiligen Geistes in unserem Bewußtsein zurückzuweisen, welchem zufolge schon in unserer bösen Lust und Neigung an sich ein strafbares Thun sich kund giebt. An diesem Satze festhaltend werden wir auch bei der Betrachtung der Analogie zwischen Menschen- und

Thierwelt sagen müssen, daß die Entfesselung der bösen sinnlichen Triebe des Menschen als Folge des Abfalles seines Geistes von Gott zu betrachten sei, und daß in Folge dieses Abfalles nicht blos seine Leiblichkeit, sondern vermöge des innigen dynamischen und harmonischen Zusammenhanges, in welchen der Mensch ursprünglich mit der ganzen Natur und daher auch mit der Thierwelt gesetzt war, zu deren Herrscher er bestellt war, auch diese aus dem Gleichgewichte der sinnlichen Kräfte und Triebe herausgeworfen und in das physische Verderben hineingerissen worden sei. Darum weit entfernt, daß die bösen sinnlichen Triebe des Menschen aus der thierischen Natur herstammen, zieht sich vielmehr umgekehrt der Fall des Menschen in seinen Wirkungen auch in die Thierwelt hinein und reflectirt sich in derselben, so daß der Mensch in diesen Spiegel seiner eigenen Sünde hineinschauend sich zu desto tieferer Buße leiten lassen sollte über die Verwüstungen, welche sein Fall selbst innerhalb der vernunftlosen Natur angerichtet hat. Ueberdies ist dieses in der Zügellosigkeit der sinnlichen Triebe, im Uebel und im Tode sich darstellende Naturverderben ein Mittel zu seiner Strafe: denn die Herrschaft über die Natur hat der Mensch zum großen Theile wenigstens verloren, die ursprüngliche Harmonie aller Sphären des Universums ist aufgehoben, und ein großer Mißton geht durch dasselbe hindurch; der Friede des Menschen mit der Natur ist gestört, und nur durch Kampf und Gewalt vermag er seine anfängliche Oberherrlichkeit über die Thierwelt, wiewohl immer nur in unvollkommener Weise, wiederherzustellen und zu erhalten. Mag diese Ansicht mysteriös genannt werden, vom christlichen

Standpunkte aus wird daran festzuhalten sein. Auch ist die Herleitung des Naturverderbens vom Menschheitsfalle im Grunde nicht mysteriöser, als die umgekehrte Herleitung der Menschheitssünde aus der Herstammung des Menschen von der Natur. Die letztere ist unmöglich, nicht nur weil die Sünde nicht allein im sinnlichen Naturverderben, sondern auch vor allen Dingen in der Selbstsucht wurzelt, sondern auch, weil nicht nur die freiwillige Zustimmung, sondern schon das unfreiwillige, sinnliche Naturverderben selber den Menschen verantwortlich und schuldig macht. Daß wir hingegen dem Thiere seine Sünde, wenn einmal der Ausdruck abusive gebraucht werden soll, nicht zurechnen, ist darin begründet, daß es in keinem religiös sittlichen Verhältnisse zu Gott steht, weßhalb es für die Folgen des Menschheitsfalles, in die es mit hineingerissen worden ist, nicht verantwortlich gemacht werden kann. Vergl. Röm. 8. 20.

Wir haben schon darauf hingewiesen, wie die Mangelhaftigkeitstheorie und die Sinnlichkeitstheorie sich ergänzen, indem sie dieselbe Sache nur nach verschiedenen Seiten hin darstellen, und wie sie consequent entwickelt zur pantheistischen Weltanschauung hinführen. Alle in diesen Theorieen enthaltenen Sätze und aus ihnen abzuleitenden Consequenzen finden wir nun auch in der Schleiermacher'schen Lehre von der Sünde. Wenn Schleiermacher das Gute als das Einsgewordensein der Vernunft und Natur bezeichnet, und dem entsprechend das Böse als das Außereinander von Vernunft und Natur bestimmt, so haben wir hier den Grundgedanken der Sinnlichkeitstheorie, nur in anderer Form und

Ausdrucksweise. Denn die Sünde besteht danach offenbar in einer Hemmung der geistigen Seite unseres Wesens durch die sinnliche. Dieses Mißverhältniß ist begründet in der ungleichmäßigen Entwickelung, wonach theils die Sinnlichkeit einen Vorsprung erhält vor dem Geiste, theils in der Entwickelung des Geistes selber der Verstand dem Willen vorauseilt, der Wille hinter dem Verstande zurückbleibt. Nehmen wir hinzu, daß Schleiermacher die Freiheit nur als potenzirte Naturlebendigkeit charakterisirt, also eigentlich aufhebt, so erscheint auch die sittliche Entwickelung des Menschen den Bedingungen des Naturgesetzes unterstellt, die Bindung des Willens durch die Sinnlichkeit, wie das Zurückbleiben des Willens hinter dem Verstande als naturgemäße Mangelhaftigkeit der endlichen Creatur, mithin die Sünde, welche nichts Anderes ist, als das noch nicht gewordene Gute, nothwendig und von Gott geordnet. Und daran wird wesentlich Nichts geändert, wenn auch Schleiermacher die Sünde von Gott geordnet sein läßt nur im Hinblicke auf die Erlösung. Denn sie bleibt doch immer nothwendige Vorstufe der Vollkommenheit. Aus diesen Prämissen erklärt sich dann auch der wunderliche Satz, daß Sünde und Bewußtsein der Sünde identisch seien. Denn die Sünde als das noch nicht gewordene Gute ist im Grunde zugleich das werdende Gute, so daß der Privationsbegriff in den Negationsbegriff umschlägt, das noch nicht gewordene Gute zugleich das nicht seiende Böse ist. Das Böse hat schlechthin keine objective Existenz, es existirt nur für unser subjectives Bewußtsein, in welchem die Nothwendigkeit des Fortschrittes von dem minder Guten zu dem

Vollkommenen indicirt ist, so daß die Sünde in dieser doppelten Weise von Gott geordnet ist, einmal insofern die Entwickelung des Unvollkommenen vor dem Vollkommenen naturnothwendig ist, und dann insofern das Bewußtsein dieser die Vollkommenheit fordernden Unvollkommenheit oder das Gewissen von Gott geordnet ist. So also sinkt das Schuldbewußtsein zum Bewußtsein naturnothwendiger, aber aufzuhebender Unvollkommenheit, zu einem Vergessen dessen, was dahinten ist, und einem Sichstrecken zu dem, das da vorne ist, herab, ja das Gewissen ist eigentlich selbst die Sünde, weil wo kein Bewußtsein der Sünde ist, auch keine Sünde ist. Wie nun die Sünde an sich das Nichtseiende ist, so ist sie auch vor Gott das Nichtseiende, insofern eben vor Gott nur das wahrhaft Seiende, das Vollkommene, nicht das Werdende oder Unvollkommene ist, denn ihm ist in aller Entwickelung das Ziel der Entwickelung selber gegenwärtig. So kann uns auch der scheinbare Widerspruch nicht mehr befremden, daß die Sünde von Gott geordnet ist und doch vor Gott nicht ist. Ist einmal der wahre Begriff der Sünde als des Gegensatzes gegen Gott geopfert, so tritt dann an die Stelle des Begriffes ein bloßes Spiel mit dem Worte „Sünde", und das Wortspiel dient nur dazu, den wesenlosen Schemen an die Stelle der leibhaftigen Gestalt und Wirklichkeit zu setzen. Ist nun der Pantheismus die Consequenz der Mangelhaftigkeits- und Sinnlichkeitstheorie, so bildet er die Grundlage oder den leicht erkennbaren Hintergrund der Schleiermacher'schen, alle Momente jener beiden Theorieen herübernehmenden, verknüpfenden und weiter ausbildenden Anschauungsweise.

Denn nach pantheistischer Weltbetrachtung ist nur das Unendliche absolut und vollkommen, das Endliche hingegen relativ und mangelhaft, die Sünde ist für Gott nicht vorhanden, weil überhaupt Nichts für ihn da ist, da er bewußtlos ist, wie denn auch Schleiermacher ausdrücklich die göttliche Allwissenheit nur als die Geistigkeit oder innere Lebendigkeit der Allmacht bestimmt; die Sünde ist nothwendig und durch Gott geordnet und gesetzt, weil das Endliche die nothwendige Manifestation und Evolution des Unendlichen ist. So sinkt die sittliche Entwickelung zu einem Naturprocesse herab, in welchem göttliche, wie menschliche Freiheit zu Grunde gegangen ist. Dahingegen ist nach christlicher Anschauung die Sünde nicht das noch nicht gewordene Gute, sondern das im Widerspruche gegen das Gute gewordene Böse, und eben deshalb haben wir die Schleiermacher'sche Lehre von der Sünde zu den unchristlichen, rein speculativen Theorieen gerechnet. Das positiv christliche Element der Schleiermacher'schen Dogmatik liegt in der That nicht in der Lehre von der Sünde, sondern in der Lehre von der Erlösung, von der wir aber später sehen werden, daß ihr nur die Wahl bleibt, entweder in den pantheistischen Urgrund sich aufzulösen und zu zerfließen, aus dem auch sie aufgetaucht ist, oder sich über sich selbst hinauszuheben und zur biblisch-kirchlichen Lehre fortzubestimmen.*)

---

*) Ueber die im Texte aufgestellten Schleiermacher'schen Sätze vgl. außer seiner Glaubenslehre §. 66 bis 84 namentlich §. 79 ff. die von Jul. Müller a. a. O. S. 469 ff.

Haben wir nun schon an der Schleiermacher'schen Lehre gesehen, wie die Momente der Mangelhaftigkeits- und Sinnlichkeitstheorie in die pantheistische Weltbetrachtung

---

aus den übrigen Schriften Schleiermachers angeführten Stellen. Ganz auf Seiten der Sinnlichkeitstheorie steht übrigens auch, wie er selber zugesteht, Rothe, Theologische Ethik Bd. II. S. 170 ff., der auch hier ein wunderliches und ganz unhaltbares Gemisch rationalistischer und Schleiermacher'scher Anschauungen in die Zwangsjacke Hegel'scher Logik gespannt hat. Er unterscheidet zwar die sinnliche und die selbstsüchtige Sünde, doch betrachtet er die erstere als die eigentliche Grundform der Sünde und auch die letztere als primitiv durch die materielle oder sinnliche Natur causirt S. 180 f. Es liegt im Begriff der Schöpfung selbst Entwickelung der (primitiv von Gott gesetzten) Materie zu sein, weßhalb der Mensch auf dieser seiner ersten Entwickelungsstufe als nothwendig sündiger geschaffen ist S. 217. Die sittliche Entwickelung des natürlichen menschlichen Geschlechtes kann von vornherein nicht die normale sein. An einen geschichtlichen Sündenfall ist nicht zu denken. Auch die ersten Menschen wurden nicht als erwachsene erschaffen und machten deshalb denselben Entwickelungsprozeß durch, den noch jetzt jeder als unmündiges Kind auf diese Welt geborene Mensch durchzumachen hat S. 211 ff. So geht die sittliche Entwickelung der Menschheit nothwendig über die Sünde hinweg, ja von ihr aus. Mit diesem naturnothwendigen Anfange der Schöpfung ist aber die Schöpfung nicht abgeschlossen. Erst mit dem zweiten Adam erreicht die schöpferische Wirksamkeit Gottes die wirkliche Realisirung des Begriffes des Menschen S. 215 ff. Droht hier Sünde und Erlösung sich in einen reinen Naturproceß aufzulösen, wie denn die Nothwendigkeit des Durchganges durch die Sünde S. 218 ausdrücklich eine physische oder metaphysische

auslaufen, so ist doch der Pantheismus der Schleiermacher'schen Dogmatik mehr ein verborgener Pantheismus: wir haben also noch am offenbaren Pantheismus nachzuweisen,

---

genannt wird: so schlägt bei Rothe andrerseits in diese Schleiermacher-Hegel'schen Sätze, dieselben und freilich zugleich sich selbst vernichtend, der rationalistische Freiheitsbegriff hinein. Um dem Pantheismus zu entgehen, faßt er die Welt als Schöpfung des persönlichen Gottes und doch die Materie als die erste nothwendige Position des Schöpfers, als seine eigene nothwendige Contraposition. Um den Schuldbegriff zu retten, behauptet er die persönliche Freiheit der Creatur und stellt ihr die Aufgabe des Nichteinwilligens in den sinnlichen Hang. So schließt der sündige Hang in Ansehung der einzelnen sündigen Acte die eigene Verschuldung und Verantwortlichkeit keineswegs aus, doch ist der Mensch eben nur für den Act, nicht auch für den Hang selbst verantwortlich, ja selbst was den sündigen Act betrifft, nur für das *Maß* der Abnormität seines Handelns. Nur deßhalb richten wir uns selbst, daß wir verhältnißmäßig *so viele und so große* Sünde haben, weit mehrere und größere als wir zu haben brauchten. Ja Rothe ist so kühn zu behaupten, deßhalb daß er überhaupt Sünde an sich hat, verurtheile keiner sich selbst, am wenigsten ein Christ S. 230, ein Satz, den jeder *evangelische* Christ nur mit Entrüstung zurückweisen kann. Wie völlig haltlos und widerspruchsvoll ist doch auch diese Theorie in sich selber. Ist die Freiheit wirklich Freiheit, so muß sie auch die Einwilligung in den sündlichen Hang verweigern und demnach auch mindestens ein *schuldloses* Leben darstellen können. Damit fällt die Nothwendigkeit der Erlösung dahin; die unvermeidliche und darum auch schuldlose Sünde ist dann eben nur noch der anerschaffene sinnliche Hang, diese *Natursünde* ist aber nur Uebel oder Krankheit, und die Erlösung, wenn es einer solchen ja noch bedarf, sinkt zu einem

wie auch er jene Momente in sich aufgenommen und zum Ziele der Vollendung geführt hat.*) Deutlich tritt dies schon am Spinozistischen Pantheismus hervor, nach welchem

---

physischen Processe herab, dem Processe der Naturverklärung, der Aufhebung der Materie in den Geist. Wenn Rothe S. 185 f. bestreitet, daß die Sünde in ihrem Anfange ein Act reiner grundloser Willkühr sei, und meint, es käme ihr dann die Zurechnungsfähigkeit des Wahnsinnes zu gute: so ist unbegreiflich, wie er dabei selber den Freiheitsbegriff noch retten will. Denn ist der den freien Willen zur Einwilligung sollicitirende sinnliche Hang ein zwingender Hang, so ist der Wille nicht mehr frei, und ist der Wille frei, so ist die Einwilligung in den sinnlichen Hang, statt in die nach oben ziehende Forderung des göttlichen Gesetzes selber Willkür. Wenn es wahr ist, was Rothe S. 221 behauptet, daß die Vorstellung der Kirchenlehre vom Sündenfalle der ersten Eltern auch unsere conservativsten Theologen nicht mehr festzuhalten vermöchten: so sollte wahrlich, wenn nicht die Tiefe der Sündenerkenntniß, doch wenigstens die logische Unhaltbarkeit jener modernen, zugleich speculativ und christlich sein wollenden, im Grunde aber keins von Beidem seienden Theorieen unseren Theologen erneuten Respect vor der Kirchenlehre beibringen. Vgl. übrigens auch die treffliche, durchaus durchschlagende Kritik der Rothe'schen Ponerologie bei Jul. Müller Lehre von der Sünde II. S. 238 f. S. 554 ff., und außerdem Lange Positive Dogmatik S. 435 f. („Die Sünde ist also allerdings das Grundlose in ihrem Ursprunge.") S. 486 ff. auch Hahn Glaubenslehre 2. Aufl. II. S. 34 f.

*) Dieser offenbare Pantheismus liegt übrigens auch unleugbar vor in Schleiermacher's „Reden über die Religion." Wenn die später hinzugefügten Anmerkungen und Erläuterungen die Reden mit der Dogmatik in Einklang zu bringen suchen,

das Endliche im Gegensatze zur absoluten Substanz, dem allein wahrhaft Seienden, das Nichtige, das Böse und doch die nothwendige Erscheinungsform der Substanz ist. Eine noch entwickeltere Theorie des Bösen liefert der Hegel'sche Pantheismus. Auch er bewegt sich ganz um den Gegensatz des Endlichen und des Unendlichen, nur daß ersteres nicht bloß an letzterem erscheint, so daß man, wie bei dem Mädchen aus der Fremde, nicht weiß, woher es kömmt, und seine Spur schnell verloren ist, sondern so, daß das Endliche vom Unendlichen gesetzt ist, aber freilich auch nur gesetzt, um wieder aufgehoben zu werden. So ist die erscheinende Welt dieser ewige Ausgang aus dem Absoluten und diese ewige Rückkehr des Endlichen in das Unendliche. Gott ist diese Bewegung in sich selbst und dadurch allein lebendiger Gott. In diesem ewigen Kreislaufe ist nun das Heraustreten der Endlichkeit aus der Unendlichkeit nothwendiges Durchgangsmoment der Entwickelung. Aber eben nur Durchgangsmoment, denn das Endliche soll sich dem Unendlichen gegenüber nicht in sprödem Fürsichsein fixiren; es soll nicht bleiben, sondern es soll nur sein, um aufgehoben zu werden. Fixirt es sich, so ist es das Böse, und so gelangen wir zu dem bekannten Satze, daß das Böse nothwendig sei als Durchgangsmoment in der Entwickelung

---

so zeigen sie nur für jeden Einsichtigen, nicht sowohl daß die Reden fälschlich des Pantheismus bezüchtigt worden sind, als vielmehr, daß die Dogmatik troß ihrer positiven christlichen Elemente sich doch noch nicht aus dem pantheistischen Mutterschoße der Reden losgerungen hat.

des Guten, daß es sein muß, aber sein muß, um nicht zu sein, um zu verschwinden. Das Endliche ist nicht an sich das Böse, sondern nur wenn es sich sträubt, sich in das Unendliche aufzuheben. Wir sehen, wie nahe diese Anschauungsweise sich berührt mit der Leibnitz'schen Lehre von der nothwendigen Mangelhaftigkeit der endlichen Creatur, nur daß was Leibnitz für unmöglich erklärte, daß die Endlichkeit sich zur Unendlichkeit aufhebe, hier gefordert und damit die Vergottung der Creatur vollzogen wird. — Die psychologisch-anthropologische Betrachtungsweise liefert dasselbe Resultat, wie die metaphysische, nur daß wie diese die Mangelhaftigkeitstheorie, so jene die Sinnlichkeitstheorie zu ihrem pantheistischen Ziele führt. Der Mensch stammt aus der Natur; doch nicht die Natürlichkeit an sich ist das Böse, wie ja auch das Thier nicht böse ist: sondern nur die Aufnahme der Natürlichkeit mit ihren Neigungen und Trieben in das Bewußtsein und in den Willen und das gewußte und gewollte Beharren in diesem Zustande oder die Fixirung in diesem subjectiven Fürsichsein, die Willkühr, welche die eigene Besonderheit über das Allgemeine zum Principe erhebt, ist das Böse. Nicht nur der Uebergang zum Bewußtsein, sondern auch der zum Wollen seiner Natürlichkeit ist an sich nicht das Böse, da ja nach Hegel der Wille selbst nur ein Moment des Bewußtseins bildet: weit entfernt daher, daß der Sündenfall als ein Rückschritt und Abfall aus einem höheren Zustande zu bezeichnen wäre, ist er vielmehr als Aufnahme der Natürlichkeit ins Bewußtsein ein Fortschritt, durch welchen der Mensch eine höhere Stufe ersteigt, als er im thierähnlichen Zustande der un-

bewußten, natürlichen Unschuld einnahm.*) Doch nur als Durchgangspunkt für die Wiedervereinigung mit dem Absoluten ist dieser Zustand höher; sträubt sich der Mensch, diesen zweiten Fortschritt zu machen, der eigentlich der bewußte Rückschritt zu seinem ursprünglichen Ausgangspunkte

---

*) Treffend bemerkt Delitzsch Genes. 2. Aufl. S. 163 f.: „Auf der Seite des Satans steht mit Ophiten und Manichäern diejenige Philosophie und Theologie, welche den Sündenfall für einen zur Entwickelung der menschlichen Freiheit nothwendigen Vorgang erklärt. „„Der Zustand der Unschuld — sagt Hegel (Philos. d. Gesch. S. 333) — dieser paradiesische Zustand ist der thierische. Das Paradies ist ein Park, wo nur die Thiere und nicht die Menschen bleiben können. Denn das Thier ist mit Gott eins, aber nur an sich. Nur der Mensch ist Geist, d. h. für sich selbst. Dieses Fürsichsein, dieses Bewußtsein ist aber zugleich die Trennung von dem allgemeinen göttlichen Geist. Der Sündenfall ist daher der ewige Mythus des Menschen, wodurch er eben Mensch wird.““ Als ob der Mensch durch die Sünde hindurch von Wahlfreiheit zu wahrer bewußter Freiheit und nicht vielmehr zu tief erniedrigender Knechtschaft, zu gottähnlicher Selbstständigkeit und nicht vielmehr zu fratzenhafter gottloser Autonomie übergegangen wäre! Manes war wenigstens so ehrlich einzugestehen, daß nach der Erzählung der Genesis, wie sie jetzt lautet, die Schlange ein zum Bösen verführender böser Dämon sei. Aber er hielt die Erzählung für eine Entstellung des wahren Sachverhalts. — — Diese unglückliche Verkennung des A. T. und des Gottes des A. T. spuckt auch in der modernen Theologie und Philosophie.“ Marheinecke, Die Grundlehren der christl. Dogmatik 2. Aufl. S. 153 sagt sogar: „Diese Unschuld aber selbst als eine solche zu wissen, welche die Schuld (!) an ihr hat, ist einer der stärksten Fortschritte der neueren Philosophie.“

ist, will er die erste Negation der Endlichkeit und Creatürlichkeit nicht wiederum negiren, beharrt er in seinem natürlichen Fürsichsein dem Absoluten gegenüber, so wird er böse: denn das Gute ist die Negation der Negation, das Böse ist das Beharren in der ersten Negation. Der spekulative Gedanke der Einheit des Endlichen und Unendlichen, welcher zugleich die thatsächliche Erhebung in das Unendliche selber ist, ist die Versöhnung, die vollbrachte Aufhebung des Bösen.

Zergliedern wir die Formel genauer, daß das Böse der nothwendige Durchgangspunkt der Entwickelung sei, so ist der Selbstwiderspruch, den sie in sich birgt, unverkennbar. Ist das Böse nothwendiger Durchgangspunkt, so ist es eben nothwendig und hört damit auf, böse zu sein. Es soll dann nicht nur sein, sondern es muß auch sein. Nun aber ist es ein bloßes Spiel mit dem Worte, dasjenige böse zu nennen, was sein soll und sein muß. Freilich soll und muß es nur als Durchgangspunkt sein. So lange es aber bloßer Durchgangspunkt ist, ist es dann auch nicht mehr böse. Da nun aber die pantheistische Weltbetrachtung Alles dem Gesetze der nothwendigen Entwickelung unterwirft, ist nicht nur jener Durchgangspunkt nothwendig, sondern es ist auch nothwendig, daß er nur als Durchgangspunkt existire. Darum kommen wir von der Formel aus, daß das Böse nothwendiger Durchgangspunkt der Entwickelung ist zu dem Resultate, daß das Böse gar nicht ist und gar nicht sein kann. Soll doch auch Alles, was ist, vernünftig sein; da nun das Böse unbezweifelt das Unvernünftige ist, so folgt auch von hier aus, daß es gar nicht sein kann. Dennoch hat es eine sehr reale Existenz, und es hilft nicht, wenn

die spekulative Philosophie die Rolle des Vogels Strauß spielend meint, das Böse existire nicht, wenn sie es nicht sieht. Freilich heißt es nun wieder andrerseits, das Böse sei nicht böse als bloßer Durchgangspunkt, sondern nur wenn es aufhört und sich sträubt, Durchgangspunkt zu sein, d. i. wenn es sich beharrlich fixirt. Und daß es eine solche beharrliche Fixirung des Bösen thatsächlich giebt, ist ja unläugbar. Dennoch kann es andererseits eine solche gar nicht geben, weil ja der pantheistische Entwickelungsstrom Alles in den Strudel der Nothwendigkeit hinabreißt, und Nichts bestehen läßt, was ihm gegenüber sich stemmt und verfestet. Ist Alles, was ist, vernünftig, so kann nichts Unvernünftiges zum Sein, zur beharrlichen Fixirung gelangen. Wie wir also vorhin gesehen, daß das Böse als nothwendiger Durchgangspunkt sein muß, aber darum nicht böse ist: so sehen wir nun, daß das Böse als nicht sein sollende Fixirung zwar böse ist, aber nicht sein kann; daß demnach der Pantheismus, statt das Böse zu erklären, auf eine Aufhebung und Vernichtigung des Bösen hinausläuft. Bekanntlich bezeichnet Hegel das Böse in der That als das Zufällige, schlechthin Bedeutungslose und Nichtige. So wird die furchtbarste Realität des menschlichen Daseins, weil sie nicht begriffen werden kann, schlechthin in ihrer Realität geläugnet, und die absolute Spekulation, statt ihre eigene böse Impotenz einzugestehen, proklamirt dafür lieber die absolute Impotenz des Bösen. Und noch von einer anderen Seite her leuchtet die Unhaltbarkeit dieser amphibolisch schillernden Theorie des Bösen ein. Denn das Böse soll nicht sein, sondern aufgehoben werden, und doch

muß es sein, weil, wenn es aufhörte zu sein, der Gottes- und Weltentwickelungsproceß vollendet wäre, was dem Begriffe des Absoluten als dieser ewigen Bewegung in sich selbst widerspricht. So sinkt das System doch wieder in den progressus in infinitum zurück, den es doch überwunden zu haben sich rühmt. Das Gute bleibt auch hier ein das Ziel nie erreichendes Streben, weil mit dem erreichten Ziele, der vollendeten Rückkehr des Endlichen in das Unendliche, das Leben selbst, welches das Gute ist, erstirbt, indem dann ja das unaufhörliche Werden aufgehoben wäre zum unwandelbaren Sein. Mit solchen dürftigen und leeren, spekulativen Kategorieen wird aber die nach dem wahrhaft lebendigen, weil dreieinigen, sich außer und über der Welt in sich selbst bewegenden und in sich selber ruhenden Gotte hungernde Seele sich nimmermehr abspeisen lassen, sondern, wie sie bisher immer gethan, fortfahren, dagegen einen Kampf zu führen auf Tod und Leben. Und hier trifft die schon theoretisch in sich selbst zerfallende absolute Spekulation mit ihrem gefährlichsten praktischen Feinde zusammen, dem Gewissen. Denn dieses wird weder in seiner christlichen, noch auch nur in seiner natürlichen Form und Gestalt jemals zugeben, daß das Böse zwar entstehen müsse, aber vergehen solle, daß es nur nicht bleiben solle, vielmehr stets behaupten, daß es überhaupt nicht sein, daß es nicht nur nicht bestehen, sondern auch nicht entstehen solle, und darum auch nicht einmal als Durchgangspunkt der Entwickelung sein dürfe, geschweige denn sein müsse. Diese Hartnäckigkeit des Gewissens ist zwar oft genug von der absoluten Spekulation beklagt und verhöhnt worden, dennoch wird es ihr schwer

werden, gegen diesen Stachel zu löcken. Denn allerdings ist nicht nur das Schuldbewußtsein, wie schon Julius Müller bemerkt hat, sondern das Gewissen überhaupt, nicht nur, wie derselbe sagt, ein Stachel, sondern recht eigentlich der Stachel für die Entwickelung der Philosophie, der sie über alle pantheistischen Systeme, ja, setzen wir hinzu, schließlich über sich selbst hinaus und in die Offenbarung hineintreibt.

Wir haben nun erkannt, wie die spekulativen Theorieen über Wesen und Ursprung der Sünde zuletzt in die pantheistische übergehen, so daß das Faktum der Sünde spekulativ nur begriffen werden kann durch Läugnung und Wegdeutung des Faktums selber, indem an die Stelle des Nichtseinsollenden das Seinmüssende gesetzt wird.*) Das

*) Eine andere spekulative Lösung des Problemes bietet allerdings der Dualismus. Indeß wir haben schon früher bemerkt, daß eine sich ihres Zieles klar bewußte Spekulation immerdar über die Zweiheit zur Einheit hinausstreben wird, weßhalb auch dualistische Anschauungsweisen dem modernen spekulativen Bewußtsein ziemlich ferne liegen und sich auch früher schon oft mit pantheistischen Tendenzen verbunden haben. Ueberdies aber gilt vom Dualismus eben so sehr wie vom Pantheismus, daß er auf eine Aufhebung der zu begreifenden Thatsache hinausläuft. Denn während er einerseits das Wesen des Bösen recht in seiner Tiefe zu erfassen scheint, indem er es als eine dem Guten entgegengesetzte Substanz bestimmt, vernichtigt er doch grade dadurch das Böse, indem er es durch den Substantialitätsbegriff vernothwendigt, auch seinerseits das Nichtseinsollende in ein Seinmüssendes umsetzt, und somit Schuld und Verantwortlichkeit aufhebt.

Resultat unserer ganzen bisherigen Untersuchung ist demnach folgendes: Betrachtet man das in der Welt vorhandene, habituelle Böse als spätere Störung und Verderbung der ursprünglich gut geschaffenen Natur, so wird man nothwendig zur evangelisch-kirchlichen Lehre von der Sünde hingeführt; betrachtet man hingegen das Böse als eine aus den unverändert gebliebenen, ursprünglichen Kräften der menschlichen Natur entstandene Zuständlichkeit, so geräth man nothwendig in den Pantheismus. Auch hier also sind wir wieder vor die Alternative gestellt, entweder Kirchenlehre oder Pantheismus, wodurch uns sowohl die Orientirung auf diesem dunkelen Gebiete, als auch die Wahl und Entscheidung erleichtert ist.

Von hier aus können wir nunmehr zum dritten Momente unserer Darstellung der Lehre von der Sünde, nämlich zur Schriftlehre, übergehen. Es sind besonders drei Punkte, welche den Kern unserer bisherigen positiven Entwickelung bilden, und welche wir demnach an der Schrift zu erhärten haben, erstens, daß wir von Geburt an Sünder sind, da uns von unserem ersten Ursprunge an ein selbstisch-sinnliches Princip einwohnt, welches mit innerer Nothwendigkeit in die Erscheinung übergeht, zweitens, daß dieses Princip schon an und für sich selbst ein Verhältniß der Schuld vor dem göttlichen Gerichte begründe, und endlich drittens, daß der Ursprung dieses Principes auf den Fall des ersten Menschen zurückgeführt werden muß, in welchem Falle die ganze Gattung sich von Gott abgewandt und der Sünde anheimgefallen ist. Wir werden jedoch nicht wohlthun, jedes einzelne dieser Momente selbstständig vorzunehmen und aus der

Schrift zu belegen, weil wir dadurch die Schriftlehre zersplittern und zu Wiederholungen in der Anführung einzelner Schriftstellen und deren Analyse gezwungen sein würden: daher ziehen wir es vor die Schriftlehre in ihrem eigenen Zusammenhange den Grundzügen nach zu entwickeln und dabei die einzelnen besonders hervorspringenden dicta probantia zu beleuchten.

Beginnen wir mit dem alttestamentlichen Bericht über den Sündenfall, so haben wir hier in der Dogmatik nicht die Frage zu erörtern, ob die mosaische Hamartigenie, wie Nitzsch (System §. 106 Anm. 1. vergl. Tholuck, die Lehre von der Sünde und vom Versöhner, 7. Aufl. dritte Beilage S. 211 f. Jul. Müller, Lehre von der Sünde II. S. 481. Martensen, Dogmat. §. 79 Anm.) es ausdrückt, nur als wahre, oder ob sie auch als wirkliche Geschichte zu betrachten sei. Auch Nitzsch will die Geschichte des Sündenfalles nicht in der Weise der spekulativen Philosophie als bloßes Symbol der Idee betrachtet, sondern er will nur die symbolische Einkleidung der geschichtlichen Thatsache anerkannt wissen. Wiewohl wir unsererseits um der exegetischen Consequenzen willen auch die so gefaßte Unterscheidung noch für bedenklich halten, und darum nicht nur an der Wahrheit, sondern auch an der Wirklichkeit der Genes. K. 3 berichteten Thatsache festhalten (vergl. auch Hofmann Schriftbew. 2. Aufl. I. S. 409. Delitzsch Comment. z. Genesis z. St.): so haben wir es doch in der Dogmatik nur mit den religiös-ethischen Momenten jener Thatsache, also eigentlich nur mit dem, was auch von Nitzsch als Wahrheit derselben anerkannt wird, zu thun, und dürfen

uns also hier der Untersuchung der Berechtigung oder vielmehr der Widerlegung jener von uns für unhaltbar gehaltenen Unterscheidung von Wahr und Wirklich für überhoben erachten. Eben so gehen wir hier von der später in der Lehre vom Satan noch näher zu begründenden Voraussetzung aus, daß unter der Schlange der Satan zu verstehen sei, wobei es für unseren Zweck wieder gleichgültig ist, ob wir die Schlange, was wir für das Richtige halten, als Organ, oder als Symbol, oder endlich als Erscheinungsform des Satans fassen. Alle drei Auffassungen kommen doch, worauf es uns hier allein ankommt, darin überein, daß sie, sei es nun hinter oder unter oder in der Schlange den Teufel als persönlichen Versucher anerkennen.

Gehen wir nun näher auf die religiös-ethischen Momente des Berichtes der Genesis ein, so finden wir zunächst, daß dem Menschen ein positives Gebot oder vielmehr Verbot in dem: „Du sollst nicht essen von dem Baum des Erkenntnisses Gutes und Böses" 1 Mos. 2, 17. gegeben war. Forschen wir nach dem Grunde der Positivität dieses Gebotes, so wird kein anderer angegeben werden können, als die Uebung des ersten Menschen im demüthigen und kindlichen Gehorsam gegen Gott. Das ewige unwandelbare Gesetz Gottes war dem Menschen von Anfang in's Herz geschrieben, bildete also den Inhalt seiner eigenen Vernunft und seines eigenen Willens. Es war aber nicht Produkt seiner eigenen Vernunft und seines eigenen Willens, vielmehr Offenbarung des göttlichen Willens. Weil aber diese Offenbarung nicht nur außer und über ihm, sondern zugleich in ihm vorhanden war, und demnach der

menschliche Wille den göttlichen in sich aufgenommen hatte, so daß der Mensch ohne Gesetz lebte, weil er sich selber Gesetz war: so war zu verhüten, daß er sich nicht für den selbstständigen Urheber des Gesetzes hielt, da er ja doch das in seinem eigenen Willen enthaltene Gesetz im letzten Grunde nicht selbst gegeben, sondern nur von Gott genommen hatte. Er sollte sich dessen bewußt werden, daß sein eigener guter Wille nur deshalb gut war, weil er in Uebereinstimmung mit dem göttlichen Willen stand, freiwilliger Gehorsam gegen diesen Willen war. Zwar war dieser göttliche Wille nicht Willkühr, sondern hatte seine Bestimmungen dem göttlichen Wesen entnommen, zu dessen Bild und Aehnlichkeit der Mensch erschaffen war, so daß der dem menschlichen Wesen entsprechende menschliche Wille in Harmonie stand mit dem dem göttlichen Wesen entsprechenden göttlichen Willen. Der Inhalt des Wesens fand aber seinen erkenntnißmäßigen Ausdruck in der Vernunft, so daß wie der göttliche Wille die Forderung der dem göttlichen Wesen entsprechenden göttlichen Vernunft, so der menschliche Wille die Forderung der dem menschlichen Wesen entsprechenden menschlichen Vernunft darstellte, zugleich aber die vollkommene Uebereinstimmung des göttlichen und menschlichen Willens Resultat der vollkommenen Uebereinstimmung göttlichen und menschlichen Wesens, wie göttlicher und menschlicher Vernunft war. Dennoch sollte der Mensch so wenig wie seinen eigenen Willen, auch seine eigene Vernunft und sein eigenes Wesen als Urquell des Wahren, Rechten und Guten betrachten, vielmehr wie in seinem Wesen nur den endlichen Abglanz des göttlichen Wesens, so in dem Inhalte

seiner Vernunft nur den Abdruck der göttlichen Vernunft erkennen. Mit einem Worte, er sollte sich mit seinem ganzen Sein nur in unbedingter Abhängigkeit wissen und wollen vom göttlichen Sein, und obgleich seine Vernunft ursprünglich sich im Einklange befand mit der göttlichen Vernunft, so sollte er sich doch bewußt bleiben, daß nicht seine Vernunft der Maßstab der göttlichen Vernunft sei, sondern daß Alles nur deshalb wahr und gut sei, weil es in der göttlichen Vernunft und in dem göttlichen Wesen, nicht weil es in seiner Vernunft und seinem Wesen gegründet ist. Es giebt keinen höheren Grund für das Gutsein des göttlichen Wesens und das Wahrsein der göttlichen Vernunft, sondern es ist Beides keines weiteren Beweises fähiges, oberstes und unbedingtes Axiom. Gott ist, weil er ist, und ist gut, weil er der einzig wahrhaft Seiende und als solcher ausschließliches Gesetz alles allein von ihm gesetzten Seins ist. Darum so gewiß der gesetzgebende Wille Gottes Ausdruck des göttlichen Wesens und der göttlichen Vernunft ist, so ist er doch für den Menschen nicht nur in sofern gut und verbindlich, als seine eigene Vernunft die Uebereinstimmung dieses Willens mit der wesenhaften göttlichen Vernunft erkannt hat, sondern einfach, weil er Gottes Wille ist, von welchem, sobald er nur offenbar geworden ist, vorauszusetzen ist, daß er vernünftig, recht und gut ist, selbst wenn die menschliche Vernunft dies nicht darzuthun vermag. Und grade dies mußte dem Menschen um so eindringlicher gemacht werden, als eben sein Wesen, Vernunft und Wille in ursprünglicher Einheit mit dem göttlichen Wesen, Vernunft und Willen stand, damit er nicht sich, sondern Gott

für den Quell der Wahrheit und des Guten, wie für das Maaß aller Dinge halte. Wodurch anders aber konnte dieses Ziel erreicht werden, als eben durch die den Schein der Willkühr an sich tragende Positivität eines göttlichen Gebotes, durch welches Gott dem Menschen sich von vornherein als seinen unbedingten Herrn, Gesetzgeber und Gebieter gegenüber stellte, und der Mensch gehorsamen lernte, nicht weil das Gebot mit den Principien seiner Vernunft übereinstimmte, sondern weil Gott es so befohlen hatte. Und darin grade erweiset sich die Vernunft der Positivität des göttlichen Gebotes, daß dieselbe der etwaigen Autonomie der menschlichen Vernunft entgegengesetzt und vorzüglich geeignet war, den Menschen in den Schranken der Unterordnung und des Gehorsams gegen den göttlichen Willen zu erhalten. Das „Rede Herr, dein Knecht höret“ ist von Anfang an der bezeichnende Ausdruck für die normale Stellung des Geschöpfes zu seinem Schöpfer, und auch da, wo der Mensch, wie ursprünglich, der Stimme seines Inneren sich unbedenklich überlassen kann, soll er sich doch dessen bewußt werden, daß sie nur darum berechtigt ist, weil sie der entsprechende Wiederhall der Stimme seines Gottes ist. — Hieraus ist nun aber schon von selbst ersichtlich, an welchen Punkt der Versucher anzuknüpfen hatte. Es war eben die Positivität des göttlichen Gebotes, deren Unvernunft er darzuthun versuchte. Er beginnt mit seinem „Sollte Gott gesagt haben?“ und macht sich zugleich einer unmerklichen, aber nicht absichtslosen Verschiebung der Form des göttlichen Gebotes schuldig. Denn während der Herr ausdrücklich 2, 16 von allen Bäumen des Gartens zu essen

erlaubt und nur von einem zu essen verboten hatte, was eben so wohl den Reichthum der göttlichen Güte, als die Machtvollkommenheit seines Willens bekundet, hebt der Versucher mit seinem „Ihr sollt nicht essen von allerlei Bäumen im Garten!“ nicht die positive Erlaubniß, sondern nur das negative Verbot, nicht die Fülle der göttlichen Gaben, sondern nur die dem Menschen auferlegte Beschränkung hervor, und indem er so den Zweifel an der göttlichen Liebe zu erregen sucht, deutet er vor allen Dingen die Unvernunft des göttlichen Wortes an, da ja doch offenbar kein Grund einzusehen sei, warum nicht ausnahmslos und gleichmäßig von allen Bäumen des Gartens zu essen erlaubt sein sollte. Die Versuchung hat nicht sogleich den erwünschten Erfolg: denn das Weib beruft sich einfach auf das göttliche Gebot, indem sie es in seiner richtigen Form dem Satan entgegenhält. Dennoch finden wir hier schon den ersten Beginn des Abfalles. Schon daß das Weib sich überhaupt mit dem Versucher auf ein Zwiegespräch einläßt und ihm Rede steht, statt mit einem „Hebe dich weg, Satan!“ ihn zurückzuweisen, oder selber ihm den Rücken zu kehren und ihn zu fliehen, ist als gefährlicher Vorwitz zu betrachten, der keinen guten Ausgang ahnen läßt. Aber auch davon finden sich Spuren in der Antwort des Weibes, daß das Wort der Schlange nicht ganz ohne Eindruck auf ihr Gemüth geblieben ist. Denn wenn sie behauptet, Gott habe ihnen nicht bloß das Essen vom Erkenntnißbaum, sondern auch das Anrühren desselben verboten, so ist letzteres eine selbstbeliebige Steigerung des göttlichen Gebotes, welche den vorwurfsvollen Gedanken überspannter Härte desselben hin-

durchschimmern läßt. Und wie sie die Strenge des göttlichen Gebotes leise übertreibt, so können wir eine leise Abschwächung der göttlichen Drohung darin finden, daß sie an die Stelle des ausführlichen, gewissen und furchtbar ernsten Gotteswortes: „Denn welches Tages du davon issest, wirst du des Todes sterben (מוֹת תָּמוּת)“, ein kurzes, fast nur zweifelhafte Besorgniß ausdrückendes „Daß ihr nicht sterbet (פֶּן־תְּמֻתוּן)“ setzt. Der Versucher durchschaut sogleich diese innere Herzensstellung des Weibes, und daß es ihm schon gelungen, sowohl den Glauben an Gottes Wort, als die Furcht vor Gottes Gericht in ihr zu erschüttern. Darum, da sie ihm einen Finger geboten, ergreift er sie nunmehr bei der ganzen Hand. Wie er zuerst das Wort Gottes verdächtigt hat, so straft er es jetzt offen Lügen. „Ihr werdet mit nichten, spricht er, des Todes sterben!“ Eben dadurch aber erweiset er sich selber als den Lügner und Mörder von Anfang. Und eben so steigert er die anfängliche Bezweifelung zur direkten Bestreitung der Liebe Gottes und zur frevelhaften Behauptung seiner neidischen Mißgunst. „Sondern Gott weiß, daß welches Tages ihr davon esset, so werden eure Augen aufgethan, und werdet sein wie Gott, und wissen, was gut und böse ist.“ Listig knüpft er an die Benennung an, welche Gott selbst 2, 17 dem Baume beigelegt hatte. Wer wollte läugnen, daß die Erkenntniß des Guten und Bösen ein erstrebenswerthes Gut sei? Wenn also Gott dasselbe sich selbst vorbehalten und dem Menschen versagt hat, bekundet er sich dadurch nicht als einen neidischen, eifersüchtigen Gott, welcher dem Menschen die Gottgleichheit, zu der er gelangen könnte,

mißgönnt? **So** sucht demnach der Satan neben dem Unglauben **an Gottes Wort** den Hochmuth des Gottgleichseinwollens **zu erwecken.** Offenbar verfängt diese Versuchung innerlich **in der Seele des Weibes**, und in Folge dessen thut sie **ihre Augen** auf, und schaut den Baum an in seiner reizenden **Lieblichkeit.** So also entzündet sich in ihr die böse Lust. **Die Lust aber,** nachdem sie empfangen hatte, gebar sie die **Sündenthat.** Sie streckte die Hand aus, nahm von der Frucht **und aß.** Demnach verlief der Fall in den Stadien **des Unglaubens**, des Hochmuthes und der bösen Lust. **Zwar ist** der Unglaube als Emancipation der Vernunft von **Gottes Wort**, als das nicht in Gehorsam dem Worte **Gottes** Unterthänigseinwollen des Menschen schon selber **Hochmuth**, indeß zunächst doch nur Hochmuth im allgemeineren **Sinne** des Wortes, verborgener Hochmuth und negativer **Pol** des Hochmuthes; wohingegen das Gottgleichseinwollen **eigentlicher**, offenbarer und positiver Hochmuth zu nennen ist.*) Nachdem das Weib die Thatsünde vollendet,

---

*) So läßt sich die Differenz der Ansichten ausgleichen, wenn mehrere Patres und Scholastiker als die erste Sünde des Menschen die superbia, dahingegen die älteren Lehrer unserer Kirche nach Luther zu Genesis III. die incredulitas oder defectio a verbo Dei bezeichneten. Schon Joh. Gerhard l. X. c. II. §. 31 giebt eine ähnliche Lösung. Potest nomine inobedientiae et superbiae generaliter accepto tota protoplastorum transgressio denotari. Sed si illa inobedientia et illa superbia in partes resolvatur, adparebit, primos parentes primum ad defectionem a verbo, postea demum ad superbiam fuisse sollicitatos: si quis hunc peccati actum velit partem quandam

gab sie auch ihrem Manne mit ihr (d. i. dem dabei gegenwärtigen, nicht: dem ihr beigegebenen, vgl. Delitzsch Genes. S. 165), und er aß. Der Mann, welcher dem Akte der Versuchung seines Weibes beigewohnt, hatte also auch seinerseits innerlich sich zur Sünde des Unglaubens, des Hochmuthes und der bösen Lust verleiten lassen, weshalb sobald das Weib ihm die Frucht reicht, auch er die Thatsünde der Uebertretung des göttlichen Gebotes begeht. Auf die vollbrachte That folgt das göttliche Gericht, welches theils das Weib und den Mann gesondert in dem ihnen eigenthümlichen Berufe, theils sie gemeinsam durch das über Beide ergehende Todesverhängniß betrifft. Da nun aber

---

superbiae generaliter acceptae constituere, non repugnamus. Und §. 33: Superbia accipitur in genere pro quacunque inobedientia, quo sensu Augustinus eam constituit matrem infidelitatis, quo sensu etiam Scholastici dicunt, in quolibet peccato virtualiter superbiam et contemtum Dei concurrere, licet non formaliter: proprie autem superbia notat speciale quoddam peccatum, qua significatione in quaestione accipitur. Auch Beck Die christliche Lehrwissenschaft S. 272 ff. läßt den Fall mit dem Zweifel, der zum Unglauben fortschreitet, beginnen, und Lange Positive Dogmatik §. 45 bemerkt: „Die Entwickelungsmomente der ersten Sünde sind mit unumstößlicher psychologischer Wahrheit angegeben. Das erste ist die Selbstüberhebung des Menschen und der daraus hervorgehende Zweifel am Gesetz Gottes. Das zweite ist der Hochmuth und der Wahn; das dritte erst ist die Lüsternheit und sinnliche Begierde, angefacht durch die Anschauung der verbotenen Frucht; das vierte ist die sündliche That selbst.“ Vgl. Sartorius, Die Lehre von der heiligen Liebe, I, S. 103 f.

offenbar von dem Geburtsschmerz, der Ackerverfluchung, dem Angesichtsschweiße und dem Tode nicht bloß die ersten Stammeltern unseres Geschlechtes, sondern in und mit ihnen zugleich, wie nicht nur die bis auf den heutigen Tag fortgehende Erfahrung, sondern auch die Vertreibung aus dem Paradiese und die bleibende Abtrennung vom Baume des Lebens zeigt, das ganze menschliche Geschlecht betroffen ward: so sehen wir, wie schon nach dem Berichte der Genesis vom Sündenfalle um der Uebertretung Adams willen das ganze nachgeborene Menschengeschlecht dem Gerichte Gottes und dem Fluchverhängnisse, welches in der Strafe des Todes gipfelt, unterworfen worden ist, so daß wir also von Anfang an eine klare Bestätigung der heiligen Schrift für die Lehre von der imputatio immediata peccati Adamitici vor uns haben. Demnach bewahrheitet sich das Wort des alten Kirchenliedes: „Wie uns nun hat ein fremde Schuld in Adam all verhöhnet.“ „Und wie wir all durch Adams Fall sind ewigs Tods gestorben.“ Gehen wir nun schließlich auf die Betrachtung des bedeutungsvollen Wortes des Herrn: „Siehe, Adam ist geworden als unser einer, und weiß, was gut und böse ist,“ näher ein, so ist dasselbe bekanntlich oft (so schon Chrysost.: ὀνειδίζων αὐτῷ καὶ τὴν ἄνοιαν αὐτοῦ κοιμωδῶν) als göttliche Ironie gefaßt worden. Doch wird diese Auffassung nicht als ausreichend betrachtet werden können. Denn Gott hatte ja selbst den Paradiesesbaum als den Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen offenbar nicht in ironischem Sinne, sondern in sehr ernstlicher Meinung bezeichnet. Worin bestand nun aber diese Erkenntniß des Guten und Bösen,

welche der Mensch durch den Fall erlangt hatte? Besaß er dieselbe doch, sollten wir meinen, schon vor dem Falle. Denn er wußte, daß es gut war, dem Worte und Gebote seines Gottes zu glauben und zu gehorsamen, und böse, sich im Unglauben und Ungehorsam wider dasselbe aufzulehnen. Freilich hatte er bisher im Guten in kindlicher, naiver Unmittelbarkeit gelebt und seine Erkenntniß des Bösen war nur abstrakt. Durch den Fall ward er des Bösen erfahrungsmäßig inne, und damit auch erst des Gegensatzes zwischen dem Guten, in dem er zuvor gestanden, und dem Bösen, dem er nunmehr anheimgefallen, klar und lebendig, weil erfahrungsmäßig sich bewußt, wie der Mensch erst durch die Krankheit selber den Unterschied von Gesundheit und Krankheit erfährt und kennen lernt.*) Und in der That war diese Erkenntniß des Guten und Bösen, welche eine

*) Vgl. Delitzsch Bibl. Psychol. S. 124: „Wissen des Guten und Bösen ist in gewissem Sinne die Folge und in gewissem Sinne die Voraussetzung der Selbstentscheidung. Die Menschen wußten Gutes und Böses, schon ehe sie sich entschieden; das göttliche Verbot schied für sie Beides. Aber dieses theoretische Wissen wurde erst durch ihre Selbstentscheidung zu einem praktischen. Erst wußten sie, was gut und böse sei; alsdann wußten sie aus eigener Erfahrung, was es um das Gute und Böse sei, so jedoch, daß sie, statt von dem Guten aus das entgegengesetzte Böse, vom Bösen aus das entgegengesetzte Gute erkannten.“ Ebrard Christl. Dogmatik I. S. 435. 439: „So, daß der Mensch das Böse und die Folgen des Bösen aus eigener bitterer Erfahrung kennen lernte, und den normalen Zustand nur noch als einen gewesenen, verlorenen im Gedächtniß daneben hatte zur Steigerung seines Schmerzes.“

todbringende Erkenntniß ist, von dem Herrn ursprünglich gemeint, wenn er selbst den Baum als den Baum des Erkenntnisses Gutes und Böses bezeichnete und mit seinem Genusse die Todesdrohung verknüpft hatte. Doch war dies nicht der Sinn der Schlange, welche vielmehr eine Erkenntniß verhieß, die der Weg zur Gottgleichheit wäre. Der Mensch kannte nämlich nicht den Grund des positiven Gebotes seines Herrn. Er wußte nicht, warum es gut sei, nicht zu essen, und böse sei, zu essen. Er wußte nur, daß es also seines Gottes Wille sei, und ließ daran sich genügen. So also wußte er nur, was Gott für gut und böse hielt, und ihm als solches bezeichnet hatte, er wußte aber nicht aus sich selbst, was gut und böse sei. Als er aber auf die Einflüsterung der Schlange horchend angefangen hatte, das göttliche Wort zu bezweifeln und es im Unglauben als unvernünftig zu verwerfen, von da an wußte er, so irrthümlich auch dieses Wissen war, daß nicht das gut oder böse sei, was das göttliche Gebot als solches bezeichnete, sondern was seine eigene Vernunft als solches anerkannte. Er wußte nun, daß das gut oder böse sei, was er selbst als solches setzte und wovon er den Grund erkannte, nicht was Gott grundlos ihm als solches gesetzt hatte. Und eben in dieser selbsteigenen Bestimmung des Guten und Bösen hatte er im Sinne der Schlange sich Gott gleich gesetzt, war er geworden wie Gott, sein eigener Gesetzgeber, die selbsteigene Erkenntnißquelle und Norm des Guten, wie des Bösen. Wie aber seine Vernunft, so hatte er auch seinen Willen von der ursprünglichen unbedingten Abhängigkeit von Gottes Wort und Gebot emancipirt, und

das gethan, was Gott als böse, und das Gegentheil von dem gethan, was Gott als gut bezeichnet hatte. Demnach hatte er sich von jeglicher Heteronomie des Geistes befreit und war zur absoluten Autonomie fortgeschritten, er war gleichsam aus einem gläubigen Theologen (θεόλογος), der dem Worte Gottes (dem λόγος θεοῦ) blindlings Folge leistet, zu einem spekulativen Philosophen geworden, der nur seiner eigenen Vernunft und Kraft vertraut. In dieser Weise hatte er sich zum selbstständigen Erdengotte aufgeworfen, eine gottgleiche Stellung faktisch usurpirt.*) Und eben diese gottgleiche Stellung, welche er unter göttlicher Zulassung sich errungen hatte, wird auch von dem Herrn selber ernstlich als solche anerkannt, wenn er spricht: „Siehe, Adam

---

*) Vgl. Ebrard a. a. O. S. 440 f.: „Das ganze System des Pantheismus, als des feinsten Lügensystemes, ist in diesen Worten schon enthalten. „„Eure Augen werden aufgethan werden““, das Erkennen, das von den ethischen Beziehungen losgerissene Erkennen, wird als das wahre Ziel der Entwicklung hingestellt. Die Sünde, der Ungehorsam gegen Gott, bildet einen nothwendigen Faktor in dieser Entwicklung. Daß der Mensch sein eigener Gott und von der Unterwerfung unter Gott frei werde, also von der wahren Freiheit frei, d. h. gott-los werde, ist das thörichte Grundstreben, das oberste Gesetz dieser Schlangenmoral.“ — „Es stieg der aus keinem vernünftigen oder nothwendigen Faktor erklärbare Kitzel der Selbstsucht, der Kitzel, den eigenen Willen Gottes Willen gegenüberzusetzen, den eigenen Willen als absolute, alles Andere negirende Kraft zu erproben, im Menschen auf.“ Sartorius, Lehre von der heil. Liebe, I, S. 83.

ist geworden als unser einer." Freilich birgt dieser Ernst zugleich die schneidendste Ironie in sich. Denn nicht nur zeigte sich die Leerheit und Hohlheit dieses Selbstes, das er auf den Thron der Gottheit erhoben hatte, darin daß er von seiner Gottgleichheit ungesättigt der niederen sinnlichen Lust nach der lieblichen Baumesfrucht verfällt, welche Lust er fortan, um sich seine Knechtschaft vor sich selbst zu verbergen, nicht mehr für Sünde hält, und wird er demnach auch von der niederen Sinnenlust zum Genusse fortgerissen, sondern er muß nun auch, wie er bei seiner ursprünglichen Gottesunterthänigkeit im seligen Leben gestanden hatte, so seine gegenwärtige Gottgleichheit mit unseligem Tode büßen, und nunmehr die unentfliehbare Gottesabhängigkeit knirschend als Knechtschaft empfinden, in der er zuvor mit Lust und Freiheit gestanden hatte. In seiner höchsten Selbsterhöhung bestand also zugleich seine tiefste Selbsterniedrigung, und insofern ist das göttliche: „der Mensch ist geworden wie unser einer" im ernsten und ironischen Sinne zugleich zu fassen.*) Doch nicht nur ein niederbeugendes Strafwort,

*) Nach von Hofmann Schriftbeweis 2. Aufl. I, S. 465 ff. bestand die Sünde des ersten Menschen nur in der selbstwilligen Aufhebung der seiner gottesbildlichen Weltherrschaft gesetzten Schranke. Die Sünde sei überhaupt Verlangen nach Beseitigung der Schranke des Weltbesitzes, welche Schranke dem ersten Menschen eben an dem Baume der Erkenntniß gesetzt war. Nicht also in der Selbstvergötterung, noch in der Selbstsucht eines sich wider Gott und das, was Gottes ist, setzenden, sondern eines nach Gottgeschaffenem widergöttlich begehrenden Ich habe die Sünde Adams bestanden. Fragen wir nun, wie denn diese Auffassung mit dem klaren Worte: „Ihr werdet sein

sondern auch ein erhebendes Trostwort birgt dieser Gottesspruch in sich. Denn der Fall war die Bedingung der Erlösung. Die Erlösung aber begann mit der Menschwerdung

---

wie Gott, wissend was gut und böse ist," sich reime, so erfahren wir zunächst zu unserer Verwunderung, daß Gut und Bös (טוֹב וָרָע) hier gar nicht im ethischen, sondern im physischen Sinne zu nehmen und darum nicht Gut und Bös, sondern Gut und Schlimm zu übersetzen sei. Das Schlimme bestand in dem Uebel des Todes, welches das Essen der Baumfrucht zur Folge hatte. Das Uebel, welches dem Menschen durch das Essen der Frucht widerfährt, bringe ihm den Gegensatz von Gut und Schlimm zum Bewußtsein. Da nun die Menschen an dem Leben, in welches Gott sie geschaffen hatte, ihr Gutes besaßen, werden sie den Gegensatz von Gut und Schlimm inne werden, wenn ihnen der Tod widerfährt. Vgl. a. a. O. S. 475 f. Nehmen wir hinzu, daß hier vom physischen Leben und Tode die Rede ist, so bleibt von der Geschichte des Sündenfalles, welche uns in der Sünde als dem Streben nach Gottgleichheit die rechte Satanstiefe derselben erschließt, nichts weiter übrig, als daß der erste Mensch, wie ein ungehorsames und begehrliches Kind gegen das Verbot seines Vaters ein giftige Frucht genossen und dadurch sich den Tod als wohlverdiente Folge zugezogen hat. (Vgl. schon Reinhard Vorles. über die Dogmatik 5. Aufl. S. 279: „Auch ist hiemit auf einmal klar, wie durch die Uebertretung dieses Gebotes die reine unverdorbene Menschennatur so unvollkommen werden und der Tod durch alle Geschlechter hindurch entstehen konnte; die geschehene Vergiftung konnte keine andere Folge haben.") Wie verhängnißvoll diese verflachende Auffassung der Geschichte des Sündenfalles für die Lehre vom Wesen der Sünde überhaupt werden muß, liegt am Tage und wird uns später noch bestimmter entgegentreten. Fragen wir nun aber weiter, wie denn

Gottes, und schloß mit der Erhöhung des Menschen auf den Thron der göttlichen Majestät, so daß im zweiten Adam der Mensch wahrhaftig Gott gleich geworden ist. Des Menschen Selbsterhöhung zu Gott war sein Fall, und Gottes Selbsterniedrigung zum Menschen war des Menschen

---

von einem Gegensatz von Gut und Schlimm im Hofmann'schen Sinne in Gott selber die Rede sein könne, und in wiefern denn die Menschen durch die bezeichnete Erfahrung von Gut und Schlimm zur Gottgleichheit gelangt seien, so erfahren wir zu unserer noch größeren Verwunderung, vgl. S. 411, daß in der unter dem Einen Gotte zusammenbefaßten Geistervielheit Erfahrung sei von Gut und Bös, indem dieser Gegensatz sie scheide in gute und böse Geister. Ist hier der ethische Gegensatz von Gut und Bös gemeint, so deckt derselbe sich gar nicht mit dem physischen Gegensatz von Gut und Schlimm, welcher nachher als Erfahrung des Menschen bezeichnet wird, und überdies erscheint, wenn wir recht verstehen, der Gegensatz von Gut und Bös, ja von Engel und Teufel in Gott selbst hineinverlegt. Wenn nun nachher Gott sagt, Adam ist geworden wie Einer von uns, wissend was Gut und Schlimm, so wird Gott diese ehrenvolle Benennung wohl dem Teufel geben, denn nur ein bös gewordener, nicht ein gut gebliebener Geist hatte ja Erfahrung von Gut und Schlimm. Jedenfalls ist wohl klar, daß die in Rede stehende Auffassung des Sündenfalles an dem Eritis sicut Deus! zu Schanden wird. Wenn aber schon Tholuck, Lehre von der Sünde und vom Versöhner, 7. Aufl. S. 215 von jener Giftbaumstheorie bemerkt hat: „Wer so das Wesen der Sünde verkennt, kann, wenn er folgerecht ist, auch die Bedeutung des Versöhnungswerkes Christi nicht anerkennen": so hat sich dies an der Hofmann'schen Versöhnungslehre, deren Schrift- und Bekenntnißwidrigkeit bekanntlich schon zur allgemeinen Anerkennung gelangt ist, vollständig bestätiget.

Aufrichtung und seine gottgleiche Erhöhung. So ist der Mensch in der That vermittelst des Falles geworden wie Gott, und zwar wie Einer von Gott (כְּאַחַד מִמֶּנּוּ), denn der Sohn der Maria ist der Sohn Gottes in der Höhe. O beata culpa, quae talem meruit redemtorem! — Die autonome Stellung*), in welche sich der Mensch Gott gegenüber gesetzt, war aber kein einmaliger vorübergehender Akt, sondern bleibende Zuständlichkeit. „Siehe, der Mensch ist geworden, wie einer von uns." Diese bleibende Zuständlichkeit wird also fortan das Erbtheil des menschlichen Geschlechtes sein. Dasselbe können wir auch daraus schließen, daß der Mensch gleich nach dem Falle seiner Nacktheit und Scham inne wird, sich vor Gott fürchtet, und zur Entschuldigung seiner Sünde seine Zuflucht nimmt, Alles Zeichen dafür, daß eine habituelle Sündhaftigkeit als Folge der ersten Sündenthat eingetreten ist. Daraus läßt sich schon abnehmen, daß Adams Sündenthat sich in der Form des sündhaften Hanges auf seine Nachkommen fortpflanzen wird, was nicht nur, wie wir sehen werden, die Schrift in ihrem weiteren Verlaufe bestätigt, sondern auch die tägliche Erfahrung mit Händen greifen läßt. Denn Adams Sünde lebt in uns allen fort, und verläuft fort und fort in den Momenten des Unglaubens an Gottes Wort, des hochmüthigen Strebens nach gottgleicher Selbstständigkeit und Absolutheit des Erkennens, so wie der bösen sinnlichen Lust, weßhalb schon Kant das de te fabula narratur in Anwendung brachte, freilich in dem unberech-

*) Voß, Satanologie, in Rudelbach-Guericke's Zeitschr. 1851 S. 667, bezeichnet diese Autonomie als Satanonomie.

tigten Sinne der offenbarungsfeindlichen Philosophie, welche die Erzählung der Genesis nur als philosophischen Mythus betrachtet und als Darstellung der fortwährend sich realisirenden Idee in der Form einer einmaligen Thatsache faßt.*) Läßt nun schon die Erzählung des Sündenfalles die zukünftige Fortzeugung der adamitischen Sünde durchblicken, so bestätigt also auch sie schon die Lehre von der imputatio peccati Adamitici mediata, indem der um Adams Uebertretung willen verhängte Fluch und Tod (imputatio immediata) die Nachkommen um der ihnen selber einwohnenden Adamssünde willen treffen soll (imputatio mediata). Die Natur des Verhältnisses, wie die in der Schrift offenbare Gerechtigkeit Gottes läßt aber endlich schon von selbst als Vermittelung dieser beiden entgegengesetzten Anschauungsweisen die Voraussetzung Platz greifen, daß Adams Sünde deßhalb seinen Nachkommen zugerechnet werde und auf sie übererbe, weil seine Sündenthat die That der gesammten Gattung war, welche in ihm als ihrem Stammhaupte und Repräsentanten gesetzt zugleich mit ihm gefallen ist und von Gott sich abgekehrt hat. Und auch dies finden wir positiv

*) Treffend bemerkt Delitzsch Genes. S. 172 zu unserer Erzählung: „Wie menschlich wahr ist das alles! Wir erkennen uns Alle darin wieder. Deshalb meint die neuere der Erbsünde feinde Theologie, daß der Hergang der Sünde der Urmenschen von dem Hergang der Sünde der Menschen überhaupt abstrahirt sei, während es sich vielmehr umgekehrt verhält: diese Sünde ist die Originalsünde und jede spätere menschliche Sünde sieht ihr so ähnlich, weil mit der sündigen Art unserer Stammeltern auch die Art ihrer Sünde auf uns geerbt ist.“

in unserer Stelle indicirt. Denn Adam heißt der Mensch; Alles, was er begangen hat, hat also in ihm der Mensch schlechthin begangen, weßhalb wenn wir mit Luther übersetzen: „Adam ist geworden wie unser einer“, sich von selbst ergänzt: „Und in ihm der Mensch überhaupt“, was noch unmittelbarer in den Worten angedeutet ist, wenn wir der richtigeren Uebersetzung folgen: „Der Mensch (הָאָדָם mit dem Artikel) ist geworden, wie unser einer“. *)

Wir sehen demnach, daß, was sich auch von vornherein erwarten läßt, schon in dem Berichte vom Sündenfalle alle Momente der Lehre von der Sünde, wenn auch zum Theil nur keimartig enthalten sind. Der weitere Verlauf der biblischen Geschichtserzählung bietet uns nun die Entwickelung dieser Keime, und zwar werden wir zu erwarten haben, daß wie der Bericht vom Sündenfalle zweckgemäß die That der Uebertretung Adams und das von dieser Sündenthat aus über ihn und das zukünftige Geschlecht verhängte Fluchgericht des Todes geschildert hat, so der weitere Geschichtsbericht mit der thatsächlichen Fortpflanzung und Entwickelung des Geschlechtes auch die thatsächliche Fortpflanzung und Entwickelung der adamitischen Sünde innerhalb des Geschlechtes, so wie die darauf folgende Strafe der Sünde schildern werde. Und so finden wir es auch. Kap. 4—8 der Genesis schildert, wie der von Adam herstammende Strom der Menschheitssünde immer

*) Nach Gesenius Handwörterbuch 5. Aufl. ed. Dietrich ist sogar bei אָדָם wahrscheinlich von der Bedeutung: die Menge, die Leute auszugehen.

mehr anschwillt, bis er zuletzt verheerend und Alles mit sich fortreißend über die Ufer tritt, so daß Gott ihm durch Vertilgung des ganzen adamitischen Menschengeschlechtes ein Ziel setzen und sein „Bis hierher und nicht weiter!“ zurufen muß. „Der Tod ist der Sünde Sold!“ ist das Thema der K. 3—8 enthaltenen Geschichtspredigt, und es erscheint nur als Variation desselben Themas, wenn K. 3 den Tod als Sold der Sünde Adams, K. 4—8 als Sold der Sünde des adamitischen Geschlechtes hervortreten läßt, oder die Vermittelung des zuerst mehr in seiner Unmittelbarkeit hingestellten Fluchverhängnisses später nachgebracht d. i. zuerst vorherrschend von der imputatio immediata, dann de professo von der schon bei jener mitangedeuteten imputatio mediata peccati Adamitici gehandelt wird.

Zunächst nun berichtet die Genesis in ihrem vierten Kapitel gleich nach der Geschichte des Sündenfalles, sobald das Menschengeschlecht sich fortzupflanzen begonnen hatte, als erste That der adamitischen Menschheit Kains Brudermord. Daß die Schilderung des Sündenfalles Adams K. 3 als grundleglich gelten soll, ist nicht zu bezweifeln. Nur von dieser wurzelhaften Hauptsünde aus verbreitet sich das Todesgericht über das ganze Geschlecht. Liefe die That Kains der That Adams parallel und wäre ihr coordinirt, so daß die letztere als einmaliger Akt spurlos vorübergegangen und mit ersterer ein absolut neuer Anfang der Sünde gesetzt wäre: so hätte die Strafe viel schwerer sein müssen, da ja der nach voraufgegangener göttlicher Verwarnung vollbrachte Brudermord als ein viel schwereres Verbrechen gelten muß, denn das nach voraufgegangener sata-

nischer Verführung vollzogene Essen vom Erkenntnißbaume. Vielmehr erkennen wir hier, daß der Tod von Adams Uebertretung her über das ganze Geschlecht verhängt war unter Voraussetzung der Forterbung der Sünde Adams, und daß diese thatsächliche Forterbung wie Quell der Uebertretung Kains, so Motiv der ihm angedeihenden göttlichen Verschonung ist. Auch deutet der Text selber, vgl. V. 7, bestimmt genug an, daß die Sünde als Habitus schon in Kain vorhanden war, ehe sie noch in den Actus überging. Nicht nur setzt das göttliche Mißfallen an seinem Opfer eine gottwidrige Herzensbeschaffenheit voraus, sondern der Herr sagt ihm auch ausdrücklich, daß wenn er den bösen Sinn in seinem Inneren hege, die Thatsünde auf ihn laure, ihn begierig ergreife und überwältige, so daß er durch Thun der Sünde der Sünde Knecht wird. Ist auch Kains Mordgier, die er beherrschen soll, nicht mit dem von Adam herstammenden allgemeinen Sündenhabitus zu identificiren, sondern eine individuelle Form und Ausprägung desselben, so weiset sie doch als solche auf ihn zurück. Ja wollten wir sie auch als unbedingt freies Erzeugniß Kains betrachten, so würde doch jedenfalls folgen, daß wenn überhaupt durch freien Entschluß eine sündhafte Zuständlichkeit begründet werden kann, dann unbezweifelt auch Adams Sündenthat eine solche begründet haben werde, die doch nicht spurlos verschwunden, sondern sich wirksam in seinen Nachkommen fortgesetzt haben wird. Wie nun der adamitische Sinn sich auf Kain forterbte und in ihm seine weitere Entwickelung und specifische Ausgestaltung fand: so erbte der adamitisch kainitische Sinn sich fort auf Kains Geschlecht, welches auf

Erden sich anbaute und in irdischen Künsten und Erfindungen seine Genüge fand. Es gipfelte aber dieser Kainssinn in Lamechs Bigamie, seiner Mordgier und seinem frechen Uebermuthe. Nachdem das Verderben sich auf diese Spitze getrieben hat, bricht das Geschlechtsregister Kains ab. Wer wollte hier nicht zwischen den Zeilen lesen den Zusammenhang dieses Verderbens mit dem Falle Adams, denn wie könnten wir uns denken, daß aus dem paradiesischen Urzustande heraus, in welchem Alles gut, sehr gut war, ein solches Verderben sich hätte entwickeln können? Nur der Sündenfall Adams giebt uns den Schlüssel, welcher uns das Verständniß dieses historischen Faktums eröffnet. Es bedurfte eben nur der Ausbildung des von Adam gepflanzten Keimes, des zügellosen Herrschenlassens der von ihm übererbten sündhaften Neigung, um einen solchen irdisch gesinnten, ja verbrecherischen Familientypus zu erzeugen. — Wenn nun Abel dem Kain als der Gerechte gegenübergestellt wird, so will diese Gerechtigkeit nicht als Werk der Natur, sondern als Werk der Gnade betrachtet sein. Sie war hervorgewachsen aus dem Glauben an die Verheißung des Protevangeliums, wie ja auch Abel durch sein blutiges Opfer das Bedürfniß der Sühne bekundet (vgl. auch Delitzsch z. St.), und der Hebräerbrief K. 11, V. 4 die Vorzüglichkeit seines Opfers durch seinen Glauben bedingt sein läßt, wodurch auch allein die wohlgefällige Annahme dieses Opfers von Seiten Gottes sich erklärt. Denn ohne Glauben ist es unmöglich, Gott zu gefallen, nämlich ohne Glauben an die Sühne, durch welche Gott die schuld- und fluchbeladene Menschheit wieder

angenehm gemacht hat in dem Geliebten. Weit entfernt also, daß die Gerechtigkeit Abels ein Zeugniß wider die von Adam her sich fortpflanzende Sündhaftigkeit der menschlichen Natur ablegte, bietet sie vielmehr eine Bestätigung dafür. Und eben so, wenn am Schlusse des vierten Kapitels der Genesis Seth, der Ersatz Abels, und Enos sein Sohn den Kainiten entgegengestellt wird, will ihre Gerechtigkeit nicht als Product der Natur betrachtet sein, sondern sie ist begründet in dem Anrufen des Namens des Herrn, dessen schließlich ausdrücklich Erwähnung geschieht, denn wer den Namen des Herrn anruft, der wird selig werden nach Röm. 10, 13.

Wenn nun im fünften Kapitel die sethitische Geschlechtslinie der kainitischen entgegengestellt wird, so ist uns mit dem zuletzt Bemerkten schon das Verständniß dieses Kapitels erschlossen. Auch die Sethiten waren Sünder von Natur und nur gerechtfertigt aus Gnaden. Auch sie mußten sämmtlich zahlen der Sünde Sold, wie denn die Aufführung eines Jeden von ihnen mit dem charakteristischen und bedeutungsvollen „Und er starb“ beschlossen wird. Auch sie fühlten den Fluch der Adamssünde, wie denn Lamech ihrem gemeinsamen Ausschauen nach Trost in der Mühe und Arbeit auf Erden, die der Herr verflucht hat, schmerzvollen und sehnsüchtigen Ausdruck leiht 5, 29. Und wenn Henoch entrückt ward zu Gott, ohne den Tod zu sehen, weil er wandelte mit Gott, 5, 24., so bietet diese Ausnahme eine Bestätigung der Regel. Denn der Wandel der übrigen frommen Sethiten war dem Wandel Henochs nicht gleich, also nicht unbefleckt von Sünde, sonst würden auch sie dem

Tode entnommen worden sein, womit übrigens, beiläufig bemerkt, nicht etwa eine absolute Sündlosigkeit Henochs ausgesagt sein soll. Daß aber diese Sünde in einer von Adam her überererbten Sündhaftigkeit wurzelte, wird gleich im Eingange des Kapitels angedeutet. Denn wenn daselbst daran erinnert wird, daß Gott den Menschen am Anfang in seiner Aehnlichkeit geschaffen, Adam aber einen Sohn in seiner Aehnlichkeit, nach seinem Bilde gezeugt habe 5, 1. 3.: so steht hier offenbar das Adamsbild im Gegensatze zum Gottesbilde und soll also ausgedrückt werden, daß Adam sein Sündenbild seinen Nachkommen aufgeprägt habe. *)

---

*) Vgl. Abth. II, S. 363. Luther in Genes. c. V: Quod autem Moses diserte addit de Adam „Genuitque in similitudine sua, juxta imaginem suam“, de eo varie disputant theologi. Sed simplex sententia haec est, quod Adam fuit creatus ad imaginem et similitudinem Dei etc. Sed in hac imagine non mansit: excidit ab ea per peccatum. Itaque Seth, qui postea nascitur, non nascitur ad imaginem Dei, sed patris sui Adae, hoc est, est similis Adae, refert patrem Adam, non solum oris figura, sed etiam similitudine, ut non tantum haberet digitos etc. sicut pater, sed etiam similis esset reliquis conditionibus tum animi, tum corporis, moribus, ingenio, voluntate etc. In his non refert Seth similitudinem Dei, quam Adam habuit et iterum amisit, sed similitudinem sui patris Adam. Haec autem est similitudo et imago, non creata a Deo, sed genita ex Adam. So auch die folgenden Exegeten der lutherischen Kirche. Aehnlich noch Delitzsch: „Wie Adam Gottes Bild trug, so trägt was von Adam stammt Adams Bild, d. h. die anerschaffene Ebenbildlichkeit pflanzte sich nicht in der Unmittelbarkeit ihres Ursprunges fort, sondern in der durch Adams inzwischen erfolgte Selbstentscheidung gegebenen Mittelbarkeit und Relativität.“

Das sechste Kapitel schildert dann die Vermischung der Sethiten und der Kainiten, der Frommen und der Gottlosen, und somit die verführerische und ansteckende Kraft des Bösen innerhalb des gefallenen Menschengeschlechtes. *)

---

*) Für die Beziehung der Bne Elohim auf die Sethiten scheint uns unwidersprechlich der Zusammenhang zu entscheiden. Dies erkennt selbst Delitzsch an, vgl. Genes. S. 225, wiewohl er seinerseits die nur von mehreren Exegeten der ersten Jahrhunderte der christlichen Zeitrechnung und der Neuzeit (vgl. besonders Hofmann Schriftbew. 2. Aufl. I, S. 424 f. und Kurtz, die Ehen der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen) vertretene Engeldeutung bevorzugt. — K. 4 und K. 5 stellen offenbar das gottlose Geschlecht der Kainiten und das fromme Geschlecht der Sethiten einander scharf gegenüber. K. 6 schildert dann das in Folge der Vermischung beider Geschlechter überhand nehmende und sich allgemein verbreitende Menschheitsverderben, welches das Gericht der Fluth und die Vertilgung des ganzen adamitischen Geschlechtes herbeiführte. Wären die Bne Elohim Engel, so müßte eine Vermischung der beiden Linien der Sethiten und der Kainiten schon vor den Ehen der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen statt gefunden haben, wie auch Kurtz a. a. O. S. 66 bemerkt. Diese Vermischung kann aber bei der K. 4 und 5 stattfindenden scharfen und absichtlichen Entgegensetzung der Kainiten und der Sethiten schwerlich bloß vorausgesetzt sein, sondern müßte ausdrücklich berichtet sein. Und diesen ausdrücklichen Bericht finden wir eben K. 6. Wäre das gottlose Geschlecht, welches Gott durch die Fluth vertilgte, ganz oder auch nur theilweise aus den Ehen der Engel mit den Menschentöchtern entsprossen, so wäre es gar nicht das von Gott von Anfang an in Adam erschaffene Geschlecht, sondern groteskes Produkt des gottgeschaffenen, adamitischen und eines ganz fremdartigen, von aussen

Nachdem so das Verderben allgemein und unheilbar geworden, tritt das göttliche Strafgericht der Fluth ein, durch welche der ursprünglich um Adams Sünde willen verhängte

---

hereingetretenen, angelischen Faktors. Nun aber sagt Gott 6, 7 ausdrücklich, er wolle die Menschen, die er geschaffen habe, vertilgen von der Erde, und nimmt in dem Zusatze „von dem Menschen an bis auf das Vieh und bis auf das Gewürm und bis auf die Vögel unter dem Himmel" ausdrücklich auf die Schöpfungsgeschichte 1, 26 Bezug, mit dem Zusatze, daß diese Schöpfung ihn gereue. Nur Noah fand in dieser in Adam schon gesetzten und ausschließlich von Adam herstammenden, lediglich von Gott geschaffenen Menschheit Gnade vor dem Herrn 6, 8. Es ist unmöglich eine Engelzeugung hier einzuschieben und ein aus dieser Zeugung entstandenes Geschlecht unterzuschieben. Wäre ein solches Geschlecht vertilgt worden, so ist gar nicht einzusehen, warum nicht nach der Fluth auf Besserung zu hoffen gewesen wäre, denn die Wiederholung einer solchen widernatürlichen Engeltragödie war doch weder wahrscheinlich, noch viel weniger nothwendig. Nun aber bezeichnet der Herr nach der Fluth 8, 21 die natürliche Bosheit des Menschenherzens mit denselben Worten, mit denen schon 6, 5 die Bosheit des aus der Vermischung der Gottessöhne und Menschentöchter entstandenen Geschlechtes bezeichnet worden war. Auch letztere kann also nicht als eine außerordentliche, nur durch eine übernatürliche Potenz in die Menschheit eingetretene, sondern muß als die aus der adamitischen Menschheit selbst und ausschließlich hervorgewachsene natürliche Bosheit betrachtet werden. Kap. 1—8 der Genesis schildert demnach ganz sichtlich nichts Anderes als die Geschichte der sich von dem gottesbildlich geschaffenen, aber gefallenen Adam her bis zur Fluth hin rein durch sich selbst fortzeugenden und entwickelnden Menschheit, die Geschichte des Menschen schlechthin (הָאָדָם, so noch 6, 5. 6. 7.)

Tod in außerordentlicher Verkürzung des gewöhnlichen terminus vitae an dem ganzen adamitischen Geschlechte sich vollzieht. Nur Noah wandelte, wie einst Henoch, mit Gott,

---

ohne Einmischung der Geschichte des fabelhaften Engelmenschen. Wo nun der Zusammenhang so sicher entscheidet, da muß auch der Sinn der einzelnen Ausdrücke nach diesem klar vorliegenden Zusammenhange bestimmt werden. Man wendet freilich ein, בְּנֵי הָאֱלֹהִים sei anderwärts überall Bezeichnung der Engel. Dies ist allerdings der Fall Hiob 1, 6. 2, 1. 38, 7., vgl. בְּנֵי אֵלִים Ps. 29, 1. 89, 7. und בַּר־אֱלָהִין Daniel 3, 25. Doch selbst wenn der Ausdruck, auf Menschen bezogen, an unserer Stelle ein ἅπαξ λεγόμενον wäre, stände eine solche Spracherscheinung keineswegs vereinzelt da. Da überdies die Genesis die Schöpfung der Engel gar nicht berichtet und von Engeln bis K. 6 noch gar nicht die Rede war, wäre die plötzliche Einführung derselben unter einer in späteren Büchern vorkommenden Benennung um so auffälliger. Es findet aber die Bezeichnung der Frommen durch בני אלהים auch ausreichende Unterstützung durch das auf das vorausgegangene אלהים bezügliche דור בָּנֶיךָ Ps. 73, 15 (vgl. überdies Deuter. 32, 5. Ps. 82, 6. 80, 16. Hos. 2, 1.), selbst wenn man zugiebt, daß in allen Elohimspsalmen אֱלֹהִים gleiche Dignität mit יהוה habe. Auch letzteres wäre ja eine specifische, eigenthümlich motivirte Spracherscheinung; eine solche könnte also wohl auch Gen. 6 statt haben. So viel bleibt doch jedenfalls bestehen, daß nicht blos Engel, sondern auch Fromme in der alttestamentl. Schrift in die Kategorie der Gottessöhne gestellt werden. Gleiche Dignität ist übrigens nicht identisch mit gleicher Bezeichnung, und es läßt sich nicht läugnen, daß sich Ps. 73, 15 auch die Bezeichnung בני אלהים von Frommen findet, wenn auch hier mittelbar (בָּנֶיךָ auf Elohim bezogen), Genes. 6 unmittelbar. Wir müssen es als ein mechanisches exegetisches Verfahren bezeichnen, wenn

vgl. v. 9., weßhalb er allein mit den Seinen in dem allgemeinen Untergange der gesammten adamitischen Gattung verschont blieb. So war denn der adamitische Sündenkeim

---

man mit einem in einer Reihe von Schriftstellen in bestimmtem Sinne vorkommenden Ausdrucke so zu sagen durch die ganze Schrift läuft, und darnach nicht nur vorwärts, sondern sogar rückwärts meint den Sinn dieses wenn auch in ganz anderer Verbindung vorkommenden Ausdruckes normiren zu dürfen. Behauptet man, die Gotteskindschaft, auf Menschen bezogen, setze den Bundes- und Gnadengott, nicht den Schöpfergott voraus, es könne also wohl von בן יהוה nicht aber von בן אלהים die Rede sein: so läßt sich, auch abgesehen von den angeführten Parallelstellen, für die Wahl grade des letzteren Ausdruckes Genes. 6 ein ausreichender Grund erkennen. Denn Elohim hatte den Menschen ursprünglich nach seinem Bilde geschaffen 1, 26. 5, 1., von diesem Gott des Himmels war er abgefallen und der Erde, dem irdischen Sinne, anheimgefallen. Der Wandel der auserwählten Frommen war deshalb eine Rückkehr zu diesem Gotte des Himmels, ein Wandeln mit Elohim 5, 22. 24. 6, 9., ein Wandeln ἐν οὐρανοῖς Phil. 3, 20. Hebr. 11, 10. 16. Die Gotteskinder stellten den himmlischen Sinn ihres himmlischen Vaters dar, und werden deshalb als Bne Haelohim im Gegensatze zu den Bne Haadamah bezeichnet, wie denn in der That der Gegensatz von Haadam al pne Haadamah und Bne Haelohim 6, 1 und 6, 2 unverkennbar ist. Der Begriff der Gottessohnschaft ist überhaupt im A. T. ein eben so reicher und mannigfaltiger, wie der Begriff der Gottesgesandtschaft. Wie der letztere Naturerscheinungen, menschliche Diener Gottes, erschaffene Engel und den unerschaffenen Engel Gottes unter sich begreift, so der erstere die einzelnen Frommen Ps. 73, 15. Spr. 14, 26., das ganze Volk Gottes 5 Mos. 14, 1. Jes. 1, 2. 30, 1., auch im Singular collektiv 2 Mos. 4, 22. 23. Hos. 11, 1.,

zur reifen Frucht gediehen, und das war das traurige Resultat der Entwickelung der einst paradiesischen, nunmehr der Gewalt des Bösen anheimgefallenen Menschheit. Daß aber

---

ferner die Könige und Richter Israels Ps. 82, 6 (vgl. daselbst den Gegensatz von בְּנֵי עֶלְיוֹן v. 6 und אָדָם v. 7) Ps. 89, 28, endlich den Messias 2 Sam. 7, 14. Ps. 2, 7. und die Engel a. d. a. St. Beim Messias findet schon der in's Metaphysische übergreifende Begriff der Gottessohnschaft (vgl. auch Spr. 30, 4) sich indicirt, der im N. T. vollkommen klar geworden ist. Nach dieser urbildlichen Gottessohnschaft ist alle endliche und abbildliche Gottessohnschaft geschaffen, wie nach der urbildlichen Gottesbotschaft alle endliche abbildliche Gottesbotschaft gestaltet ist. Bei solchem Reichthum des Begriffes kann es eben nur darauf ankommen zu untersuchen, welches Moment desselben im jedesmaligen Zusammenhange hervorgehoben ist, und warum an jeder Stelle grade dieser und kein anderer Ausdruck gebraucht ist. — Man meint nun freilich, daß die Idee der Gotteskindschaft im A. T. zwar schon einen Ansatz mache, über ihre theokratische Beschränkung auf Israel (Dt. 14, 1) hinaus gemeinmenschliche ethische Bedeutung zu gewinnen (besonders Ps. 73, 15. Spr. 14, 26), aber diese Erweiterung und Vertiefung komme nicht zu so fertigem Abschlusse, daß im Prosastyl der Geschichtschreibung בני האלהים und בני האדם (בנות) ohne weiteres Gotteskinder und Weltkinder bedeuten könne, so Delitzsch a. a. O., oder wie Kurtz a. a. O. S. 52 es ausdrückt, auch das A. T. kenne schon eine menschliche Gotteskindschaft, aber diese Gotteskindschaft trete erst mit der Erwählung Israels und mit der Bundschließung am Sinai auf. Doch der Apostel Paulus ist jedenfalls von ganz anderen heilsgeschichtlichen Anschauungen ausgegangen, wenn er Abraham als den Vater der Gläubigen bezeichnet, ihn an die Spitze aller Gläubigen des A. und des N. B. stellt, ja die ächte Abrahamskindschaft und

dieses Resultat kein zufälliges, sondern ein mit innerer Nothwendigkeit aus der wurzelhaften Sünde Adams hervorgegangenes war, wird nach der Fluth durch ein ausdrückliches

---

die Gotteskindschaft identificirt, vgl. Röm. IV. IX. Gal. III. IV. Wie aber die Patriarchen nach der Sündfluth im Lichte der Verheißung wandelten und im Glauben an den Zukünftigen der Rechtfertigung und Gotteskindschaft theilhaftig waren, so auch die Erzväter vor der Sündfluth. In Aegypten war der Same Abrahams zum Volke herangewachsen, unter dem die Urverheißung verschollen und verklungen war. Es mußte daher unter das Gesetz gestellt werden, um allmählig wieder zum Verständniß dieser Verheißung und damit wo möglich auch als Volk, was freilich auch von da nur an Einzelnen erreicht wurde, zur subjectiven Gotteskindschaft, zu der es objectiv erwählt war, herangebildet zu werden. Weit gefehlt also, daß die menschliche Gotteskindschaft nicht vor der Bundschließung auf Sinai auftreten könne, kann es uns vielmehr grade umgekehrt auffallen, daß sie in der vor- wie nachsündfluthlichen Patriarchenzeit nicht öfter zum Ausdruck gelangt ist. Dies ist im Allgemeinen darin begründet, daß diese Gotteskindschaft unter dem A. B. überhaupt erst noch eine zukünftige und werdende, darum nur in der Hoffnung anticipirte und in der Gegenwart noch verhüllte Gotteskindschaft war. Durch die einschneidende Epoche der Bundschließung auf Sinai ward Israel als Volk objectiv zur Gotteskindschaft erwählt, damit nun auch die Einzelnen subjectiv im Glauben zu dem würden, wozu sie von Gott gesetzt waren. Daher tritt nun auch der Ausdruck „Sohn Gottes" auf Menschen bezogen häufiger hervor. Keinenfalls sind wir berechtigt zu sagen, derselbe konnte nicht auch schon auf die Patriarchen, welche unbezweifelt die Gotteskindschaft faktisch besaßen, in Anwendung gebracht werden, und zu läugnen, daß dies überhaupt geschehen sei, weil es nachweisbar nur einmal

Wort des Herrn bestätigt. Denn nachdem Noah das blutige Opfer der Olah dargebracht, spricht der Herr, auf die durch dasselbe vorgebildete zukünftige Sühne blickend und

---

geschehen ist. Der Name Jehovas war den Erzvätern noch nicht so offenbart, wie Israel dem Volke der Heilsgeschichte, vgl. Exod. 6, 2. Ueberdies war es mit der Gottessohnschaft auf eine Gemeinschaft abgesehen. Darum tritt die Bezeichnung „Sohn Jehovas" nicht schon bei den einzelnen Patriarchen, sondern erst bei der Erwählung des Volkes ein. Eine solche Gemeinschaft bildete in der Urwelt nur das Geschlecht der Sethiten, darum werden in dieser Zeit nur sie als Gottessöhne bezeichnet, nicht aber als Söhne Jehovas, denn Jehova ist Israels Gott, und darum auch erst recht zu Jehova geworden als Israel das Individuum zu Israel dem erwählten Volke geworden war: sondern die Sethiten werden als Söhne Elohim's bezeichnet, des überweltlichen Schöpfergottes, auf den in den Anfängen der Menschheitsgeschichte der Blick vorherrschend gerichtet ist, mit dem sie in der Gemeinschaft des überweltlichen, himmlischen Sinnes standen. Sie waren Bne Elohim, nicht Bne Jehova (womit wir bei der Relativität des Verhältnisses natürlich nicht läugnen, daß sie auch damals schon hätten so genannt werden können); umgekehrt hörten die Bne Jehova unter Israel selbstverständlich nicht auf, Bne Elohim zu sein, und wurden deshalb auch so genannt. — Am gewichtigsten endlich erscheint der Einwand, daß בנות האדם Gen. 6, 2 nicht die Töchter des Geschlechtes Kains meinen könne, nachdem unmittelbar vorher 6, 1 האדם als Bezeichnung des ganzen ununterschiedenen Menschengeschlechtes gebraucht sei. Deshalb haben auch mehrere neuere Vertheidiger der Sethitendeutung, so Hengstenberg, Hävernick, Keil, das Bnoth-haadam nicht ausschließlich auf die Töchter der Kainiten bezogen, sondern entsprechend dem haadam v. 1. auf das ganze Menschengeschlecht, doch so, daß nach Ausscheidung der durch

darum dasselbe wohlgefällig aufnehmend 8, 21: „Nicht will ich ferner wieder verfluchen die Erde um des Menschen willen, denn das Dichten und Trachten des menschlichen

---

Bne Elohim bezeichneten frommen Sethiten bei Bnoth haadam nur an die Töchter „der übrigen Menschen" zu denken sei, wobei der wesentliche Begriff des האדם v. 1 und 2 nicht verändert werde, da das kleine Häuflein der Söhne Gottes gegen die große verderbte Masse des übrigen Menschengeschlechtes nicht in Betracht komme. Indeß entweder die übrigen Menschen decken sich mit den Kainiten, dann wäre anzunehmen, daß die Sethiten in unverhältnißmäßig kleiner Anzahl vorhanden gewesen seien, während die Schilderung K. 5 im Verhältniß zu K. 4 eher zur gegentheiligen Annahme veranlaßt; oder unter den Sethiten selbst müßte schon vor den Ehen der Gottessöhne mit den Menschentöchtern ein großer Theil dem kainitischen Weltsinne anheimgefallen sein, so daß dann die Gottessöhne die übrigen frommen Sethiten, die Menschentöchter aber Töchter der großen aus Kainiten und gottlos gewordenen Sethiten bestehenden Menschheitsmasse wären. Doch auch dem widerspricht die Schilderung der Sethiten K. 5 und ihre scharfe Entgegensetzung gegen die Kainiten K. 4. Es wäre dann doch wieder die Vermischung beider Menschheitslinien eigentlich schon vor der erst mit K. 6 eintretenden Vermischung vollzogen gewesen. — Für undurchführbar nun halten wir die Auffassung der älteren Vertreter der Sethitendeutung nicht, welche unter Haadam v. 1 das Menschengeschlecht überhaupt, unter Bnoth haadam v. 2 aber die Töchter der Kainiten verstanden. Haadam v. 1 steht dann im indifferenten Sinne ohne ethische Nebenbeziehung, diese Beziehung gewinnt es aber v. 2 durch den Gegensatz, in welchen dort bnoth haadam zu den bne haelohim gestellt sind. Zur Zeit als überhaupt das Menschengeschlecht sich zu mehren begann auf Erden und Töchter zeugete, da sahen die Söhne Got-

Herzens ist böse von Jugend auf, und nicht ferner schlagen alles Lebendige, wie ich gethan habe." Also nicht deßhalb will der Herr die Erde mit dem wiederholten Gericht der Sünd-

---

tes unter den Menschen, statt wie bis dahin auf die Töchter der Söhne Gottes zu schauen, auf die Töchter der Menschen, die eben nicht Söhne Gottes, sondern nichts als Menschen waren, wo dann der Zusammenhang mit K. 5 und 4 ergiebt, daß mit den Söhnen Gottes die Sethiten, mit den Töchtern der Menschen aber die Töchter der Kainiten gemeint sind. Ein ähnliches Verhältniß, nur in umgekehrter Weise finden wir schon im Protevangelium bei der Entgegensetzung des Schlangensamens und des Weibessamens. Im Gegensatze zu den Söhnen Gottes oder denjenigen Menschen, welche zugleich Gotteskinder sind, sind die Töchter der Menschen Töchter solcher Menschen, die bloße Menschen, ja schlimmer als solche, nämlich Teufelskinder sind. Im Gegensatz zu dem Schlangensamen oder den Menschen, welche zugleich Teufelskinder sind, bezeichnet der Weibessame solche Menschen, welche mehr als bloße Menschen, nämlich Gotteskinder sind. — Meint man aber dennoch, daß die Sphäre des אדם v. 2 durchaus nicht enger begrenzt werden dürfe, als v. 1, so läßt sich auch dieser Forderung genügen. Wir hätten dann zu sagen, daß mit haadam v. 1 schon proleptisch nur auf die Kainiten geblickt werde, wofür sich dann wieder das emphatische al pne haadamah anführen ließe. Die Menschen auf Erden, welche keine Heimath im Himmel haben, sind eben die Kainiten. Wie das al pne haadamah ihren irdischen Sinn, sie selbst als Erdensöhne charakterisirt, so wird auch nur von ihnen das Geschäft der irdischen Zeugung und Fortpflanzung bemerkt, was man überdies um so passender finden könnte, als durch K. 4 im Verhältnisse zu K. 5 leicht der Schein entstand, als ob die Kainiten geringer an Zahl gewesen wären, als die Sethiten, während grade von letzteren eine

fluth verschonen, weil die Menschen durch das erste Gericht belehrt und gewarnt sich bessern werden, sondern gerade umgekehrt, weil vorherzusehen ist, daß das alte Sündenspiel immer

---

im Verhältniß zu ihrem fleischlichen Sinne stehende ungemessene Vermehrung sich annehmen läßt. Dagegen verschwindet zunächst vor dem Blicke der kleinere Haufe der Sethiten, der Gotteskinder, wodurch auch das Wahrheitsmoment der schon angeführten Auffassung von Hengstenberg u. A. zu seinem Rechte gelangt. Leitet doch auch umgekehrt 5, 1 das זֶה סֵפֶר תּוֹלְדֹת אָדָם nicht das Geschlechtsregister des ganzen Menschengeschlechtes, sondern nur der Sethitenfamilie ein. Ist unsere Auffassung gegründet, so verschwindet jede Schwierigkeit, denn die Menschen auf Erden, welche sich Töchter zeugen v. 1, sind dann von vornherein die Kainiten, und die Töchter der Menschen v. 2 sind die Töchter der Kainiten, so daß haadam v. 1 und 2 nicht einen weiteren und einen engeren, sondern denselben Begriffsumfang hat, was allerdings durch das: „die Menschen zeugten Töchter" v. 1 und das: „die Töchter der Menschen" v. 2 formell sehr stark indicirt ist. Nach unserer Auslegung endlich erklärt sich auch die Wahl des Ausdruckes bne haelohim im Gegensatze zu haadam al pne haadamah erst vollkommen. Diese Wahl konnte dann gar nicht passender getroffen werden. — Wir hatten übrigens diese Anmerkung niedergeschrieben, noch ehe wir aus der Abhandlung in der Evangelischen Kirchenzeitung 1858 ersahen, daß auch Hengstenberg jetzt zu derselben Auffassung des haadam v. 1 gelangt ist, was uns nur zur Bestätigung unserer Ansicht dienen konnte. Kurtz in seiner neuesten Schrift, die Söhne Gottes in 1 Mos. 6, 1—4 und die sündigenden Engel in 2 Petr. 2, 4. 5. und Jud. v. 6 7. Mitau, 1858 läßt derselben freilich, wie ich gleichfalls nachträglich ersehe, S. 57 ff. seine höchste Ungnade angedeihen. Er hat mich aber nicht überzeugt. Das wahrhaft geistliche Schriftverständniß wird

wieder von vorne beginnen wird, des Strafens also doch kein Ende werden würde. Darum will er nicht mehr blicken auf die Sünde, sondern auf die Sühne. Daß aber die ihrer eigenen Entwickelung überlassene Menschheit immer wieder an dasselbe Ziel allgemeiner sündhafter Verderbtheit gelangen wird, ist deßhalb unbezweifelt, weil das Gebilde des menschlichen Herzens (יֵצֶר לֵב הָאָדָם) böse ist von Jugend auf. Wie es vor der Fluth war, daß das Dichten und Trachten der Menschen nur böse (רַק רַע) war immerdar 6, 5, so wird es nach der Fluth wieder werden, und muß wieder so werden, weil das Herzensgebilde von Jugend auf böse ist. Das menschliche Herz selbst ist also böse von Jugend an, weßhalb schon seine ersten Gebilde diesen Charakter der Bosheit an sich tragen. Wie demnach Gott der Herr selber dem nach seinem Bilde geschaffenen Menschen ursprünglich das Zeugniß gegeben hatte, daß er sehr gut sei, so giebt er ihm hier das Zeugniß, daß er sehr böse sei, und wir haben also hier das erste ausdrückliche dictum probans für die Lehre von der Erbsünde, und zwar ein von dem Herrn selbst gesprochenes dictum. Somit haben wir Kap. 4—6 richtig zwischen den Zeilen gelesen, daß das sich ausbreitende, factische Menschheitsverderben Wirkung des Falles Adams, Ausfluß der von daher stammenden angeborenen sündhaften Zuständlichkeit des Geschlechtes ist, wie sich uns auch unser Satz bestätigt hat,

---

doch zuletzt bei den Worten des Augustin de civit. Dei 15, 22. 23. beruhen: — facta est permixtio (Sethitarum cum filiabus Cain) et iniquitate participata quaedam utriusque confusio civitatis. Vgl. Nitzsch System §. 115 Anm.

daß wie durch K. 3 die Lehre von der imputatio immediata, so durch K. 4—8 die Lehre von der imputatio mediata peccati Adamitici bewahrheitet werde. Schon die im Paradiese beginnende, mit der Sündfluth abschließende Urgeschichte unseres Geschlechtes enthält also in den Thatsachen, welche sie berichtet, wie in den Zeugnissen, womit sie diesen Bericht begleitet, eine vollständige und ausreichende Lehre von der Sünde nach allen von uns in Betracht zu ziehenden Momenten, und wir finden, daß alle Grundgedanken der von uns dargelegten und vertretenen kirchlichen Lehre auch die Grundgedanken der heiligen Schrift selber sind.

Daß nun die Entwickelung der nachsündfluthlichen Menschheit wesentlich keine andere sein werde, als die Entwickelung der vorsündfluthlichen Menschheit war, hat der Herr selbst durch seinen eben betrachteten Ausspruch vorhergesagt und besiegelt. Der Erfolg bestätigte diese Vorhersagung. Gleich in Noahs Hause finden wir wieder den Gegensatz des Schlangensamens und des Weibesamens, und in der Geschichte des Thurmbaues zu Babel zeigt sich eine erneute Auflehnung des ganzen noachischen Geschlechtes, schlimmer als die vorsündfluthliche, weil sie vom Principe des Hochmuthes und nicht, wie jene, vom Principe der sinnlichen Lust ausging, gleichsam ein zweites Seinwollen wie Gott. Darum hätte der Herr sich nicht durch eigene Zusage gebunden, so wäre ein zweites Vernichtungsgericht über die Menschheit ergangen; nun aber verwandelte seine verschonende Gnade dasselbe in das Gericht der Zerstreuung, wodurch die einheitlich fortschreitende Energie des Bösen gebrochen, vertheilt und abgeleitet ward. Nur in Sems

Geschlecht blieb ein spärlicher Same der Frommen, welcher gleichfalls allmählig von dem inzwischen allgemein auf Erden verbreiteten Götzendienste so sehr inficirt war, daß Abraham erwählet werden mußte und ausziehen aus seinem Vaterlande und von seiner Freundschaft und aus seines Vaters Hause, und als Haupt einer neuen Familie von Gotteskindern, als Glaubensvater und Stammvater eines aus seinen Nachkommen zu bildenden Gottesvolkes hingestellt ward. Aber auch dieses Volk bewährte durch seine ganze Geschichte hindurch, trotz der wunderbaren Großthaten seines Gottes, von denen es beständig umgeben war, den Charakter, welchen es von Anfang an in Aegypten und in der Wüste, also zur Zeit seiner ersten Geburt, bekundet hatte, sowie das Zeugniß, welches in Folge dessen der Herr ihm durch Moses noch vor dem Einzuge in das gelobte Land gab, 5 Mos. 9, 6. vgl. 2 Mos. 32, 9., daß es ein halsstarriges Volk sei, ein Volk von eherner Stirne und hartem Nacken und verstocktem Herzen, ein ungehorsames Haus 2 Kön. 17, 14. Jes. 48, 4. Jerem. 5, 3. Ezech. 2, 4. 3, 7. 9., welches immerdar abfiel von dem Herrn seinem Gotte, sein Wort und seine Gebote hinter sich warf, den Götzen der es umgebenden Heidenvölker nacheilte und in allen Sünden, Lastern und Greueln wider das Gesetz des Herrn sich erging, so daß der Herr es wegwerfen mußte unter die Heiden, damit die Werkzeuge seiner Sünde auch die Werkzeuge seiner Strafe würden, und es in seinem ganzen theokratischen Bestande dem Tode im babylonischen Exile anheimgab. Und selbst als der Herr sich seiner wieder erbarmte und es zurückführte in das Land, das er seinen

Vätern geschworen hatte, war es zwar durch die Zuchtruthe der siebenzigjährigen Gefangenschaft von dem groben Götzendienste geheilt, verfiel aber der schlimmeren Form des feinen Götzendienstes der Werk- und Selbstgerechtigkeit, der in der Kreuzigung des Sünderheilandes endigte, dessen Kreuz dem hoffärtigen Sinne des Volkes ein Aergerniß geblieben ist bis auf den heutigen Tag. So ist also die nachsündfluthliche Geschichte nur eine neue und wahrlich nicht verbesserte Auflage der vorsündfluthlichen Geschichte, und die ganze Menschheitsgeschichte vom ersten bis zum zweiten Adam nur eine fortlaufende Geschichte der stetig gezüchtigten und stetig sich erneuernden, dem Gesetze und der Strafgerechtigkeit des Herrn unüberwindlichen Menschheitssünde.

Wie nun die ganze Geschichte des Volkes Israel, so legen auch alle symbolischen Institute der Theokratie Zeugniß ab von einer ursprünglichen schuldbaren Verderbtheit der menschlichen Natur, welche als die Quelle aller Thatsünden zu betrachten ist. Schon die Geburt des Menschen selber wird nach der Anschauungsweise des A. T. als unrein betrachtet. Unrein ist Mutter und Kind; jene muß durch Opfer gereiniget, dieses am achten Tage beschnitten werden, und durch dieses auf die Unreinheit des Zeugungsaktes zurückweisende Bundeszeichen dem angeborenen Naturverderben entnommen und dem Herrn geweiht oder ausgerottet aus seinem Volke, also dem Tode, der angeborenen Sünde Sold, anheimgegeben werden. Aber auch das ganze nachfolgende Leben des Israeliten ist umschlossen von blutigen, also sühnenden Opfern, Waschungen und Reinigungen, welche die Unreinheit und sündige Verderbtheit seines

Lebens bekunden. Und was vom Einzelnen gilt, gilt auch vom Volke im Ganzen, welches durch tägliches und jährliches Opfer versöhnt und entsündigt werden mußte, ja durch dessen Sünde der Tempel selbst, die heilige Wohnstätte des Herrn, mit seinen Geräthen für verunreinigt galt, und wiederholter Reinigung und Weihung bedurfte. Wie aber in Geburt und Leben, so ist der Mensch auch unrein im Tode, weshalb jede Berührung mit dem Leichname eines Verstorbenen im Gesetze als verunreinigend bezeichnet wird. Alle diese äußerlichen Satzungen sollten hinführen zur Erkenntniß der innerlichen Unreinheit, welche vom Herzen aus sich über das ganze Wesen und Leben des Menschen verbreitete, so wie der zukünftigen Reinigung durch das Blut der vollkommenen Sühne.

Wie nun endlich der Sinn der vorsündfluthlichen Menschheitsgeschichte zuletzt durch ein ausdrückliches Wort des Herrn gedeutet ward, so kommt auch Bedeutung der Geschichte und Institute des Volkes Israel in einzelnen direkten Aussprüchen des A. T. zur Aussage, in welche dicta probantia Geschichte und Institute sich gleichsam zusammen fassen, so daß der geheime Sinn derselben offenbar gemacht wird. Betrachten wir schließlich in der Kürze die hervorspringendsten unter diesen Wortzeugnissen, welche den Schlüssel zum rechten Verständnisse der historischen und symbolischen Thatzeugnisse bieten. Wo nun könnten wir dieselben eher suchen, als in den Psalmen, welche die objective Thatsache ins subjective Bewußtsein, Empfindung und Bekenntniß umsetzen. So sind denn auch grade die Psalmen durchzogen von der lebendigsten, immer wiederkehrenden Klage über Sünde und

Schuld, so wie von der Anerkennung des gerechten Gerichtes des Herrn. Ihren Höhepunkt erreicht diese Bußklage im 51. Psalme, wo David nach seinem tiefsten Falle sich auch am tiefsten demüthiget in Reu und Leid, und von seiner Thatsünde aufsteigt zum Quelle der Erbsünde, um so nicht nur mit seinen äußeren Werken, sondern auch mit seinem ganzen inneren Wesen sich Gott schuldig zu geben und seiner Barmherzigkeit rückhaltslos zu überliefern. Siehe, spricht er v. 7, in Missethat ward ich geboren und in Sünde empfing mich meine Mutter. Mag man nun mit den Aelteren das „in Missethat“ und „in Sünde“ auf die Mutter des Sängers (so auch noch v. Hofmann Schriftbew. I. S. 511, und Delitzsch Commentar über den Psalter I. S. 401 f.), oder auf den Sänger selbst (so z. B. Hengstenberg z. St.) beziehen, so haben wir doch auch im letzteren Falle jedenfalls eine mittelbare Beweisstelle für die Lehre von der Erbsünde. Denn hat dem Sänger schon bei seiner Geburt, ja schon bei seiner Empfängniß die Sünde eingewohnt, so muß sie ja schon von den Eltern her ihm eingepflanzt und auf ihn übererbt sein. Die über Bewußtsein und Freiheit hinausliegende, eingeborene Sündhaftigkeit, welche hier von einem einzigen Individuum ausgesagt wird, nöthigt uns aber zur verallgemeinernden Annahme der sündhaften Naturbeschaffenheit der ganzen Gattung, deren Ursprung wir immer höher hinauf von Generation durch Generation hindurchschreitend in dem ersten Elternpaare des ganzen Geschlechtes zu suchen haben werden. Die Sünde aber, die David als Missethat (עון delictum imputabile) bezeichnet, kann nicht als unschuldiges Uebel,

sondern nur als gottwidriges und darum schuldbelastetes und strafbares Verhalten betrachtet werden. So also ist unsere Stelle in der That, wofür sie in der Kirche von je her gehalten worden ist, ein locus classicus für die Lehre von dem einen reatus vor dem göttlichen Forum begründenden habitus peccandi oder von der imputatio mediata peccati Adamitici. Mit unserer Stelle sind dann namentlich als Parallelstellen zu verbinden Ps. 58, 4. „es sind abtrünnig die Bösen von Mutterleibe, es irren die Lügner vom Mutterschoße", und Hiob 14, 4. „wie kann ein Reiner von einem Unreinen kommen? nicht Einer." Setzt die erste Stelle die menschliche Sündhaftigkeit als eine angeborene, so die letztere ausdrücklich als eine fortgezeugte und übererbte und behauptet zugleich direct ihre ausnahmslose Allgemeinheit. Die Unreinheit und Bosheit des menschlichen Herzens von Jugend auf ist also, in den angeführten Psalm- und Hiobsstellen bestimmt und ausdrücklich als eine Unreinheit und Bosheit des menschlichen Herzens schon von Geburt, ja vom Momente der Empfängniß an bezeichnet, und diese Unreinheit und Bosheit des Herzens, des innersten Centrums der geistigen Persönlichkeit oder des eigentlichen Quellpunktes des ganzen erscheinenden Gedanken-, Empfindungs- und Thatlebens, von welcher auch der Prophet Jeremias K. 17 v. 9 Zeugniß gibt, wird in dem Gebete unseres 51. Psalmes v. 12. „Ein reines Herz schaffe mir, o Gott!" gleichfalls vorausgesetzt: denn wenn das Herz der schöpferischen Umbildung bedarf, so muß es eben von Natur verkehrt sein. Ueber die Allgemeinheit der menschlichen Sündhaftigkeit, welche zugleich die innere Nothwen-

digkeit derselben einschließt, vgl. auch noch 1 Kön. 8, 46. Hiob 15, 14. 25, 4. Psalm 14, 1 ff. 143, 2. Sprüchw. 20, 9. Pred. 7, 20. Jes. 48, 8. — Endlich aber ist auch die Erinnerung an die erste Uebertretung Adams, aus der schon, wie wir gesehen, die Genesis von Anfang an das ganze sündliche Verderben des Geschlechtes deutlich genug herleitet, niemals im A. T. verklungen. Will man Ps. 17, 4. 82, 7. Hiob 31, 33 unter אדם nicht mit einigen Auslegern den Stammvater des Geschlechtes, sondern den Menschen im Allgemeinen bezeichnet finden, so wäre doch jedenfalls auch in diesen Stellen ausgesagt, daß Sündethun, die Sünde verhehlen, des Todes sterben, zu des Menschen eigenster Art und Natur gehöre; aber schon in diesen Stellen liegt die Annahme sehr nahe, daß mindestens, wie Nitzsch (Syst. §. 107*) es ausdrückt, die historische Vorstellung (Adam) und die allgemeine (der Mensch) in einander übergegangen seien. Dies wird noch in höherem Grade gelten von Hos. 6, 7.: „Sie übertreten den Bund כְּאָדָם“. Ja die Rückbeziehung auf Adam wird hier als die primäre zu fassen sein, denn einen positiven Bund hat Gott nur mit Israel, nicht mit dem Menschengeschlechte überhaupt geschlossen. Es kann also die Bundes- oder Gesetzesübertretung Israels nur mit der ursprünglichen Bundes- oder Gesetzesübertretung Adams verglichen werden. Will man zugleich ein Hineinspielen der allgemeinen Vorstellung in die historische statuiren, so kann der Sinn nur der sein, daß die Gesetzesübertretung Adams seitdem die allgemeine adamitische Art des nachgeborenen Geschlechtes geworden ist, die eben in der Gesetzesübertretung Israels auf's Neue zur

faktischen Erscheinung gekommen ist. So übertritt Israel den Gottesbund wie Adam und nach Menschenweise, denn seit Adams Uebertretung ist es Menschenweise geworden, jedesmal wo eine neue Bundschließung von Seiten Gottes statt gefunden hat, den Bund zu übertreten. Mithin finden wir hier die Uebertretungsthat Israels nicht nur mit der Uebertretungsthat Adams verglichen, sondern zugleich das mit innerer Nothwendigkeit zur Gesetzesübertretung sich steigernde sündhafte Naturverderben des Menschengeschlechtes ausdrücklich als Folge und Wirkung der Uebertretung Adams gefaßt.*) Endlich ist hier noch anzuführen Jes. 43, 26. 27. „Erinnere mich, laß uns zusammen rechten! sprich, daß du gerechtfertigt seist! dein erster Ahnherr sündigte." Unmöglich kann der erste Ahnherr hier Abraham sein, denn wie kann Gott hier um der Sünde Abrahams willen mit seinem Volke rechten, während er doch sonst stets um des Bundes willen, den er mit Abraham gemacht hat, seinem Volke gnädig ist, und Abraham stets als der Vater der Gläubigen, niemals als der Vater der Sünder bezeichnet wird. Es wird also der Ausspruch auf Adam zu beziehen sein.**) Rechtet aber Gott mit seinem Volke um der Sünde

*) Auch v. Hofmann Schriftbew. 2. Aufl. I, S. 411 ff. bezieht Hiob 31, 33 und Hos. 6, 7 ausdrücklich und sogar ausschießlich auf die Uebertretung Adams und vergleicht Röm. 5, 14. 20., wo Paulus die Offenbarung des Gotteswillens durch Mose mit der an Adam zusammenstelle und die Versündigung gegen jene eine Steigerung der Versündigung Adams nenne.

**) Selbst Gesenius bemerkt noch im Commentar z. St.: „Unter dem אָבִיךָ הָרִאשׁוֹן versteht die Mehrzahl der älteren Ausleger den Adam, welches auch wegen des Zusatzes erster so verwerflich nicht ist, als es mehreren scheint. Zwar war

Adams willen, so haben wir hier eine directe Belegstelle für die Lehre von der imputatio peccati Adamitici immediata vor uns, wodurch übrigens die imputatio mediata

---

Adam der Vater des ganzen Menschengeschlechtes, und die Juden rühmten sich nicht seiner, sondern Abrahams als ihres Ahnherrn (Röm. 3, 4): aber sie stehen auch hier überhaupt als Menschen der Gottheit gegenüber, und unser Verfasser geht gerne auf die Urgeschichte zurück (vgl. v. 16. 17): auch steht רִאשׁוֹן hier immer von der Zeit. An Abraham zu denken, der dem Ausdrucke nach sonst am nächsten läge, erlaubt der Zusammenhang nicht, denn es läßt sich nicht denken, daß der Prophet diesen als Sünder hervorgehoben haben würde, zumal die Geschichte keine Gott mißfällige Handlung von ihm erwähnt." Wenn nun Gesenius selbst an Abrahams Stammväter, die dem Götzendienste ergeben waren (Jos. 24, 2), gedacht wissen will, so daß dann collektiv „deine ältesten Ahnherren" zu übersetzen wäre: so scheint uns einmal dieser collektive Gebrauch sehr zweifelhaft. Welche Sprache nennt wohl die Vorfahren eines Menschen oder eines Volkes: „dein erster Ahnherr" ? Dann aber beginnt auch erst mit der Erwählung Abrahams die Bildung des Gottesvolkes, so daß mit der Bezeichnung „dein erster Ahnherr", selbst wenn sie im collektiven Sinne genommen werden könnte, doch nicht über Abraham hinausgegangen, noch weniger aber die Sünden der Vorfahren Abrahams dem Volke Israel zugerechnet werden würden. Und daran wird auch Nichts geändert, wenn wir mit Gesenius nach den LXX: *οἱ πατέρες ὑμῶν πρῶτοι* verallgemeinernd: deine frühesten Vorfahren, deine Vorfahren von jeher übersetzten. Welche Grenze sollte überdies bei dieser ganz allgemeinen Beziehung gesetzt werden? Wir würden dann doch wieder bis auf Adam, denselben inclusive, oder auf die ganze Vorfahrenschaft von Adam an zurückgeführt werden. Auch Hitzig, der Prophet Jesaias, S. 506 bezieht unsere Stelle gradezu auf Adam.

nicht ausgeschlossen ist, da vielmehr vorausgesetzt und bei Jesaias wie anderwärts bezeugt ist, daß Israel in den Wegen des Stammvaters des Geschlechtes und zwar nicht zufällig, sondern mit innerer Nothwendigkeit fortwandelt. Auch wird es nicht als zufällig zu betrachten sein, daß grade bei Hoseas, welcher zuerst den Untergang des Zehnstämmereiches im Exile, und bei Jesaias, welcher zuerst den Untergang Juda's in der babylonischen Gefangenschaft weissagte, wieder das Andenken an die Uebertretung Adams aufgefrischt und auf den Zusammenhang der Sünde des Volkes mit der Ursünde des ersten Menschen hingewiesen wird. Denn das Gottesvolk hatte nunmehr durch seine ganze Geschichte hindurch die adamitische Art entwickelt und sollte jetzt, wie der erste Bundesübertreter, dem göttlichen Gerichte anheimgegeben werden. Wir schließen unsere Entwickelung der alttestamentlichen Schriftlehre von der Sünde mit den Worten von Nitzsch (System §. 114*): „Was hilft aber den Theologen des neunzehnten Jahrhunderts ihre freilich mehr als augustinische und lutherische Gelehrsamkeit, wenn sie so scharfsinnig sind, der menschlichen Natur nach dem Buche Hiob und nach den Psalmen und Propheten die Reinheit und Vollmacht zum wahren Guten und keine angeborene Sündlichkeit anzumerken? Oder wenn sie so schließen: Gott sprach zu Kain: herrsche über die Sünde, also war Kain von Natur ohne sündige Richtung; Gott sagte zu Abraham: wandle vor mir und sei fromm, also hat Abraham das Vermögen aus eigenen Kräften fromm zu sein; Henoch lebte gottgefällig, also war er nicht sündig geboren. Vielmehr gibt es hierbei dogmatische Ueber-

sehungen, die mancher Katechumene leicht berichtigen würde. Und wie soll der gelehrte Theologe des neunzehnten Jahrhunderts wohl das alte Testament verstehen, wenn er im neuen es so sehr versieht, daß er die an die Christen als Wiedergeborene aus dem Geist gerichtete Aufforderung: „so lasset nun die Sünde nicht herrschen in eurem sterblichen Leibe u. s. w.“" Röm. 6. gegen die sogenannte Erbsünde als lauten, allgemeinfaßlichen Beweis eintreten läßt?"*)

Gehen wir nun von hier aus zum N. T. über, so müssen wir uns zuvörderst erinnern, daß das A. T. wie in jeder, so auch in der fraglichen Beziehung die Vor-

*) Von diesen Worten Nitzsch's wird auch die naturalisirende Anschauungsweise Lange's getroffen, welcher Pos. Dogmatik §. 50 neben dem natürlichen Erbfluch der gefallenen Menschheit auch einen natürlichen Erbsegen hergehen läßt, dessen Vorhandensein alle Frommen des A. T. von Adam bis Christus bezeugen sollen, wodurch Christus zur Blüthe der trotz ihrer Verderbniß in ihrem tiefsten Geistesgrunde noch unverdorbenen Menschheit herabgesetzt wird. So ist denn nach Lange „jedes neugeborene Kind seit Eva's und Noah's Zeiten eine Hoffnung der Hülfe.“ Ja er wagt sogar zu behaupten, daß das specifische Wesen des Christenthums selber mißkannt werde, wenn es als die Gnade jenseits der Natur gefaßt werde. „Es soll uns wundern“, sagt er „wie lange die streng kirchliche Schule unserer Zeit, wie sie den Erbfluch verkündigt, noch ein zweifelhaftes Gesicht machen wird zu der Idee des Erbsegens.“ Wir denken, grade so lange, als sie noch zu dem maskirten oder unmaskirten, im christlichen Gewande einhergehenden oder nackten Rationalismus und Pelagianismus ein zweifelhaftes Gesicht machen wird.

aussetzung des N. T. bildet. Schon im A. T. war es, wie wir gesehen haben, durch Geschichte, Institut und Lehre offenbar geworden, daß alle Menschen um der Sünde Adams willen und in Folge derselben von Geburt an der Macht der Sünde und dem Gerichte des Todes unrettbar verfallen, und daß das Gesetz Gottes diese Sünde wohl zu steigern und aufzudecken, aber nicht zu tilgen vermöge, sondern daß es dazu der vollkommenen und wahrhaftigen Sühne, so wie der Wiedergeburt aus dem Geiste bedürfe. Darum ist es die Hauptaufgabe des N. T. die auf diesem Grunde sich erhebende Thatsache und Lehre von der Versöhnung und Erlösung zu schildern und zu verkündigen. Grade aber daß es einer Versöhnung, Erlösung, Erneuerung und Heiligung des Menschengeschlechtes bedarf, weiset auf das sündhafte und schuldbare Naturverderben desselben zurück, welches denn auch oft genug namentlich im Zusammenhange mit jenen Heilsthatsachen auch im N. T. zur Aussage kömmt. Eine zusammenhängende Schilderung des Menschheitsverderbens finden wir nur in derjenigen neutestamentlichen Schrift, welche den ganzen Heilsrath Gottes in Hinsicht auf das gefallene Geschlecht in geordneter Lehre auseinanderlegt, und darum mit der Darlegung des ethischen Resultates der Menschheitsgeschichte bis auf Christum beginnt, nämlich im Römerbriefe K. 1—3. Freilich schildert der Apostel in diesen Kapiteln zunächst das sündhafte Verderben der Heiden- und Judenwelt seiner Zeit, aber offenbar als Endergebniß der Gesammtentwickelung des Menschengeschlechtes überhaupt. Betrachtete er die Gottlosigkeit und Unsittlichkeit seiner Zeitgenossen nur als eine vereinzelte und zu-

fällige Thatsache, so wäre keine Bürgschaft vorhanden, daß die Beschaffenheit der Menschheit auch früher dieselbe gewesen und auch in Zukunft dieselbe bleiben werde. Dann fiele aber auch die Wahrheit der apostolischen Behauptungen dahin, einmal, daß alle Menschen unter der Sünde seien, denn woher konnte dann der Apostel mit Sicherheit wissen, ob nicht selbst unter seinen verderbten Zeitgenossen sich einige von der Sünde frei erhalten haben, ferner, daß das Gesetz Niemanden nicht nur gerecht gemacht habe, sondern auch nicht gerecht machen könne, so wie endlich, daß es zu allen Zeiten nur einen Weg zur Gerechtigkeit gegeben habe, nämlich den Glauben an die für Alle nothwendige Erlösung. Der Apostel betrachtet also das Verderben der Gegenwart nur als die Spitze, in welche das Verderben der Vergangenheit ausgelaufen ist, wie die Juden und Heiden seiner Zeit als die Repräsentanten der Juden- und Heidenwelt aller Zeiten überhaupt, und erkennt ein tiefer liegendes sündhaftes Princip an als den Quell, aus welchem alle diese sündhaften Erscheinungen geflossen sind und mit innerer Nothwendigkeit auch ferner fließen müssen, wie er denn im fünften Kapitel das ganze sündhafte Verderben des Menschengeschlechtes ausdrücklich auf den ersten Stammvater zurückleitet und schon in ihm beschlossen sein läßt. So also ruht das Sündigen des Menschengeschlechtes in allen seinen einzelnen Individuen nicht auf Zufälligkeit, sondern in einer ursprünglichen inneren Bestimmtheit des menschlichen Wesens, in der Natursünde, welche in den persönlichen Sündenthaten zur Erscheinung kommt. Auch in anderen einzelnen Aussprüchen des N. T. begegnen wir

dieser Anschauungsweise, wonach die Sünde als schlechte Frucht des schlechten Baumes, das Menschengeschlecht als arg bezeichnet, die bösen Gedanken und Werke aus dem bösen Herzen hergeleitet werden, vgl. Matth. 12, 33—35. Luc. 6, 43—45. Matth. 7, 11. 15, 19. Gewiß sind diese Worte des Herrn nicht nur auf eine durch freie That erzeugte habituelle Beschaffenheit des Herzens zu beziehen, wie er ja auch in seinem Gespräche mit dem Nikodemus Joh. 3, 6 das Naturverderben schon auf die natürliche Geburt zurückführt und mit derselben gesetzt sein läßt. Wenn es aber daselbst heißt, daß was vom Fleische geboren wird, Fleisch ist (τὸ γεγεννημένον ἐκ τῆς σαρκὸς σάρξ ἐστιν), so ist damit nicht etwa nur die materielle Menschennatur als Sitz der verderbten sinnlichen Triebe gemeint. Diese Beschränkung ist in dem vorliegenden Gedankenzusammenhange um so weniger gerechtfertigt, da Nikodemus als Repräsentant des Pharisäerthums auftritt, welches im Gegensatze zum Sadducäismus nicht nach Sinnenlust, sondern nach Gerechtigkeit in guten Werken trachtete, welches gesetzliche Trachten also gleichfalls mit unter der σάρξ begriffen sein muß. So nennt ja auch Paulus Röm. 4, 1. 2. das Gerechtsein durch die Werke ein Gerechtigkeitfinden nach dem Fleische. Wenn überdies der Herr dem Fleische den Geist entgegensetzt (καὶ τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ πνεύματος, πνεῦμά ἐστι), so ist dadurch, wie an so vielen ähnlichen Stellen des N. T., wo σάρξ und πνεῦμα einander entgegen stehen, die tiefere, ethische Bedeutung des Ausdruckes σάρξ indicirt. Es bezeichnet nämlich in solchen Stellen σάρξ nicht nur die sinnliche Menschennatur, sondern die Menschen-

natur überhaupt nach ihrer geistig-sinnlichen Beschaffenheit, und zwar die Menschennatur in ihrer gegenwärtigen Beschaffenheit, also die verderbte geistig-sinnliche Menschennatur. Darum werden Gal. 5, 19—21 als Werke des Fleisches ebensowohl Sünden der Selbstsucht, als Sünden der Sinnlichkeit aufgeführt, ja Col. 2, 18 wird der aufgeblasene Sinn eines übergeistlichen Asketen, der gerade auf Vernichtung der Sinnlichkeit ausgeht, als fleischlicher Sinn (νοῦς τῆς σαρκός) bezeichnet. Ist nun der alte Mensch (παλαιὸς ἄνθρωπος) oder der Mensch wie er von Natur ist vor der Wiedergeburt durch den Geist, ein fleischlicher Mensch (σαρκικὸς ἄνθρωπος): so ist damit ausgesagt, daß er von Natur verderbt ist nach Leib, Seele und Geist. Diesen rechten Verstand der Worte Fleisch und Geist finden wir schon von Luther in der Vorrede zum Römerbriefe entwickelt. Vgl. Erl. Ausg. Bd. 63. S. 126: „Fleisch und Geist mußt du hie nicht also verstehen, daß Fleisch alleine sei, was die Unkeuschheit betreffe, und Geist, was das Innerliche im Herzen betreffe, sondern Fleisch heißet Paulus, wie Christus Joh. 3. (V. 6) alles, was aus Fleisch geboren ist, den ganzen Menschen, mit Leib und Seele, mit Vernunft und allen Sinnen, darumb, daß es alles an ihm nach dem Fleisch trachtet. Also, daß du auch den fleischlich wissest zu heißen, der ohn Gnade von hohen geistlichen Sachen viel dichtet, lehret und schwätzet, wie du das aus den Werken des Fleisches, Gal. 5, (V. 20) wohl kannst lernen, da er auch Ketzerei und Haß Fleisches-Werke heißet; und Röm. 8, (V. 3) spricht er, daß durchs Fleisch das Gesetz geschwächt wird, welchs nicht von Unkeuschheit, sondern von

allen Sünden, allermeist aber vom Unglauben gesagt ist, der das allergeistlichste Laster ist; wiederumb auch den geistlich heißest, der mit den alleräußerlichsten Werken umbgehet. Als Christus, da er der Jünger Füße wusch, und Petrus, da er das Schiff führet und fischet. Also, daß Fleisch sei ein Mensch, der inwendig und auswendig lebet und wirket, das zu des Fleisches Nutz und zeitlichem Leben dienet; Geist sei, der inwendig und auswendig lebet und wirket, das zu dem Geist und zukünftigen Leben dienet. — Ohn solchen Verstand dieser Wörter wirst du diese Epistel S. Pauli, noch kein Buch der heiligen Schrift, nimmermehr verstehen. Darumb hüte dich für allen Lehrern, die anders diese Worte brauchen, sie seien auch wer sie wöllen, obs gleich Hieronymus, Augustinus, Ambrosius, Origenes und ihres Gleichen und noch Höher wären." Dieses richtige Verständniß hat sich auch in der neueren Theologie, gegenüber dem Rationalismus, welcher die σάρξ mit der Sinnlichkeit identificirte, wiederum ziemlich allgemeine Anerkennung erworben. *)

*) Ueber die Entwicklungsstufen, welche der Begriff der σάρξ im N. T. und namentlich in den paulinischen Briefen durchläuft, vgl. Jul. Müller, Lehre von der Sünde, 3. Aufl. I, S. 434—458. Tholuck in den Stud. und Crit. 1855, III. Ernesti, die Theorie vom Ursprunge der Sünde aus der Sinnlichkeit im Lichte des paulinischen Lehrgehalts betrachtet. 1855. Zu bedauern ist, daß Meyer in seinen Commentaren zum N. T. bei der von der neueren gläubigen Theologie schon fast durchgängig überwundenen rationalistischen Auffassung des Begriffes der σάρξ stehen geblieben ist, was seine Auslegung und Darstellung der neutestamentlichen Lehre von der Sünde verderbt hat. Ihm ist die σάρξ, auch wo sie im Gegensatze zum

Diese selbstsüchtig-sinnliche Verderbniß der menschlichen Natur, welche mit dieser Natur selber auf dem Wege der Zeugung sich fortpflanzt, begründet nun ferner auch nach der Lehre des N. T. schon an und für sich selber ein Verhältniß der Schuld vor dem göttlichen Forum. Ist es gewiß, daß die heilige Schrift keine *ἁμαρτία* ohne reatus kennt, wie denn auch der Apostel Johannes 1 Joh. 3, 4 die *ἁμαρτία* als *ἀνομία*, also als Gesetzwidrigkeit und demnach als zurechenbare Verschuldung bezeichnet, und bezeichnet der Apostel Paulus Röm. 7, 7 schon die *ἐπιθυμία* als vom Gesetz verpönte und aufgedeckte *ἁμαρτία*: so folgt von selbst, daß auch die angeborene böse Lust und Neigung schon an sich ein schuld- und strafbares Vergehen, daß die Sünde in jeglicher Form und Gestalt, also nicht nur in der entwickelten Form der bewußten That, sondern auch in der unentwickelten Form der unbewußten Neigung nicht nur Abirrung und Fehltritt, sondern daß die Sünde das zu Sühnende, weil Verbrechen und Uebertretung ist. Denn sie ist allemal Bruch des göttlichen Gesetzes, weil eben der göttliche Nomos *πνευματικός* ist Röm. 7, 14, und als solcher nicht nur die heilige That, sondern auch das heilige, von reiner Gottesliebe erfüllte Herz verlangt. Wenn es ferner im Evangelium Johannis K. 3 v. 36 heißt, daß wer dem

---

πνεῦμα steht, nur die materielle Menschennatur, ethisch bestimmt durch die sündlichen Triebe, deren Sitz sie ist, mit dem Principe des sinnlichen Lebens, der *ψυχή*, oder die dem göttlichen *πνεῦμα* renitirende materiell psychische Menschennatur. Auch v. Hofmann steht auf dieser Seite. Vgl. den Excurs zu diesem Kapitel.

Sohne ungehorsam sei, das Leben nicht sehen werde, sondern daß der Zorn Gottes auf ihm bleibe, so ist damit gesetzt, daß der Zorn Gottes auf dem Menschen schon ruhe von Natur, was uns selbstverständlich darauf zurückführt, daß diese mit dem Zorne Gottes belastete Natur des Menschen schon von seiner Geburt an vorhanden ist. Denn handelte es sich hier bloß um einen durch freie That erst später erzeugten sündlichen Habitus, so könnte derselbe gar nicht als ein vor dem Glauben an Christum und der Wiedergeburt allgemein vorhandener gedacht sein, da ein mit Freiheit erzeugter Habitus auch nicht erzeugt sein könnte, und dann eben kein Grund zum göttlichen Zorne und zum Bleiben des Zornes auf dem Menschen, auf dem er nicht ursprünglich ruhte, vorhanden wäre. Als ausdrückliches dictum probans aber für die in Rede stehende Lehre, daß nämlich schon der angeborene Sündenhabitus Schuld begründe vor dem göttlichen Gerichte, ist bekanntlich immer Eph. 2, 3 betrachtet worden. Nachdem der Apostel geschildert hat, wie die Heidenchristen in ihrem früheren unchristlichen Zustande dem Tode in Sünden und Uebertretungen und der Gewalt des Fürsten der Finsterniß anheimgefallen waren, spricht er aus, daß auch die Judenchristen vor ihrer Bekehrung unter den Kindern des Unglaubens in den Lüsten ihres Fleisches gewandelt und den Willen des Fleisches und ihrer unheiligen Gedanken vollbracht hätten, und fügt dann hinzu: *καὶ ἤμεν τέκνα φύσει ὀργῆς, ὡς καὶ οἱ λοιποί*, „und waren Kinder von Natur des Zornes, wie auch die Uebrigen." — „*Φύσις* ist," wie Harleß zur Stelle bemerkt, „seinem Grundgedanken nach das Gewordene im

Gegensatze zum Gemachten d. h. es ist dasjenige, was nach unserem **Urtheile** den Grund seines Daseins in eigener Entwickelung, **nicht** in hinzugekommener Einwirkung eines Andern **hat**. Daher ist *φύσις*, seinem concreten Begriffe nach, als **Inhalt** alles Gewordenen: rerum natura, in der Abstraction seines philosophischen Begriffes ist *φύσις* Gegensatz von *θέσις*. *Φύσις* eines einzelnen Dings bezeichnet die Eigenthümlichkeit seines Wesens, die mit seinem Dasein zugleich **gegeben** ist, im Gegensatz zu jeder hinzugekommenen Qualität; demnach heißt *φύσει εἶναι* oder *ποιεῖν τι*, sua sponte facere, esse aliquid und natura esse aliquid, etwas sein, thun vermöge eines nicht gemachten, sondern ursprünglichen **Zustandes** (*εἶναι*) oder **Triebes** (*ποιεῖν*)." Es läßt sich damit die Auffassung von **Meyer** z. St. noch wohl vereinigen, daß *φύσει* lediglich aus dem Conterte seine nähere Bestimmung erhalten müsse, ob es nämlich ein **angeborenes** Verhältniß bezeichne, ob es also gleich *γενέσει* und die Zorneskindschaft *ἔμφυτος* sei, oder aber ein durch Entwickelung einer nativa indoles **hergestelltes**. Nur daß statt: durch Entwickelung einer nativa indoles **hergestelltes**, zu sagen sein wird: ein durch **Entwickelung einer nativa indoles** hergestelltes. Denn auch da, wo etwa faktisch bei der Entwickelung der freie Wille mitgewirkt hat, bleibt dieser doch bei dem *φύσει* Seienden gänzlich außer Betracht; ja das *φύσει εἶναι*, selbst wenn es ein **entwickeltes** Sein bezeichnet, negirt nicht nur jeden von außen herankommenden Faktor, sondern auch jede **freie** Willensmitwirkung, und faßt auch den gewordenen intellektuellen oder ethischen Zustand als das **naturgemäße**, also inner-

lich nothwendige Produkt der angeborenen Anlage. Mag also der Apostel mit seinem τέκνα φύσει ὀργῆς Zorneskinder von Geburt oder Zorneskinder von Natur im Sinne von Zorneskindern vermöge einer durch angeborene Anlage naturnothwendig gewordenen Beschaffenheit meinen, auch im letzteren Falle behalten wir ein wenn auch nur mittelbares, doch nicht weniger entscheidendes dictum probans für das fragliche Dogma. Denn ruht Gottes Zorn auf unserer sittlichen Beschaffenheit, insofern dieselbe als naturnothwendiges Produkt unserer angeborenen ethischen Disposition betrachtet wird, so ruht er selbstverständlich auch auf dieser unserer angeborenen ethischen Disposition selber. Um so unbegreiflicher ist es, wie Meyer dies läugnen kann, und die göttliche ὀργή nur auf die actuelle Sünde im Gegensatz zur angeborenen Sündhaftigkeit bezogen wissen will. Seine Berufung auf Röm. 5, 12 (ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον) dafür, daß der Apostel auch den Tod, als Strafe der Sünde, nicht von angeborener, sondern von gethaner Sünde ableite, wird er jetzt wohl bei seiner veränderten Auffassung von Röm. 5, 12 ff. selbst aufgegeben haben. Vielmehr muß seine gegenwärtige Erklärung der Römerstelle ihn nothwendig auch zu einer veränderten Auffassung der Epheserstelle leiten. Fragen wir nun aber, was denn der Apostel unter φύσει an unserer Stelle verstehe, ob den angeborenen Zustand selbst, oder die naturnothwendige Entwickelung des angeborenen Zustandes: so muß darauf der Contert die Antwort geben. Es hängt hier Alles von der Bestimmung des Gegensatzes ab, in welchem das φύσει stehend zu denken ist. Es kann nicht im Gegensatze zu dem stehen, was die

τέκνα ὀργῆς nach v. 4 ff. durch den ἔλεος, die χάρις geworden sind. Denn bei dem Bekehrten kann wohl unterschieden werden zwischen dem, was er φύσει und was er χάριτι ist: darum können wohl die Wiedergeborenen von sich sagen ἐσμὲν φύσει τέκνα ὀργῆς, die Unbekehrten aber sind schlechthin τέκνα ὀργῆς, nicht etwa nur in einer Beziehung. Eher könnte man bei φύσει an den Gegensatz, nicht gegen die neutestamentliche χάρις, welche damals noch gar nicht vorhanden war, sondern gegen die alttestamentliche χάρις denken, insofern die Juden im Gnadenbunde der Verheißung standen, also schon vor der Erscheinung des Erlösers, wenn auch wie die Heiden (οἱ λοιποί) φύσει τέκνα ὀργῆς, dennoch χάριτι das erwählete Gottesvolk waren. So Harleß nach dem Vorgange von Chemnitz. Indeß dieser Gegensatz galt wohl von den gläubigen Gliedern des A. B., die auf den Trost Israels warteten, von denen der Apostel hier gänzlich abstrahirt, nicht aber von den Ungläubigen, den τέκνα τῆς ἀπειθείας, welche nach den Lüsten ihres Fleisches wandelten, von denen hier die Rede ist. Wollte man sagen, auch diese waren immer nach objectiver Wahl Kinder der Gnade, und nur ihrer subjectiven Beschaffenheit nach Kinder des Zornes, so konnte doch bei ihnen diese subjective Beschaffenheit nicht als φύσει seiend bezeichnet werden, da ja bei ihnen gerade in ihrer actuellen ἀπείθεια eine nicht naturnothwendige Verwerfung der göttlichen χάρις statt fand. Es bleibt also bei φύσει nur der Gegensatz zu dem sündigen Thun übrig, welches so eben in den Worten ἐν οἷς καὶ ἡμεῖς πάντες ἀνεστράφημέν ποτε ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς σαρκὸς ἡμῶν ποιοῦντες τὰ

θελήματα τῆς σαρκὸς καὶ τῶν διανοιῶν geschildert war, so daß der Apostel ab effectu ad causam aufsteigt und φύσει nicht im beschränkenden, sondern im steigernden Sinne gebraucht ist. Dann ist aber auch klar, daß φύσει eben im Gegensatze zu der aktuellen Sünde sich nur auf die mit der Geburt selbst gesetzte Sündhaftigkeit beziehen kann, also gleich γενέσει sein muß, so daß wir also ein unmittelbares dictum probans für die mit der Geburt selbst gesetzte Zornverfallenheit des menschlichen Geschlechtes anzuerkennen haben. Man wendet zwar ein, so hätte φύσει einen Nachdruck, welcher seine kritisch gesicherte Stellung, wie sie in der recepta ist (καὶ ἦμεν τέκνα φύσει ὀργῆς), nur ungehörig erscheinen ließe, ja nicht einmal die Stellung bei Lachm. (καὶ ἦμεν φύσει τέκνα ὀργῆς) wäre hinreichend entsprechend, sondern man müßte logischer Weise erwarten: καὶ φύσει ἦμεν τέκνα ὀργῆς: „und (schon) durch Geburt waren wir Zorneskinder", worin der Quell des sündigen Thuns läge. So Meyer z. St. Indeß die Stellung des φύσει hinter τέκνα, welche nicht minder, nur in anderer Weise nachdrucksvoll ist, als die vor ἦμεν, erklärt sich daraus, daß der Apostel nach der Schilderung der actuellen Sündhaftigkeit der Judenchristen vor ihrer Bekehrung zuerst einfach sagen wollte: καὶ ἦμεν τέκνα ὀργῆς ὡς καὶ οἱ λοιποί, „und waren (eben in Folge unseres sündigen Verhaltens) Kinder des Zornes, wie die Heiden." Er fügt dann aber das φύσει als nachträgliche Bestimmung des τέκνα hinzu, um steigernd zu markiren, daß sie nicht nur wegen ihrer actuellen Sünde, sondern sogar schon von Natur Zornverfallene gewesen sein. So hat das φύσει seine angemessene Stellung. Hätte er

hingegen gesagt: καὶ φύσει ἦμεν τέκνα ὀργῆς, so hätte es den Schein gewinnen können, als wären sie nur von Geburt, nicht auch wegen ihres sündhaften Wandels dem Zorngerichte Gottes unterstellt gewesen.

Den Zusammenhang des schuldbaren Naturverderbens mit dem Falle Adams finden wir nun endlich in dem Abschnitte Röm. 5, v. 12—21 dargelegt, welcher Genesis 3 die Hand reichend die gesammte Schriftlehre von der Sünde auf ihren Anfang zurück und in ihre Spitze hineinführt. Grade in der ausführlichsten Lehrschrift des N. T., welche wie keine andere eine zusammenhängende Entwickelung der Lehre von der Sünde und von der Erlösung giebt, mußten wir ein solches Aufsteigen bis zum Quelle und ein solches Bloßlegen der Wurzel aller Menschheitssünde erwarten. Wollen wir nun aber den Sinn erkennen, in welchem der Apostel die Menschheitssünde auf Adams Sünde zurückleitet, so werden wir am zweckmäßigsten mit der Betrachtung von v. 18 und 19 beginnen, welche Verse die mit v. 12 eingeleitete Parallele zwischen Adam und Christus abschließend, zusammenhängend und vollständig darlegen. Wenn wir diese Verse ohne alle Eintragung einfach und nach dem Wortlaute auslegen, so erhalten wir den Gedanken, daß durch Adams Fehltritt alle Menschen dem Verdammungsurtheile des Todes unterstellt worden sind, weil sie durch seinen Ungehorsam alle als Sünder dargestellt worden sind. Daß diese Darstellung als eine ideelle, im göttlichen Urtheile und Gerichtsschluße sich vollziehende zu denken ist, geht aus der Antithese hervor. Denn so gewiß nach der im Vorausgehenden dargelegten Rechtfertigungslehre des

Apostels Alle durch den Gehorsam Christi nur im göttlichen Urtheile und Gerichtsspruche als Gerechte dargestellt worden sind, und also nur durch Zurechnung der Gerechtigkeit Christi zur Rechtfertigung des Lebens gelangen, so gewiß unterliegen sie auch nur auf Grund der Zurechnung der Uebertretung Adams dem Verdammungsurtheile des Todes. Wir haben also hier die ausdrückliche Lehre von der imputatio peccati Adamitici immediata und zwar in der prägnantesten Form. Diese Lehre finden wir auch v. 15—17, wo der Apostel, ehe er die v. 12—14 angelegte Parallele v. 18. 19. ausführlich entwickelt, erst eine Restriction der Parallele vorweg nimmt, überall vorausgesetzt, ja direct enthalten. Denn es heißt daselbst, daß der Eine Sünder Adam über alle Menschen das Verdammungsurtheil des Todes gebracht habe, daß sie durch den Fehltritt Adams gestorben sind. Und zwar muß diese Menschheitsschuld eben so objectiv in dem Fehltritte des ersten Adam beschloßen, und das Verdammungsurtheil eben so unmittelbar um seiner Ungerechtigkeit willen über alle seine Nachkommen ergangen sein, als die Menschheitsgerechtigkeit in der Sühnthat des zweiten Adam objectiv beschloßen ist und das Rechtfertigungsurtheil unmittelbar um seiner Gerechtigkeit willen über Alle ergeht. Auch ist v. 15—17 nirgends etwas von der Vermittelung des verwerfenden Richtspruches durch subjective Inhärenz der Sünde zu lesen, kann also auch nicht aus den Worten des Apostels herausgenommen, sondern nur willkührlich in dieselben hineingelegt werden. Hiernach bestimmt sich nun auch von selbst und mit Nothwendigkeit der Sinn des 12ten Verses, namentlich das vielumstrittene

ἐφ᾽ ᾧ πάντες ἥμαρτον. Der Apostel kann in der Anlage der Parallele nichts Anderes meinen, als was er in der Ausführung sagt, daß nämlich, nachdem einmal durch einen Menschen die Sünde und in Folge derselben der Tod in diese irdische Erscheinungswelt eingetreten war, der Tod deshalb zu allen Menschen hindurchgedrungen ist, weil sie Alle (nämlich Adamo peccante) gesündigt haben. Daß mit der Sünde Adams die Sünde des ganzen Geschlechtes gesetzt war, weshalb sie auch Alle um der Sünde Adams willen dem Tode unterworfen sind, dies und nichts Anderes sagt der Apostel. Denn sagte er etwas Anderes, so würde er eben in ungeschickter Weise die Parallele anders angelegt haben, als er sie nachher durchführt. Auch begründet er v. 13. 14. offensichtlich den v. 12 enthaltenen Gedanken, daß schon die Sünde Adams dem ganzen Menschengeschlechte den Tod gebracht habe. Denn schon die Sünde vor dem Gesetze Mosis, die also nicht durch das Gesetz zugerechnet worden, sei mit dem Tode bestraft worden, zum Beweise, daß die zugerechnete Gesetzesübertretung Adams Allen den Tod gebracht hat.*) Wenn nun der Apostel grade durch

*) Die nähere exegetische Begründung dieser Auffassung s. in meinem und Meyer's Commentar z. St. Auch v. Hofmann Schriftbew. ed. 2. I, S. 527 — 540 findet in unserem Abschnitte die Zurechnung der Uebertretung Adams deutlich ausgesprochen. Doch will er ἐφ᾽ ᾧ v. 12 auf θάνατος beziehen = „bei dessen Vorhandensein alle sündigten." Ehe die Einzelnen sündigten, sage der Apostel, war der Tod vorhanden. Indeß dieser Sinn ist weder sprachlich ausreichend begründet, noch auch klar und deutlich ausgesprochen, vgl. Meyer zur St. Man

die Gegenüberstellung Adams und Christi und dessen, was Beide der Menschheit gebracht haben, zu dieser rein objectiven Fassung der Lehre von dem Verhältnisse der Sünde Adams zur Sünde der Menschheit veranlaßt worden ist, weil nur so die Stringenz der Parallele mit der von Christo ausgehenden rein objectiven Rechtfertigung festzuhalten war: so will er damit selbstverständlich nicht etwa die Fortpflanzung des Sündenhabitus von Adam her, noch die Schuld- und Strafbarkeit dieser von Geburt an inhärirenden Adams-

---

hätte dann mindestens erwartet: *ἐφ' ᾧ ἤδη παρόντι πάντες ἥμαρτον*. Auch weiset die Satzconformation darauf hin, daß wie *καὶ οὕτως — διῆλθεν* auf *διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος*, so *ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον* auf *δι' ἑνὸς ἀνθρώπου — εἰςῆλθε* sich beziehe. Das Sündigen der Einzelnen bei Vorhandensein des um Adams Sünde willen verhängten Todes ist überdies ein dem Contexte fremdartiger, in der späteren Durchführung der Parallele nicht wieder aufgenommener Gedanke, während nach der in Rede stehenden Auffassung grade das eine v. 19 enthaltene Gedankenglied der Parallele gänzlich übergangen wäre, daß nämlich das von Adams Uebertretung aus über das ganze Geschlecht ergangene Todesgericht in der auf Alle sich erstreckenden göttlichen Zurechnung der Adamssünde begründet sei. Nun ist aber offenbar v. 12 der auf Adam bezügliche Vordersatz der Parallele vollständig enthalten, und nur der Nachsatz wegen der v. 13. 14 enthaltenen Begründung des Vordersatzes ausgefallen und in den Worten *ὅς ἐστι τύπος τοῦ μέλλοντος* v. 14 in veränderter Form vorläufig und kurz angedeutet. Dies reicht auch aus zur Widerlegung von Thomasius, welcher „Christi Person und Werk ed. 2. I, S. 316" sachlich ähnlich erklärend wie Hofmann nur das *ἐφ' ᾧ* im Sinne von „bei welches Verhältnisses Vorhandensein" fassen will.

sünde in Abrede nehmen. Wie wäre das auch denkbar, da er ja, wie wir gesehen haben, K. 1—3 das thatsächliche Weltverderben, welches er schildert, nur als Erscheinung des sündhaften Principes begreift, dessen Vorhandensein er daselbst stillschweigend voraussetzt und Ephes. 2, 3 ausdrücklich hervorhebt. An unserer Stelle wird nicht etwa die subjective Inhärenz der Adamssünde geläugnet, sondern sie wird nur deshalb verschwiegen oder vielmehr nur zurückgestellt, weil das subjective Medium, durch welches Adams Sünde und Christi Gerechtigkeit dem Menschengeschlechte übermittelt wird, auf der einen Seite nämlich die natürliche Fortpflanzung, auf der anderen Seite der Glaube, bei der Verschiedenheit ihrer Beschaffenheit, wie ihrer Wirkungen, sich nicht in Parallele stellen ließen. Dennoch ist der Uebergang von dem einen Momente zu dem andern so nahe gelegt, daß auch an unserer Stelle die Uebererbung und subjective Inhärenz der adamitischen Sünde als selbstverständlich angenommen wird und darum auch öfter hindurchblickt. Denn woher kann die Weltsünde, welche nach v. 13. 14 schon vor dem Gesetze vorhanden war und als vom Gesetze nicht zugerechnete Sünde um Adams Uebertretung willen mit dem Tode bestraft wird, anders stammen, als von Adams Fall? Betrachtete der Apostel sie als mit Bewußtsein und freiem Willen erzeugte That der einzelnen Personen, so würde sie eben als solche und nicht um Adams Sünde willen zugerechnet und gestraft werden. Eben so können die *πολλὰ παραπτώματα* v. 16 nur als Produkte des adamitischen Sündenhabitus betrachtet werden, sonst würde die Gnadengabe der Rechtfertigung sich gar nicht auf Adams Sünde, sondern

nur auf die freien aktuellen Sünden der Einzelnen beziehen, was ganz gegen den Contert ist. Endlich ist v. 20 von einem Ueberhandnehmen des παράπτωμα oder der ἁμαρτία die Rede. Bezieht man dies unmittelbar, was wir für das Richtige halten, auf die Uebertretung Adams, so kann dieselbe doch nur insofern innerhalb des Menschengeschlechtes sich gemehrt haben, als sie zuvor auf dasselbe in der Form des subjectiven Sündenhabitus übererbt ist. Faßt man aber τὸ παράπτωμα collectiv, so steht doch auch die Mehrung der Uebertretungen in Beziehung zu der ersten Uebertretung, und wenn letztere keine subjective Wirkung ausgeübt hätte, der Wille des Menschen also noch von Geburt an frei wäre zum Guten, so konnte gar nicht als ausschließlicher Zweck des Nomos angegeben werden, Uebertretungen zu erzeugen, (vgl. Gal. 3, 19: τί οὖν ὁ νόμος; τῶν παραβάσεων χάριν ἐτέθη, nämlich um die παραβάσεις hervorzubringen), da dann vielmehr der Nomos nur gegeben sein konnte, um Fehltritte zu verhüten und gerechte Thaten zu bewirken. Und so wird denn zuletzt wieder v. 21 abschließend auf den Hauptgedanken der ganzen Entwickelung, nämlich auf die Todesherrschaft der verdammenden Sünde im Gegensatz zur Lebensherrschaft der gerechtsprechenden Gnade zurückgegangen, wo doch die ἁμαρτία keine andere sein wird, als die v. 12 genannte ἁμαρτία, die nunmehr aber nach v. 13. 16. 20 als zugleich subjectiv inhärirend und in πολλοῖς παραπτώμασι zur Erscheinung gekommen und zu diesen παραπτώμασι gesteigert zu denken sein wird. — Wir werden demnach zusammenfassend sagen dürfen, daß nach der Lehre unseres Apostels Gott um der Uebertretung

Adams willen das ganze Menschengeschlecht seinem Zorngerichte unterstellt hat, welches in der Strafe des Todes sich vollzieht (imputatio immediata), und daß in Folge dessen auf jedes im Wege der natürlichen Zeugung entstehende menschliche Individuum die Sünde Adams in der Form des subjectiv inhärirenden Sündenhabitus sich fortpflanzt, welcher Sündenhabitus mit dem Zorne Gottes belastet ist und mit dem Tode bestraft wird (imputatio mediata). Soll nun bei diesem Verhängnisse die göttliche Gerechtigkeit gewahrt bleiben, (vgl. Quenstedt Syst. th. de pecc. Sect. II qu. 8 obs. 6: In Adamo omnes moriuntur 1 Cor. 15, 22. Ergo etiam omnes in Adamo peccaverunt. Repugnat enim divinae justitiae, ut quis alienae poenae fiat particeps sine κοινωνίᾳ culpae): so werden wir zu der Annahme geleitet, daß der Fall Adams nicht nur ideell, nach göttlichem Urtheile und Beschluß, sondern auch reell, als Gattungsthat, als thatsächlicher Fall des gesammten Geschlechtes zu betrachten sei. Und diesen Gedanken nun, meinen wir, hat der Apostel Röm. 5, 12 in dem ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον auch direct ausgesprochen. Als Adam sündigte, hat das ganze Geschlecht nicht nur insofern gesündigt, als Adams Sünde ihm von Gott zugerechnet, als Sünde der gesammten Gattung betrachtet wurde, sondern die Sünde Adams war auch realiter die That der gesammten Gattung unter Vermittlung und in der Form der Personenthat Adams. So erklärt sich auch erst vollständig, warum der Apostel nicht von vorne herein, wie nachher v. 18. 19, sagt, der Tod ist zu Allen hindurchgedrungen, weil Alle als Sünder dargestellt worden sind,

sondern, weil Alle gesündigt haben. Er wählt aber im Eingange seiner Parallele grade diese letztere Form, in Anknüpfung an seine ganze voraufgegangene Entwickelung, welche ihn bestimmt, die früher geschilderte Weltsünde im Gegensatze zur Gerechtigkeit Christi als schon realiter, wenn auch nur potentiell in Adam beschlossen darzustellen. Dennoch ist v. 12 und v. 18. 19 ein und derselbe Gedanke nur in verschiedener Darstellungsform enthalten. Denn ist die Adamsthat reale Gattungsthat, so wird sie eben den einzelnen Personen, die sie nicht als solche begangen haben, nur zugerechnet; und wird die Adamsthat den nachgeborenen Individuen zugerechnet, so kömmt darin zur Erscheinung, daß sie ursprüngliche Gattungsthat ist.*)

---

*) Dies gegen Hofmann, welcher a. a. O. S. 540 gegen mich behauptet, es fehle viel daran, daß die Thatsache der Zurechnung der Uebertretung Adams zu ihrer Geltung käme, wenn man sie so ausdrücke, in Adam habe der allgemeine Menschheitswille die persönlich bewußte That der Uebertretung des positiven göttlichen Gebotes begangen, und sei demnach auch der auf diese zurechenbare That gesetzten Strafe mit verfallen. Denn man gewinne auf diese Weise keine andere Zurechnung der Sünde Adams, außer daß die eigene Betheiligung an derselben angerechnet werde. — Vielmehr liegt die Sache so, daß der Person die That Adams nur zugerechnet wird, aber deshalb mit Recht, weil sie nach der Seite ihrer Gattungszugehörigkeit mit daran ursprünglich betheiligt war. Wenn Hofmann mit unseren älteren Dogmatikern einfach bei der imputatio immediata und mediata peccati Adamitici beruhen will und sich dafür auf eine Stelle Quenstedt's bei Schmid beruft, so sagt doch derselbe Quenstedt bei demselben Schmid: Causa proxima,

Somit haben wir sämmtliche Momente unserer dogmatischen Lehre in der heiligen Schrift vollständig begründet gefunden.

---

cur peccante primo homine omnes ejus posteri peccaverint, est existentia totius speciei humanae in persona protoplasti Rom. V, 12. Nam non tantum ut prima speciei humanae individua tunc considerabantur primi parentes, sed etiam revera radix stirps et principium erant totius generis humani, quod et stare et labi in illis poterat. Hinc dicimur fuisse in lumbis et femore primorum parentum. Es ist ja auch bekannt genug, daß unsere älteren Dogmatiker das in quo omnes peccaverunt im Sinne des augustinischen Realismus verstanden, und also ihrerseits darin keinen Widerspruch mit der Lehre von der imputatio peccati Adamitici, vielmehr umgekehrt die Begründung derselben gefunden haben. Unterscheidet doch auch derselbe Quenstedt de pecc. Sect. I θέσ. 30 von der imputatio reatus legalis und der propagatio pravitatis naturalis, noch die participatio culpae actualis, qua tenemur; in Adamo namque omnes peccavimus, und stellt grade letztere an die Spitze, ja er sagt de pecc. Sect. II qu. VII: Primus homo omnium posterorum voluntates in sua voluntate quasi locatas habuit. Ausführlichere Belege für die Augustinisch-Lutherische Anschauung s. bei Thomasius a. a. O. S. 328 ff. 338 ff. Vgl. auch die Definition bei A. Hahn, Lehrb. d. christl. Glaub. 2. Aufl. II, S. 100: Imputatio immediata est Dei judicium, quo propter ipsum Adami primum peccatum omnes homines, utpote qui cum ipso omnes peccaverunt, rei poenisque digni habentur. Wir legen übrigens auf den in Rede stehenden vermittelnden Satz nicht den Hauptaccent. Sagt doch, wie wir schon früher bemerkten, auch Baier: Ut autem subtilius disputetur: quomodo Deus lapsum protoplastorum posteris ipsorum nondum existentibus ita imputare potuerit, ut propterea etiam

Excurs zu Seite 202.

Ueber von Hofmann's Lehre von der Sünde.

Wir sagten S. 202 Anm., auch v. Hofmann stehe auf Seiten derer, welche unter der σάρξ nur die materielle Menschennatur verstehen. Zwar will er wieder mißverstanden sein, und zwar diesmal von Delitzsch, Tholuck und Lechler, vgl. Schriftbew. 2te Aufl. I, S. 517. 557. Ich muß es aber darauf wagen, ihn noch einmal mißzuverstehen. Allerdings soll nach ihm die σάρξ nicht die sinnliche oder niedere Natur des Menschen im Unterschiede von der geistigen oder höheren, sondern die sündhafte Natur des Menschen bedeuten, doch ist ihm eben die Natur eines Menschen die eines körperlichen Wesens, welches darauf angelegt ist, Person zu sein, so daß sich der widergöttliche Trieb der angeborenen Natur in das widergöttliche Verhalten des sie zu seiner Natur habenden Ich umsetzt, vgl. a. a. O. S. 505 f., 559. Σάρξ ist also die sündhafte Menschennatur, die Menschennatur selbst ist aber die physische Menschennatur. (Vgl. dagegen auch Delitzsch Bibl.

---

ipsos justitia originali destitutos et peccatores nasci oporteret? non opus est, nec fortasse consultum. Sufficit enim τὸ ὅτι esse revelatum: etsi τὸ πῶς ignoretur. Wir würden also mit Hofmann bei der imputatio immediata et mediata beruhen können, obgleich allerdings die Schrift selber uns wenigstens noch weiter zu führen scheint, wenn nur bei Hofmann der imputatio mediata nicht ihre Hauptbasis, nämlich das angeborene ethische Naturverderben (vgl. den Excurs zu S. 202 dieses Kapitels) mangelte.

Psych. S. 119 f.) Und so ist der Quell der Sünde im Grunde doch nur in der verderbten physischen Menschennatur zu finden. Das ist auch die nothwendige Consequenz der Hofmann'schen von uns schon bekämpften Parhermeneia, der Geschichte des Sündenfalles. Ist die Ursünde nicht Selbsterhebung oder Selbstsucht, sondern nur gottwidriges Verlangen nach schrankenlosem Weltbesitz, so ist damit von vorne herein das Wesen der Sünde überhaupt als gottwidriges sinnliches Begehren bestimmt. Und diese Consequenz wird denn auch von Hofmann in seiner ganzen Lehre von der Sünde gezogen. Dieselbe verläuft in der Kürze in folgenden Momenten: Der Erstgeschaffene hat sich durch den Verführer bestimmen lassen, wider Gottes Willen die ihm von Gott gesetzte Schranke seines Weltbesitzes zu beseitigen. Denn es war ein Gegenstand der körperlichen Welt, auf welchen sich sein Begehren und Thun sündhaft gerichtet hat. So ist die Sünde ἐπιθυμία, Liebe des Geschöpflichen anstatt des Schöpfers oder Sinnlichkeit. Vgl. S. 465. 467 f. Die wider Gottes Willen genossene Frucht des Erkenntnißbaumes wirkte nun vermöge einer ihr selbst beiwohnenden Eigenschaft unmittelbar eine Verderbniß des Leibes, so daß der Arge, welcher überhaupt alle Uebel in der körperlichen Welt vermittelt, durch den Baum des Erkennens solche die leibliche Natur des Menschen verderbende Wirkung übte, welche Verderbung der menschlichen Natur in dem leiblichen Tode gipfelt. Vgl. S. 477 f. Weil nun der Mensch fortan im hinfälligen Leibe wohnt, ist von ihm Sündlosigkeit nicht zu erwarten. Solcher Vergänglichkeit unterliegend ist er auch der Sünde verfallen. Vgl.

S. 506 f. Selbstverständlich aber erbt sich diese sittliche Beschaffenheit des menschlichen Geschlechtes mit der menschlichen Natur fort. Vgl. S. 499. Weder daß alle Menschen sündig sind, noch daß sie alle sterblich sind, noch auch daß die Sündigkeit sich mit der menschlichen Natur vererbt, lehrt die Schrift ausdrücklich: sie setzt das vielmehr Alles voraus als eine sich von selbst verstehende Thatsache. Vgl. S. 489 f. 503. 512. 522. *Σάρξ* wird der Mensch genannt, weil er der Vergänglichkeit, dem Tode, zugleich aber auch weil er hiemit der Sünde verfallen ist. Vgl. S. 513. Das *φρόνημα τῆς σαρκός* verhält sich zu dem Tode wie die andere Seite derselben Sache und die Sündigkeit der angeborenen Natur ist wesentlich eins mit ihrem Tode, dieser nur die andere Seite von jener. Vgl. S. 563. 566. Da nun der Mensch, und zwar in Folge der Uebertretung des ersten Menschen, in einer so schlimmen Bedingtheit seines Daseins sich befindet, so kann auch sein sittliches Verhalten nur sündig und unrein sein. Ein in solcher Bedingtheit stehender Wille kann nicht gerecht, das Leben in so unreinem Leibe nicht rein sein. Die Natur, in welcher die Menschen sich vorfinden, macht sie unfähig zu anderm als sündigem Verhalten. Das widergöttliche Wollen, mit welchem jeder Einzelne als Mensch behaftet ist, wird sein eigenes persönliches Wollen, so wie er in den Fall kommt sich persönlich zu dem göttlichen Gebote zu verhalten. Dieselbe Sündigkeit der überkommenen Natur, welche mit sich bringt, daß der Einzelne als Mensch von vorn herein dem Tode verfallen ist, macht es auch unmöglich, daß er nicht auch als dieser Mensch mit Beginn seines persönlichen Verhaltens

sündig werde. Die mit der leiblichen Natur des Menschen sich forterbende Richtung auf die Welt in ihrem außergöttlichen Wesen ist Sünde. Als Richtung der sich forterbenden leiblichen Natur werden wir sie Trieb nennen dürfen. Aber dieser Trieb ist darum Sünde, weil die Natur, welcher er eignet, Natur eines persönlichen Wesens ist. So lange jedoch das Ich noch ein werdendes ist, wird man nicht eben so, wie nachher, sagen können, daß es Subjekt der Sünde sei, sondern dies wird es in dem Maße, als es selbst wird, oder als es sich bewußter Weise selbst zu bestimmen, oder vielmehr durch die angeborne Sünde sich bestimmen zu lassen anfängt. Vgl. S. 507 f. 541. 544. 557. 562. — Wir unsrerseits vermögen in diesen Sätzen nichts Anderes zu finden, als die gewöhnliche rationalistische Sinnlichkeitstheorie, sind auch überzeugt, daß außer v. Hofmann und seiner Schule Niemand etwas Anderes darin finden kann und wird. Diese Theorie, welche bei gleichem Grundprincipe in verschiedenen Formen auftritt, tritt hier eben nur in specifisch Hofmann'scher Form auf. Die Hinfälligkeit und Sterblichkeit der leiblichen Menschennatur, welche eins ist mit ihrer angeborenen Sündigkeit, hindert den persönlichen Geist, die so beschaffene leibliche Natur zum Mittel seiner Selbstbethätigung zu machen; statt sie zu beherrschen, wird er von ihr beherrscht: eigentliche Sünde wird aber dieser sündige Naturwille oder Naturtrieb doch nur in dem Maße, als er sich zum bewußt persönlichen Akte der Uebertretung gestaltet. Sagt doch v. Hofmann selbst, daß die heilige Schrift keine eigentliche Lehre von der Sünde und vom Tode enthalte, sondern das darüber allgemein Bekannte und

Anerkannte als selbstverständliche Thatsache voraussetze. Das heißt doch, sie lehrt darüber nichts Anderes, als was aus der allgemeinen menschlichen Erfahrung dem natürlichen Menschenverstande ohnedies bewußt ist. Dieses Bewußtsein ist aber eben bekanntlich in dem rationalistischen Satze ausgesprochen, daß der Mensch ein hinfälliges, dem Tode unterworfenes und den Trieben der Sinnlichkeit hingegebenes Wesen sei, und daß deshalb sein aus der leiblichen Natur herstammender, und aus ihr sich emporhebender persönlicher Geist sich von dieser Natur bedingt und beherrscht finde. Da hat sich denn freilich Luther einer argen Hyperbel schuldig gemacht, wenn er in den Schmalkaldischen Artikeln III, 1 sagt: „Solche Erbsünde ist so gar eine tief böse Verderbung der Natur, daß sie keine Vernunft nicht kennet, sondern muß aus der Schrift Offenbarung gegläubt werden", und eben so die Verfasser der Concordienformel, wenn sie Sol. Decl. I, 653 behaupten, daß die Frage nach dem eigentlichen Wesen der Erbsünde nullus philosophus, nullus sophista, imo nulla humana ratio (quae etiam acutissimi sit judicii) beantworten könne, sondern daß diese Antwort müsse e sola sacra scriptura genommen werden. Wenn man freilich den biblischen Begriff der *σάρξ* seines tiefsten ethischen Gehaltes entleert, so kann man allenfalls mit einem gewissen Scheine des Rechtes behaupten, daß die Schrift über die Sünde eigentlich nichts über das ordinäre Bewußtsein Hinausliegendes lehre, wie man auch, wenn man Begriffe wie *λόγος* und *υἱὸς θεοῦ* ihrer metaphysischen Bedeutung entkleidet, sich nicht genöthigt sieht, über die ewige Gottheit unseres Herrn Jesu Christi und seine ewige

Zeugung aus dem Wesen des Vaters eine besondere Schriftlehre anzuerkennen. Vielmehr wird die eine Lehre dann nur zur gewissen Voraussetzung, die andere zur unsichern Folgerung. An die Stelle der Schriftlehre tritt aber so in der That nur die Schriftleere. Ohne Zweifel aber scheitert der Hofmann'sche Begriff der σάρξ an Stellen wie Gal. 5, 19—21. Col. 2, 18. Denn wenn er a. a. O. S. 559 meint, daß in der Galaterstelle Sünden nicht sinnlicher Art ἔργα τῆς σαρκός heißen könnten, indem sie ja Bethätigungen des Ich in der ihm vermöge seiner angeborenen Natur eignenden Beschaffenheit sind: so begreift sich eben nicht, wie die sündige Beschaffenheit und Bethätigung des Ich anders als sinnlicher Art sein könne, wenn doch die angeborene Natur nur diese Art an sich trägt, und darum auch nicht, wie Sünden nicht sinnlicher Art ἔργα τῆς σαρκός genannt werden können, wenn sie doch als ἔργα τῆς σαρκός nur durch das Ich vermittelte Bethätigungen der verderbten sinnlichen Menschennatur sind. Es herrscht hier wohl, wie so oft, bei v. Hofmann eine Amphibolie in der Ausdrucksweise. Während man unter Sünden nicht sinnlicher Art im gewöhnlichen Sprachgebrauche Sünden der Selbstsucht im Unterschiede von Sünden der Sinnlichkeit versteht, so versteht er darunter Sünden, welche nicht unmittelbare Erzeugnisse der verderbten sinnlichen Menschennatur, sondern des Ich, aber freilich des durch die verderbte sinnliche Menschennatur bestimmten Ich sind. Noch unbegreiflicher ist, wie in der Kolosserstelle eitle Selbstüberhebung deshalb φυσιοῦσθαι ὑπὸ τοῦ νοὸς τῆς σαρκός genannt werden könne, weil der Mensch in seiner bewußten

Selbstbestimmung, seinem νοῦς, die Art habe, welche ihm von Geburt eigne. Es eignet ihm eben nach Hofmann'scher Begriffsbestimmung der σάρξ von Geburt nicht die Art, welche von dem Personleben angeeignet, als eitle Selbstüberhebung sich darstellen könnte, und darum kann, wenn σάρξ die verderbte sinnliche Menschennatur bezeichnet, die eitle Selbstüberhebung nicht als νοῦς τῆς σαρκός bezeichnet werden, um so weniger, da es sich hier um den Hochmuth einer selbst den berechtigten Trieben der sinnlichen Menschennatur entgegengesetzten asketischen Richtung handelt. Dies wäre nicht ein sarkischer, sondern grade umgekehrt ein antisarkischer νοῦς. Wenn nun endlich Hofmann S. 560 f. in dem Ausdrucke ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος τῆς σαρκός Col. 2, 11 gegen Jul. Müller* die eigentliche Fassung von σῶμα gegenüber der bildlichen aufrecht zu erhalten sucht, und behauptet, daß τὸ σῶμα τῆς σαρκός, Col. 2, 11 nicht anders gemeint sein könne, als Col. 1, 22, verstehe sich von selbst, und wem seine Auffassung des Verhältnisses der Leiblichkeit zur Sünde unmöglich mache, es so zu nehmen, der sei eben damit von der Unrichtigkeit seiner Auffassung überführt: so ist dies zwar eine sehr kühne, aber nichts desto weniger völlig willkührliche Behauptung, welche nur auf einer mechanischen Identificirung zweier äußerlicher gleichlautender, aber in verschiedenem Gedankenzusammenhange ganz Verschiedenes bedeutender Ausdrücke ruht. K. 1, 22 ergiebt sich die eigentliche Bedeutung von σῶμα τῆς σαρκός von selbst, indem dort im apologetischen, sei es nun speciell antidoketischen (vgl. Böhmer, Steiger, Huther z. St.), sei es nur allgemein antispiritualistischen (vgl.

Meyer z. St.) Interesse der geopferte Leib Christi als ein Leib bezeichnet wird, welcher aus seinem Fleische bestand. Umgekehrt ergiebt sich die bildliche Auffassung von σῶμα in σώματος τῆς σαρκός Col. 2, 11 von selbst (vgl. schon Calvin, Grotius, Calov u. A. auch noch Bähr, Steiger und Dalmer z. St.), weil dort nicht von der eigentlichen, sondern von der geistlichen Beschneidung der περιτομὴ ἀχειροποίητος die Rede ist. Ist die περιτομὴ ἀχειροποίητος 2, 11 unzweifelhaft die geistliche Beschneidung, so ist auch die ἀκροβυστία τῆς σαρκός 2, 13 unzweifelhaft die geistliche Vorhaut, dann aber auch σῶμα τῆς σαρκός 2, 11 unzweifelhaft der geistliche Sündenleib. In der That führt die eigentliche Fassung von σῶμα und ἀκροβυστία in diesen Stellen, wie man bei Meyer sehen kann, nur zu gezwungenen und demthatsächlichen Bestande der Wiedergeburt widersprechenden Erklärungen. Es könnte dann auch nicht die Rede sein von einer ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκός, was trotzdem, daß Hofmann diese Behauptung an Müller als einen argen Verstoß bezeichnet, nur den leiblichen Tod bezeichnen könnte, nicht einmal von einer ἀπέκδυσις τῆς σαρκὸς τοῦ σώματος, was jedenfalls näher läge, könnte die Rede sein, sondern es hätte von einer ἀπέκδυσις der ἐπιθυμίαι τοῦ σώματος τῆς σαρκός geredet werden müssen. — Unterscheidet nun aber die Hofmann'sche Lehre von der Sünde sich nicht wenigstens dadurch von der rationalistischen, daß sie die Entwickelung des Personlebens unbedingt durch die sündigen Triebe der leiblichen Natur bestimmt sein läßt, so daß, abgesehen von der Gnade der Wiedergeburt, keine Reaction des freien Willens gegen die denselben

beherrschende $\sigma\acute{\alpha}\varrho\xi$ möglich ist? So scheint es nach den schon angeführten und anderen Stellen allerdings. Wie nun freilich dem nicht etwa in sich selber von Geburt an gebundenen und zur Selbstsucht verkehrten Willen die Fähigkeit zu solcher Reaction abgesprochen werden könne, gestehen wir von vorne herein nicht zu begreifen. Es ist dies aber, näher betrachtet, auch gar nicht v. Hofmann's Meinung. Denn in der Erklärung von Röm. 2, 14. sagt er a. a. O. S. 569, der Apostel achte es so sehr für möglich, daß im Einzelnen auch ein Heide vermöge des ihm ins Herz geschriebenen Gesetzes im Stande sei, göttlicher Forderung gemäß zu handeln, daß er in Aussicht stelle, es möge etwa am Tage des Gerichtes aus dem Gewissenszeugnisse eines solchen eine Selbstrechtfertigung vor Gott werden, die da gnädig angenommen werden könne. Dieß soll nun dennoch nach S. 570 dem, was unser kirchliches Bekenntniß vom Menschen lehrt, wie er, Gott gegenüber, an sich und abgesehen von allen Gnadenwirkungen beschaffen ist, daß er unvermögend sei zu einigem Guten und geneigt zu allem Bösen, nicht widersprechen, wie ja das bekanntlich die Eigenthümlichkeit der Hofmann'schen Theologie ist, daß sie trotzdem daß sie nirgends dasselbe, ja meistens das Gegentheil lehrt, doch überall mit dem kirchlichen Bekenntnisse übereinstimmen will. Welches ist nun diesmal die Formel, durch welche dieses Seligwerden von Heiden vermöge der Werke der Natur mit dem kirchlichen Bekenntnisse in Einklang gesetzt wird? Der Apostel wisse eben, werden wir belehrt, von einer Gnadenwirkung nicht bloß des Gottes, welcher Christum gesandt hat, sondern auch des Gottes,

welcher Christum senden wird, und zwar wisse er von ihr nicht bloß innerhalb des alttestamentlichen Heilsgemeinwesens, sondern auch außerhalb desselben. Damit nämlich, daß die Menschen (wie sie von Adam herstammen) in der Welt das Leben haben, werden sie fortwährend Gottes inne sowohl außer, als inner ihrer selbst. Der Geist Gottes, welcher ihnen einwohnt, sie leben zu machen, läßt sie nicht ohne Bezeugung Gottes, wodurch ein Verhalten gegen Gott in ihnen gewirkt werden kann, welches er am Tage des Gerichtes mit dem ewigen Leben erwiedern wird. Aber dies sei Gottes Werk und nicht ihr eigenes. Seine Liebe sei es, welche sie leben lasse und durch seinen Geist, den Geist ihres Lebens, bezeuge er sich ihnen. Vgl. S. 571. 572. Wir haben hier also wiederum Nichts, als ein Spiel mit Worten, eine naturalisirende Vermischung des Geistes Gottes als des Geistes des durch die Schöpfung gesetzten natürlichen Lebens und des Geistes des durch die Erlösung gesetzten geistlichen Lebens. Schien die Darstellung am Anfang auf Enthusiasmus hinauszulaufen, so zeigt sich am Ende, daß sie auf Rationalismus hinausläuft. Nach alledem hatte Dr. v. Hofmann gar keinen Grund, sich so zu ereifern, wie er a. a. O. S. 556. thut, und es als ein unverantwortliches Unrecht von meiner Seite zu bezeichnen, daß ich ihn verdächtige, als hätte er seine eigentliche Meinung, nämlich die Deutung von Röm. 7, 14—24. auf den Unwiedergeborenen nur künstlich verdeckt. Warum verschweigt er denn, daß Meyer in der zweiten Auflage seines Commentares zum Römerbriefe ihn eben so verstanden hat, wie ich, und zwar nicht um ihn deshalb zu verdächtigen, sondern

zu beloben? Und wie wenig Eindruck auf diesen Gelehrten v. Hofmann's Protest gemacht hat, ersehen wir aus der kürzlich erschienenen dritten Auflage seines Commentares z. Römerbr., wo er S. 248. ganz ruhig wiederholt: „Doch ist auch Umbreit im Wesentlichen hinsichtlich des ganzen Kap. zur Augustinischen Ansicht zurückgekehrt, nicht minder hat sich Delitzsch dieser Ansicht angeschlossen, während nach Hofmann (Schriftbew. I. p. 556. ed. 2.) P. v. 14 ff. zwar von seiner Gegenwart redet, aber abgesehen von der ihm in Christo erwachsenen sittlichen Befähigung, womit, insofern darnach nicht das wiedergeborene Ich als solches redet, richtig zur voraugustinischen Ansicht umgelenkt ist, welche auch Baur, Tholuck, Krehl, v. Heng, Ewald befolgen; vgl. Ernesti, Lipsius, Meßner, Schmid, Geß, Lechler.“ Selbst Schott, der Römerbrief seinem Endzwecke und Gedankengange nach, Erlangen 1858 sagt S. 276. von der Hofmann'schen Auslegung der fraglichen Stelle meiner Auffassung des Hofmann'schen Sinnes zustimmend: „Wo von der aus der Lebensgemeinschaft mit Christo erwachsenden Befähigung abgesehen wird, da wird auch von dieser Lebensgemeinschaft selbst abgesehen, es müßte sich ja sonst auch umgewandt diese Lebensgemeinschaft ohne die von ihr ausgehende sittliche Wirkung denken lassen. Für jenes „„eigene sittliche Verhalten““ weiß ich keinen Boden zu finden, denn die Abstraction, auf welcher die Annahme desselben beruht, ist ein casus non dabilis, und ich kann Philippi nur beistimmen, wenn er sagt: „„Bin ich in Christo und schildere das, was ich außer Christo bin, so schildere ich in concreto nicht was ich wirk-

lich bin, sondern nur, was ich einstmals außer Christo war.““ Wie nun? Fehlt etwa auch Meyer die Fähigkeit, und fehlt etwa auch Schott der Wille, v. Hofmann's Hieroglyphen zu enträthseln und in dem von ihm gewünschten Sinne zu interpretiren? In der That wenn Schriftb. I. S. 548. gesagt wird, daß es, um den dem Gesetze Gottes zugethanen Willen zu verwirklichen, einer Erlösung bedurfte, welches Bedürfniß der Erlösung die auf Röm. 7, 14—20 folgenden Verse aussprechen, wenn es S. 556 heißt, daß die dem Menschen aus seiner Lebensgemeinschaft mit Christo erwachsende sittliche Befähigung erst Röm. 8, 1—11 zur Aussage komme, wenn S. 558 wiederholt wird, daß Paulus Röm. 7, 14 ff. von der Erlösung durch den Geist Christi noch absehe, wenn endlich nach S. 562 der Geist der Wiedergeburt, welcher die Lust am Gesetze wirkt, erst nachher in die Gemeinschaft Christi setzt: ist es bei solcher Unterscheidung des Geistes der Wiedergeburt von der Erlösung und der Gemeinschaft Christi, der Lebensgemeinschaft mit Christo, im Zusammenhange mit den vorhin aufgeführten Aeußerungen über die Gnadenwirkungen des Geistes Gottes auch innerhalb der Heidenwelt, irgend einem Exegeten Hofmann'scher Sprechweise, der wahrlich auch sonst nicht um Beispiele in Verlegenheit ist, wo diese Sprechweise den eigentlichen Gedanken dem kirchlichen Bekenntnisse zu Liebe künstlich verdeckt, zu verdenken, wenn er auch hier hinter dem Ausdrucke „Geist der Wiedergeburt“ das grade Gegentheil von dem vermuthet, was Schrift und Kirche so zu nennen pflegen? Luthardt, das Johanneische Evang. I. S. 382 f. sagt zu Joh. 3, 20. 21

wenigstens klar heraus, wie er es meint, wenn er den Gegensatz von ὁ φαῦλα πράσσων und ὁ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν daselbst als Gegensatz der Kinder des Teufels und der Kinder Gottes bezeichnet, welcher durch allgemeines inneres sittliches Verhalten vorhanden sei, schon bevor Christus das Licht an sie herantritt und sie zur Entscheidung für oder wider ihn bringt. Wir brauchten zur Erklärung jener Sätze V. 20. 21 nicht über die Thatsache des Gewissens, wie die Bedeutung desselben auch bei Paulus erscheine, hinauszugehen. Und Petrus werde wohl das Nämliche, was V. 21 mit den bekannten Worten Act. 10, 35 sagen: ἐν παντὶ ἔθνει ὁ φοβούμενος τὸν θεὸν καὶ ἐργαζόμενος δικαιοσύνην δεκτὸς αὐτῷ ἐστίν. Die in Gott gethanen Werke seien die gesammte Thätigkeit des Gefallens an Gott und Gottes Gesetz, welche unter dem in der Sünde beherrschten Leben verborgen lag, nun aber als freudige Zustimmung zu der persönlichen Wahrheit des Lebens in Jesu heraustrete. Es werde aber als Absicht des Kommens angegeben, daß diese Werke offenbar werden sollen. Das wolle sagen, daß der heimliche Grund des Lebens, welcher Gott gemäß aber bisher noch bedeckt von der Gottwidrigen Wirklichkeit und unkräftig war, durch diese Macht der Schranke hindurchzubrechen und zur herrschenden Wirklichkeit des Lebens begehre, sobald ihm in der Person Jesu die Wahrheit des Seins sich darstelle und bezeuge, mit ihrem Ja und Amen auf die Gesammtheit des sittlichen Bedürfnisses und Verlangens, in welchem der Mensch bisher, aber unkräftiger Weise gelebt habe. Vgl. auch Luthardt a. a. O. Abth. II. S. 80 f. S. 174. 176. 230. Sollte Dr. v. Hofmann in diesen offenen und un-

mißverständlichen Sätzen wirklich sein eigenes Fleisch und Blut nicht wiedererkennen (wiewohl wir unsrerseits Schriftb. I. S. 306 im Zusammenhange mit der voraufgegangenen anthropologischen Entwickelung vgl. S. 298 f. S. 300. S. 305 keine andere Auslegung von Joh. 3, 20. 21 als die Luthardt'sche zu finden vermögen), und sollte er fortfahren in Abrede zu nehmen, daß darin der Sinn enthalten sei, in dem er Röm. 7, 14 ff. faßt, so kann er nicht läugnen, daß sie dasjenige nur weiter entwickeln und unzweideutiger darlegen, was er, wie wir gesehen haben, selber über das sittliche und gottwohlgefällige Verhalten der Heiden, auch solcher zu welchen noch nicht die Predigt von Christo gelangt ist, ausgesagt hat. Und darauf kömmt es uns nur an zur Bewahrheitung unserer Behauptung, daß v. Hofmann's Lehre von der Gebundenheit des Personwillens durch das angeborene Naturverderben für die Sphäre des gottwohlgefälligen Thuns dennoch die Freiheit und Reactionsfähigkeit dieses Willens nicht aufhebt, oder daß seine Lehre von der gegenwärtigen sündhaften Beschaffenheit der menschlichen Natur, so weit wir sie bisher kennen gelernt haben, sich in keinem Punkte von der Lehre des gewöhnlichen Rationalismus wesentlich unterscheidet. Hofmann kennt eben keinen von Natur in sich selbst verkehrten, bösen Willen; er kennt nur ein physisches, kein ethisches Naturverderben. — Nur dadurch unterscheidet die Hofmann'sche Theorie sich von der rationalistischen, daß während die letztere die gegenwärtige Naturbeschaffenheit des Menschen als eine ursprüngliche, v. Hofmann sie als eine später gewordene faßt. Denn sie ist ihm eine durch die Uebertretungsthat Adams vermit-

telte, als solche aber auch ganz selbstverständliche, weil eben die seitdem der sinnlichen Verderbniß und dem physischen Tode unterworfene leibliche Menschennatur sich auch auf Adams Nachkommen fortpflanzt. Die Schrift lehrt nichts wesentlich Neues über Sünde und Tod, sondern sie setzt nur das allgemein unter den Menschen darüber Bekannte voraus, und berichtet nur die geschichtliche Thatsache, welche diese allgemein bekannte und von Jedem mit Händen zu greifende natürliche Beschaffenheit des Menschengeschlechts verursacht hat. Wir sehen an diesem Beispiele, wie die Auflösung und Umsetzung der Offenbarung in eine Reihe geschichtlicher Thatsachen mit der Auflösung und Umsetzung des Wortes Gottes in Menschenlehre Hand in Hand geht. Allerdings nun ermöglicht die Herleitung der gegenwärtigen Beschaffenheit der Menschennatur von der geschichtlichen That der Uebertretung Adams die Aufstellung einer Reihe von Sätzen, welche vom System des Rationalismus weit genug abliegen, ja sogar mit der lutherischen Kirchenlehre sich vollkommen zu decken scheinen. So lesen wir, um gleich das Aeußerste anzuführen, bei v. Hofmann a. a. O. S. 538: „Hiernach wird man nun bemessen können, ob die Schrift wirklich nichts davon weiß, daß Adam's Uebertretung den Nachkommen zur Schuld gerechnet werde." S. 540: „Eben so sagen wir, daß vermöge unserer Zusammengehörigkeit mit Adam nicht blos die von ihm herrührende Sündhaftigkeit menschlicher Natur, sondern auch seine Uebertretung selbst eines jeden Menschen Sünde und also auch Schuld ist." Ja S. 566 wird die Erbsünde gleichzeitig Strafe und Sünde genannt. Aber gerade an dieser Stelle zeigt sich auch, wie

wenig mit solchen Formeln gethan ist, wenn sie auf so einseitigen und falschen Voraussetzungen ruhen, wie die von uns aufgewiesenen sind. Denn gleichzeitig Strafe und Sünde wird die Erbsünde nur genannt, weil „die Sündigkeit der angeborenen Natur wesentlich eins ist mit ihrem Tode, dieser nur die andere Seite von jener." Wir wissen schon, daß nach Hofmann'scher Anschauung zwar der Menschheit Tod Folge der Uebertretung Adams, der Menschheit Sünde aber eigentlich Folge ihres Todes ist. Insofern ist die Erbsünde Strafe, d. h. sie besteht in dem leiblichen Tode der Strafe der Uebertretung Adams, und zugleich Sünde, weil die im leiblichen Tode gipfelnde Hinfälligkeit der sinnlichen Menschennatur zugleich ihre Sündhaftigkeit ist. Kann man dies auch ein Strafverhängniß des göttlichen Zornes nennen, dessen Ausführung der an sich gottfeindliche und doch gottunterthänige Wille des Argen hat dienen müssen, vgl. S. 475. 479. 541. 561., so bleibt doch immer bestehen, daß die fortgeerbte Verderbniß nicht ethischer, sondern physischer Art ist, und eben so der sich fortpflanzende Tod nur der leibliche Tod ist, wodurch Gegenstand wie Wirkung des Zornes Gottes aus der Sphäre des Geistes in die Sphäre der Natur hineinverlegt ist; es bleibt ferner bestehen, daß die angeerbte Sündhaftigkeit der Natur erst in dem Maße ihres Angeeignetwerdens durch das sich seiner selbst bewußte Ich zur eigentlichen Sünde wird, so wie daß die Möglichkeit des gottwohlgefälligen Verhaltens der Einzelpersönlichkeit nicht ausgeschlossen ist, wodurch wieder die Begriffe der Erbsünde als eigentlicher Sünde und des Zornes Gottes wider die Erbsünde, grade

so wie in der so verwandten Zwingli'schen Theorie, ihres wahren Gehaltes entleert sind; und es bleibt endlich bestehen, daß darin, daß die ersten wie die nachgeborenen Menschen nicht sogleich dem Tode erlegen, sondern zunächst noch im irdischen Leben erhalten geblieben sind, sich eben so eine Wirkung der göttlichen Liebe und eine Bethätigung der zurückgebliebenen Gottesgemeinschaft bekundet hat, wie in dem leiblichen Tode der göttliche Zorn und das Ausgeschlossensein aus der Gottesgemeinschaft sich darstellt, vgl. S. 475. 479. 520. 541. 572., was eine naturalisirende Vermischung der physischen und der ethischen Gottesgemeinschaft ist, welche auf einer Abschwächung, Verunreinigung und Umsetzung der Begriffe der Liebe und des Zornes ruht oder dieselbe zur nothwendigen Folge hat.

Zweites Kapitel.

Die Lehre von der Ursache der Störung oder die Lehre vom Satan.

Alle diejenigen rein spekulativen Theorieen von der Sünde, welche mit der biblisch kirchlichen Lehre völlig gebrochen haben, können auch die Idee des Satans nicht anerkennen, welche darin besteht, daß nicht nur innerhalb der Menschenwelt, sondern auch im Reiche der höheren Geisterwelt ein Fall statt gefunden hat, der in der Form der Auflehnung eines Theiles der höheren Geister gegen Gott sich vollzog, und eine perpetuirliche, nicht aufzuhebende, böse und strafbare Zuständlichkeit derselben zur Folge hatte. Sie können diese Idee nicht anerkennen, denn in der Idee Satans spiegelt sich die Idee des Bösen überhaupt. Dieselbe läuft daher ebensowohl dem dualistischen Manichäismus, als dem Pelagianismus zuwider. Ist Satan ein gefallener Engel, also eine Creatur Gottes, so ist das Böse nichts ursprünglich Selbstständiges, nichts Naturnothwendiges, nicht Substanz. Und stellt Satan die sich verfestet habende Selbstsucht dar, befindet er sich in einer nicht aufzuhebenden bösen Zuständlichkeit, so kann die Sünde nicht bloß in einem vorübergehenden Willensakte bestehen, welcher stets wieder rückgängig gemacht und in sein Gegentheil verkehrt

werden könnte. Blicken wir weiter auf die von uns betrachteten modernen Theorieen zurück, so kann das Böse nicht identisch sein mit der metaphysischen Mangelhaftigkeit der Creatur, da Satan nicht als ein schwaches und mangelhaftes Geschöpf, sondern als ein an Intelligenz und Willen hochbegabter Geist zu denken ist. Auch kann die Sünde ihren Ursprung nicht in der Sinnlichkeit haben, da durch die Satansidee der rein geistige Ursprung derselben festgestellt ist. Ebenso wenig ist das Böse das Nothwendige oder das vor Gott nicht Seiende, da Satan durch Mißbrauch der Freiheit zum Satan geworden, und das Böse in ihm als das von Gott Verbotene und stetig Gerichtete erscheint. Auch ist es nicht von Gott geordnet im Hinblick auf die Erlösung, denn für Satan gibt es keine Erlösung. Endlich ist es nicht nothwendiger Durchgangspunkt der creatürlichen Entwickelung, denn in Satan geht das Böse nicht vorüber, sondern hat in ihm ewigen Bestand, und er ist nicht bloß als der nicht bleiben Sollende, sondern als der überhaupt und unbedingt nicht sein Sollende zu betrachten. So wird denn auch von allen diesen spekulativen Anschauungsweisen die Satanslehre thatsächlich, weil nothwendig negirt. Wo das Böse weder als später eingetretene Störung der ursprünglich gut geschaffenen Natur, noch das innerste Wesen der Sünde als Selbstsucht begriffen wird, da muß auch die biblisch-kirchliche Satansidee bestritten werden.*) Man hat

*) Vgl. auch Twesten, Vorlesungen über die Dogmatik, Bd. II, 1 S. 368 ff. Martensen, Dogmatik §. 100 bemerkt: „Jemandes Auffassung des Teufels kann als Prüfstein seiner

zwar diesen Zusammenhang nicht immer offen eingestanden, vielmehr die aus dem Zusammenhange mit der Lehre von der Sünde gelöste Satanslehre an sich der Critik unterzogen und ihre scheinbaren Widersprüche stark hervorgehoben, um dem Vorwurfe zu entgehen, daß Satansleugnung auf einer Abschwächung, Verflachung und Verschleifung der Idee

---

ganzen Anschauung vom Bösen angesehen werden.“ Dies trifft freilich auch seine eigene Auffassung, indem ihm das Böse an und für sich das kosmische Princip ist und der Begriff des Teufels zusammenfällt mit dem Begriffe des kosmischen Princips, hypostasirt als negativer Geist. So kann der Teufel nur in den Geschöpfen persönlich sein, welche sich zu seinen Organen machen und das böse Princip ist nur, sofern es unaufhörlich sich selbst in der Schöpfung Gottes hervorbringt, a. a. O. §. 102. 103. Andrerseits lehre uns die biblische Tradition und die kirchliche Anschauung ein Geschöpf kennen, welches auf Grund seiner Stellung in der Reihe der Geschöpfe sich zur Centraloffenbarung des kosmischen Principes (als des bösen Principes) zu machen vermochte, das Geschöpf, in welchem dieses Princip die vollständigste Persönlichkeit gewinnen konnte, so daß es dessen vollkommenster Repräsentant und Träger ist und der persönliche Mittelpunkt und das Haupt im Reiche des Bösen geworden ist, a. a. O. §. 105. So also arbeitet sich das kosmische Princip allmählig doch zum persönlichen, fix und fertigen Satan herauf, und es entspricht diese Darstellung einerseits der Martensen'schen Angelologie, die wir schon kennen gelernt, andrerseits dem Principe seiner Dogmatik überhaupt, welches in einem beständigen sich Heraufarbeiten aus der Basis der modernen Speculation zur Spitze der biblisch-kirchlichen Anschauung besteht. Gegen Martensen's dualisirende Weltanschauung vgl. A. Hahn, Lehrb. des christl. Gl. Th. II, S. 38, Anm. 1 der 2. Aufl.

des Bösen überhaupt ruhe, also eigentlich auf Sündenleugnung hinauslaufe. Nur Strauß (Glaubensl. II. S. 17 f.) hat wieder ganz unumwunden die Connexität seiner Teufelsleugnung mit seiner pantheistischen Weltbetrachtung ausgesprochen. Die Lehre vom Teufel theile mit der von den Engeln das Schicksal, in unserer heutigen Weltanschauung völlig entwurzelt dazuliegen, mithin nothwendig absterben zu müssen. Das Princip der Immanenz dulde weder ein der Menschenwelt jenseitiges Geisterreich, noch gestatte es, für irgendwelche Erscheinung in jener die Ursachen in diesem aufzusuchen. Auch sei die Scheidung zwischen zwei Geisterreichen, von denen das eine rein und ganz gut, das andere ebenso unrein und ganz böse sein soll, eine gar zu grob gezeichnete. Wir hätten es hier mit bloßen Abstraktionen zu thun, die aber personificirt und für persönliche Wesen gehalten worden seien. Die Seite der Identität, der Uebereinstimmung und des Zusammengehens mit dem Absoluten in der creatürlichen Welt, für sich in der Einbildungskraft festgehalten, gebe die Vorstellung der Engelwelt: wie die Seite des Andersseins und der Abkehr von Gott die Vorstellung des dämonischen Reiches gebe. Der Teufel sei demnach Nichts als die personificirte Abstraktion des Bösen. „Weg also mit diesen Schattenbildern!“ ruft er aus. „Lasset uns am vollen concreten Leben festhalten, in welchem wir zwar keine ganzen Engel, doch dafür auch keine ganzen Teufel, statt beider aber ganze Wesen, ganze Persönlichkeiten finden, während Engel und Teufel nur halbe, mithin keine sind.“ Aehnlich findet auch Marheinecke (die Grundlehren der christl. Dogm. als Wissenschaft,

2. Aufl. S. 151 f.) in dem Denken des dem Guten entgegengesetzten Bösen den Ursprung des Gedankens an einen lediglich in seinen bösen Gedanken und Intentionen existirenden Geist, und dieses abstrakt böse Wesen, die Quelle alles wirklichen Bösen, werde nun als ein daseiendes, dem Menschen äußerliches, aber doch auf ihn einwirkendes und ihn verführendes dargestellt. Ohne alles wahrhaftige Sein habe der böse Geist, als der aus der menschlichen Natur hinausgehaltene Gedanke des bösen Gedankens, in der Verführung Dasein, und in diesem Fortbrennen und Fortwüthen die einzige Continuität seines Daseins.

Betrachten wir nun die wichtigsten Einwendungen, welche die negative Critik gegen die Satansidee zu Tage gefördert hat. Schleiermacher, welcher in diesem Punkte einfach mit dem Rationalismus geht, stellt (Glaubensl. I. §. 44), indem er die Vorstellung vom Teufel, wie sie sich unter uns ausgebildet hat, für so haltungslos erklärt, daß man eine Ueberzeugung von ihrer Wahrheit Niemandem zumuthen könne, ein Argument an die Spitze, welches wir als ein specifisch Schleiermacher'sches werden zu bezeichnen haben. Denn wenn er behauptet, daß die Motive des sogenannten Falles der guten Engel, wie Hoffahrt und Neid, einen solchen Fall schon voraussetzen: so scheint sich uns hinter dieser Behauptung die Aufhebung des Freiheitsbegriffes zu verbergen. Denn es konnte ihm ja nicht verborgen bleiben, daß, wenn gesagt wird, der Teufel sei aus Hochmuth gefallen, damit nicht gemeint sei, daß in diesem Falle der Hochmuth vor dem Falle gekommen sei, sondern daß der Fall, insofern er nicht als unselige Folge, sondern

als sittliche Abkehr betrachtet wird, in dem Hochmuthe selbst bestanden habe. Der Teufel ist aus Hochmuth gefallen, heißt eben nur, seine ursprüngliche angelische Demuth hat sich durch einen Akt seines freien Willens in diabolischen Hochmuth verkehrt. Soll nun der Fall aus Hochmuth auch in diesem Sinne den Hochmuth schon voraussetzen, so kann diese Behauptung nur aufgestellt werden, wenn die Freiheit selbst nur als potenzirte Naturlebendigkeit begriffen wird, so daß sich aus ihr dann allerdings Nichts entwickeln kann, was nicht schon ursprünglich in ihr gelegen hat. Diese Leugnung des Freiheitsbegriffes latitirt auch in der Behauptung Schleiermacher's, daß es schwer sei, das Verhältniß der gefallenen Engel zu den andern zurecht zu legen. Denn wenn sie sich gleich wären, und es doch für die einen nicht besondere persönliche Motive geben konnte, wie sei es zu begreifen, daß die Einen gesündigt haben und die anderen nicht? — Allerdings nun ist wie die Sünde überhaupt, so auch die Ursünde, wodurch Satan zum Satan ward, nicht zu begreifen, weil eben die Sünde als die unvernünftige Willkühr dem Begreifen, welches nur das Gebiet der vernünftigen Nothwendigkeit umspannt und durchmißt, sich entzieht. Soll sie begriffen werden, so wird sie damit als ein Nothwendiges gesetzt und somit die Freiheit aufgehoben. Es ist mit Recht gesagt worden, das Böse habe eigentlich keinen Ursprung, sondern nur einen Anfang. Das Böse sei unvernünftig und habe darum keinen vernünftigen zureichenden Grund. *) Begreifen läßt sich nur die Unbe-

*) So Sartorius, die Lehre von der heil. Liebe, I S. 99., der auch die Aussprüche des Augustin de civit.

greiflichkeit der Sünde, weil eben mit dem Begriff der Freiheit als dem Begriffe des So- oder Anderskönnens der Begriff der Willkühr oder der Begriff des Unbegreiflichen von selbst gesetzt ist. Dahingegen die Umsetzung des Begriffes der freien Entscheidung in den Begriff der nothwendigen Entwickelung ist nichts Anderes als der Umschlag des Theismus in den Pantheismus. Und darum ist auch das in Rede stehende Argument eigentlich nicht der rationalistischen, sondern der Schleiermacher'schen Critik eigenthümlich, während dieselbe sonst in der Satanslehre ganz mit dem Rationalismus geht. (Vgl. auch Abthl. II. S. 375 f. Anmerkung.)

Das zweite Argument, welches sich allerdings auch bei Schleiermacher findet, ist freilich desto rationalistischer. Es soll nämlich undenkbar sein, daß der Teufel durch eine einzige Handlung seine ganze Natur habe verändern können,

---

Dei XII c. 7. 9. anführt: Causam defectionis, cum efficiens non sit, sed deficiens, velle invenire tale est ac si quisquam velit videre tenebras, vel audire silentium. Und: ita nesciendo scitur, ut sciendo nesciatur, — sicut oculus nusquam tenebras videt, nisi ubi coeperit non videre, et silentium nullo modo nisi non audiendo sentitur. Vgl. A. Hahn a. a. O. S. 36: „Wenn die Schrift alle Sünde als Thorheit, die Frömmigkeit aber als Weisheit bezeichnet, so wird damit der Gedanke ausgesprochen, daß für keine Sünde ein zureichender Grund sich finden oder eine befriedigende Erklärung sich geben lasse." S. 41. Nur möchten wir deshalb nicht so weit gehen mit Voß, Satanologie, Zeitschrift für d. ges. luth. Theologie und Kirche 1851 S. 660 zu sagen: „Freilich ist der Satan eine Ironie aller Logik, eine absolute contradictio in adjecto!"

und noch dazu in dem Grade, daß er ohne irgend eine Bewegung zum Guten beharrlich das Böse allein wolle. Vgl. Bretschneider, Handb. der Dogmatik, 4. Aufl. I. S. 791 f. Wie also das erste Argument keine Freiheit als So- oder Anderskönnen, so kennt dies zweite Argument die Freiheit nur als So- oder Anderskönnen und leugnet jede anerschaffene gute Bestimmtheit, welche die vernünftige Creatur durch freie Selbstbestimmung bejahen und zum unverlierbaren Besitzthume befestigen sollte, also auch durch gegentheilige Entscheidung einbüßen und in ihr Gegentheil verkehren konnte. Es sind demnach diese beiden Argumente nicht ausschließlich gegen die Satansidee als solche, sondern zugleich gegen die biblisch-kirchliche Lehre vom Urzustande und von der Sünde gerichtet, und demnach von uns schon früher (vgl. Abth. II. S. 304 f. 351—355.) berücksichtigt worden. Was aber das satanische Böse von dem menschlichen Bösen unterscheidet, ist allerdings die sogleich mit dem Falle eingetretene unwandelbare Befestigung im Bösen oder die Unerlösbarkeit Satans, deren Grund wir später in Betracht ziehen werden.

Wir haben nun bisher bestätiget gefunden, daß hinter der Critik der Satanslehre eigentlich die Critik und Negation der biblisch-kirchlichen Sündenlehre sich verbirgt. Es gibt im Grunde, abgesehen von den mancherlei nachher noch zu berücksichtigenden praktischen Argumenten, nur ein theoretisches Argument, welches daher auch von Bretschneider a. a. O. als der wichtigste Einwand bezeichnet wird, das gegen die Satansidee an sich gerichtet ist und einen logischen Widerspruch derselben aufzudecken sucht. Wenn näm-

lich Satan Gott und dessen Macht kenne, so sei es unmöglich, daß er ein steter Feind Gottes bleiben und auf einen glücklichen Erfolg seines Strebens hoffen könne; und wenn er so viele Einsicht und Kenntniß, und eine weit höhere Vernunft habe, als die Menschen, so müsse er das Thörichte und Verderbliche einer fortgesetzten Lasterhaftigkeit erkennen und sich bessern. Oder wie Schleiermacher den Einwand formulirt: Sollen auch nach dem Falle die natürlichen Kräfte des Teufels unverrückt geblieben sein, so sei nicht zu begreifen, wie beharrliche Bosheit bei der ausgezeichnetsten Einsicht solle bestehen können. Denn diese Einsicht müsse zuerst jeden Streit gegen Gott als ein völlig leeres Unternehmen darstellen; und nur für den könne dabei eine freilich auch nur augenblickliche Befriedigung gedacht werden, dem es an wahrer Einsicht fehlt, wogegen der Einsichtsvolle, um in solchen Streit sich zu begeben und darin zu verharren, nothwendig müßte unselig sein und bleiben wollen. — Indeß, wir finden doch auch ganz entsprechende Erscheinungen innerhalb der Menschenwelt, deren Thatsächlichkeit trotz ihrer Unvernunft nicht geleugnet werden kann.*)

---

*) Vgl. auch Sander, die Lehre der heil. Schrift vom Teufel S. 16 f. und Nitzsch System §. 116**: „Alles aber, was die populäre und aufklärende Philosophie gegen die Vorstellung des Satans erinnert, es betreffe nun die Unmöglichkeit seines bösen Willens bei so hoher Intelligenz, oder die Unzulässigkeit einer solchen Macht und Wirksamkeit im Gebiete der göttlichen Vorsehung und Regierung, erledigt sich schon theils durch die Analogie böser, verderblicher Menschen, die in ihrer Art auch ein Weltfürstenthum inne haben, das doch Gott nolens

Wie oft ist nicht auch der Mensch von seiner bösen sinnlichen Lust und seinem Hochmuthe geknechtet und kann, trotzdem daß er das Elend, welches er sich dadurch bereitet, mit Händen greift, sich dennoch nicht entschließen, von der Befriedigung seiner sinnlichen Begierden und von seinem hoffärtigen Wesen abzustehen. Besitzt doch überhaupt der Verstand nicht die Macht der Herrschaft über den Willen, vielmehr ist der Verstand des Willens Knecht und durch den bösen Willen verdunkelt. Wie viele hochbegabte Menschen erweisen sich nicht, trotz ihrer intelligenten Anlagen für die verschiedenen Sphären menschlicher Erkenntniß, dennoch in der Sphäre des Guten, des Göttlichen und namentlich der positiven göttlichen Offenbarung als völlig blind, und lernen, wissen und verstehen nicht, was zu ihrem Heile und zu ihrem Frieden dient. Darum mag der Satan wohl klug genannt werden, aber nicht weise; er mag verständig heißen, aber nicht vernünftig; er mag viel Einsicht in die Kräfte der Natur, viel Scharfblick und Kenntniß des menschlichen Herzens besitzen, und dennoch läßt der in sich verfestete Hochmuth ihn unablässig arbeiten an seinem eigenen Verderben, um welcher Blindheit und Bornirtheit willen ein allerdings profaner Volkswitz nicht mit Unrecht ihn den „dummen Teufel" genannt hat. Er muß die Oberherrlichkeit Gottes anerkennen und kann sich sein endliches Loos nicht verbergen, aber dennoch treibt die Erkenntniß des

---

volens dient, und in ihrer Art auch geistliche Dummheit mit hoher Einsicht vereinigen, theils durch die richtigere Auffassung der biblischen Lehre von den Engeln."

göttlichen Gerichtes ihn statt zur Buße nur zum verstärkten Haß und Widerspruch gegen Gott, wie auch der natürliche Mensch das ihm in seinem Gewissen offenbar werdende Gericht Gottes nur fliehen und hassen kann. Weiß auch der Satan, daß Gott und sein Reich zuletzt den Sieg behält, so hört er doch nicht auf, in seinem Gottgleichseinwollen demselben zu trotzen und zu widerstreben, und ihm durch Verführung möglichst vielen Abbruch zu thun und sein Reich zu mehren, in welchem er trotz der Strafe, die seiner und der Seinen wartet, sich doch in seinem selbstgerechten Trotze und in der Herrschaft über die Verdammten, welche ihm trotz seines Gebundenseins mit Ketten der Finsterniß verbleibt, wie selbstständige Herrschaft, so ausreichenden Genuß und Befriedigung zu verschaffen hofft. Ist dies Unvernunft, so hat sich damit eben nur thatsächlich herausgestellt, daß das Böse das Unvernünftige und der Böse der Unvernünftige ist. Weil aber der Teufel unvernünftig, ja die persönliche Unvernunft selber ist, darum ist noch nicht die Lehre von der Existenz des Teufels unvernünftig, vielmehr nur der sie bestreitende Mensch. Und dieß läugnen heißt zuletzt doch wieder die Sünde läugnen und aufheben und der pantheistischen Weltbetrachtung verfallen, wonach das Böse das Richtige und nur das Vernünftige das Wirkliche ist. Auch dieses Argument also, so sehr es zunächst nur gegen die Idee des Satans an sich gerichtet und geeignet schien, die widerspruchsvolle Unvernunft derselben aufzudecken, ist dennoch, wie die anderen, im Grunde gegen die Idee der Sünde selbst gerichtet und ruht auf

Mangel der Erkenntniß ihres wahren Wesens und ihrer thatsächlichen Wirklichkeit. *)

Nicht sowohl gegen die Idee des Satans an sich,

*) Wenn Twesten (Dogm. II, 1. S. 338 f.) unter Zustimmung von G. L. Hahn (die Theologie des N. T. I, S. 330) das hier vorliegende Problem dadurch zu lösen versucht, daß er behauptet, der Teufel täusche sich in der Verfinsterung seines Verstandes über die Macht Gottes, sonst würde er sich allerdings nicht wider ihn auflehnen: so glauben wir dieses Ausweges nicht zu bedürfen. Vielmehr ist dies grade das Wesen des satanischen Bösen, die Befriedigung der in sich selbst verstockten Selbstsucht um jeglichen Preis, selbst den der eigenen Seligkeit zu suchen und den vergeblichen Versuch zu machen, grade in dieser Selbstsucht selbst in der Unseligkeit sich die Seligkeit zu schaffen. Nicht also über die göttliche Obmacht, sondern über die Berechtigung dieser Obmacht über jegliche, auch die höchstgestellte Creatur täuscht sich der Teufel, indem er in seinem Gottgleichseinwollen sie nicht anerkennen will, und zwar um so weniger, je weniger er der thatsächlichen Obmacht sich zu entziehen vermag, und grade diese Täuschung ist identisch mit der selbstsüchtigen Hoffarth, die eben der Teufel selber ist. Auch halten wir die in Rede stehende Anschauungsweise nicht für schriftgemäß. Denn wenn die Teufel zittern vor dem göttlichen Gerichte Jac. 2, 9., wenn sie in Ketten der Finsterniß aufbewahrt sind zum Tage des Gerichtes Jud. 6. 2 Petr. 2, 4., wenn sie dem Herrn zurufen, er sei gekommen vor der Zeit sie zu quälen Matth. 8, 29, Luc. 8, 28., wenn sie ihn bitten, daß er ihnen gestatte, nicht in den *ἄβυσσος* zu fahren, Luc. 8, 31.: so wissen sie doch unbezweifelt, daß ihnen das Endgericht unausweichlich bevorsteht. Damit besteht sehr wohl, daß ihnen nicht alle göttlichen Rathschlüsse offenbar sind, namentlich nicht die Tiefen der göttlichen Erlösungsrathschlüsse, in die ja auch die Engel gelüstet hineinzuschauen 1 Petr. 1, 12.

als vielmehr gegen die Idee eines organisirten Reiches des Bösen ist endlich öfter bemerkt worden, daß ein solcher Reichsorganismus nur möglich sei zur Verwirklichung einer höheren Idee, welche eben bei dem satanischen Reiche undenkbar sei. Darauf ist aber mit Recht erwidert worden, daß eigentlich auch nicht von einem Reichsorganismus, von einer zu höheren Zwecken organisirten Gemeinschaft die Rede sei, denn allerdings ist Satans Reich von keiner höheren Idee getragen, da vielmehr seine Idee in dem Streben nach Vernichtung jeder höheren Idee besteht: vielmehr sei des Satans Reich richtiger zu denken und zu bezeichnen als eine Zusammenrottung und Verschwörung böser Individuen zu einem und demselben sie verbindenden selbstischen Zwecke. Fiele dieser Zweck hinweg, so würde das von Hobbes als der ursprüngliche menschliche Zustand geschilderte bellum omnium contra omnes eintreten, und das mit sich selbst uneins gewordene Reich würde wüste werden Matth. 12, 25. 26. Luc. 11, 18. Aehnliche Erscheinungen finden wir auch im Menschenleben. Selbst eine Räuberhorde, die in unbedingter Zügellosigkeit und frechem Hohne über alle Gesetze, Sitten und Rechte, alle Ordnung, Macht und Herrschaft sich hinwegsetzt, will sie Bestand haben, so muß sie auch ihrerseits sich gliedern, einem Haupte unterwerfen und gemeinsame, bindende Gesetze und Ordnungen anerkennen, weil sie eben nur dadurch ihre gemeinschaftlichen, selbstischen Zwecke zu erreichen vermag. Und hierin zeigt sich zugleich die Oberherrlichkeit des Guten über das Böse, daß letzteres, wie Jul. Müller a. a. O. I. S. 567 sagt, um sich zu verwirklichen und die willkührlich gesteckten Ziele

seiner Bestrebungen möglichst zu erreichen, genöthigt ist, sich irgendwie an das Gute anzuschließen, gewisse Forderungen desselben in ihrer Autorität thatsächlich anzuerkennen.

Die Satanslehre steht also im richtigen Zusammenhange mit der richtigen Lehre von der Sünde und ist als in sich widerspruchslos zu bezeichnen. Die negative Critik trifft in der Lehre vom Satan eigentlich die biblisch-kirchliche Lehre von der Sünde und ruht auf einer dieser Lehre fundamental entgegengesetzten spekulativen Anschauung, welche, wie wir schon früher erkannt haben und sich uns auf's Neue herausgestellt hat, in den Pantheismus ausmündet. Wie man nun aber die Satanslehre von spekulativen Prämissen aus kritisch aufzulösen versucht hat, so hat man auch den entgegengesetzten Versuch gemacht, sie spekulativ zu construiren und zu rechtfertigen. Dies ist bekanntlich geschehen von Daub in seinem Judas Ischariot.*) Wenn wir nun die gnostisirenden oder theosophischen Zuthaten dieser Schrift beseitigen, wie die Zurückführung der Entstehung der wesen-

*) Erschienen in den Jahren 1816 und 1818 unter dem Titel: „Judas Ischariot, oder Betrachtungen über das Böse im Verhältniß zum Guten.“ Schon vor ihm hatte Erhard in seiner Apologie des Teufels (im philos. Journal von Fichte und Niethammer, 2. Heft 1795) wenigstens die Denkbarkeit eines solchen Wesens, wie Satan, zu zeigen versucht. Eine Uebersicht des Inhaltes der Daub'schen Schrift findet sich bei Strauß, „Schleiermacher und Daub, in ihrer Bedeutung für die Theologie unserer Zeit“ (in seinen Charakteristiken und Kritiken S. 103 ff.).

losen Formen von Raum und Zeit auf Satans Wirksamkeit, und den reinen Kern derselben herausschälen, so besteht derselbe in der Kürze in Folgendem. Ausgegangen wird von der historischen Person des Judas Ischariot. Dieser ist im Gegensatze zu Christo, dem Reinen und Heiligen, als sein Verräther der ärgste aller Verbrecher, so daß wenn man den ersten Menschen Adam für den ersten Sünder hält, Judas für den größten zu halten ist. Im Judas hat sich gleichsam eine Incarnation des Bösen vollzogen, in ihm hat es seine vollkommene Verwirklichung in menschlicher Form und Gestalt gewonnen, deßhalb gibt es für den Verräther Judas keine Begnadigung und Seligkeit. Indem nun so im Judas das absolut Böse in der Menschenwelt geschichtlich aufgetreten ist und also in seiner unläugbaren und handgreiflichen Wirklichkeit und in seiner ganzen Energie uns vor Augen steht, entsteht die Frage nach dem Wesen und Ursprung des Bösen überhaupt, und die Aufgabe ist, die Idee des Bösen so zu begreifen und abzuleiten, daß sie der Idee des Guten oder Gottes keinen Eintrag thut. Von dem außerordentlichen Bösen in Judas wendet sich darum die Betrachtung zu dem gewöhnlichen, gemeinmenschlichen Bösen. Jeder Mensch, wenn er sich richtig erkennt, fühlt und erkennt sich als Sünder und damit erkennt er zugleich den Nebenmenschen als solchen, nicht bloß durch einen Schluß aus den Worten und Werken desselben, sondern in unmittelbarer Weise. Denn jedes Ich ist ein Du in der ersten und jedes Du ein Ich in der zweiten Person. (Es ist also hier im Grunde dasselbe gesagt, was wir so ausdrückten, daß das Bewußtsein unserer individuellen Sündhaftigkeit

zugleich Gattungsbewußtsein sei.) Was nun so von der ganzen Menschenwelt gilt, daß sie eine sündige ist, das gelte ferner auch vom Nichtich oder von der Natur, schon wegen des engen Zusammenhanges beider. Nicht nur Ich und Du, sondern auch Natur und Ich bedingen sich gegenseitig, denn der Mensch stammt aus der Natur, diese aber wird durch ihn erkannt. Aber auch die Erscheinungen in der Natur bestätigen die Annahme des Bösen in ihr, als eines Wiederscheines des Bösen in der Menschenwelt. Feuer, Luft, Wasser, ihre Schranken überschreitend, bringen Verderben allem Seienden; stille Wuth der Vernichtung hegen alle Elemente gegen einander; Feuer und Wasser, Wind und Feuchtigkeit, Wärme und Kälte suchen sich gegenseitig aufzureiben. Ebenso finden wir auch in der organischen Natur das Böse wieder in den gewaltsamen Zerstörungen, denen jedes Leben ausgesetzt ist, sei es nun daß das organische Leben vom unorganischen erdrückt wird, wie durch Fluthen, Erdbeben u. dgl., oder daß es von anderem Organischen, wie durch Raubthiere, verzehrt wird. Dieses Gesetzwidrige, das Analogon des Bösen, zeigt sich aber in der organischen Natur, nicht nur als Tod, sondern auch als Leben, ebensowohl in dem Streben des Ungeziefers sich ins Unendliche zu vervielfältigen, als der Ungeheuer sich ins Unendliche zu erstrecken. (Auch wir erkannten früher, wenn auch das malum morale und das malum physicum, das sittliche Böse und das natürliche Uebel strenger als der auch in diesem Punkte gnostisirende Daub auseinander haltend, den Wiederschein des menschlich Bösen in der Natur.) Auf diese Weise nun in uns und in der Natur das Arge

anerkennen und doch nichts Arges hinter ihr und uns vermuthen, oder ein ob- und subjectiv Böses zwar zugeben, aber doch kein absolut Böses, wär's auch bloß ahnend, voraussetzen, würde ja wohl so viel sein, als sich mit der Nachforschung im Vordergrunde halten, aus Scheu vor dem Abgrunde, in den man sonst etwa hinabblicken müßte. Diese Vermuthung wird nun bestätiget und so die Nothwendigkeit der Satansidee spekulativ vermittelt durch den Begriff der Reue. Darin nämlich, daß der Mensch der Reue fähig ist und nicht im Bewußtsein seiner Schuld zu verzweifeln braucht, liegt einerseits, daß er schuldig ist, andrerseits aber auch, daß er entschuldbar ist. Er ist zwar nicht unschuldig, aber auch nicht urschuldig: denn in dem einen Falle bedürfte er der Reue nicht, im anderen wäre er ihrer nicht fähig. Dasselbe gilt von der Natur, die wir vermittelst eines von uns ausgehenden Schlusses als mitschuldig auffassen, aber eben deßhalb, obgleich sie selbst nicht zu bereuen vermag, weder als unschuldig, noch als urschuldig betrachten, vielmehr auch von ihr urtheilen, daß sie bei allem Mangel der Rechtfertigung doch ihre Entschuldigung habe. Hieraus folgt, daß Etwas, das weder Mensch noch Natur zu verantworten hat, die Schuld mitträgt, die auf Beiden lastet, ja zur Beraubung der ursprünglichen Unschuld beigetragen habe. Wo ist nun dieses Etwas zu finden? Da es weder in Natur und Menschenwelt, noch viel weniger aber in Gott, dem Principe des Guten, liegt, so ist es in einem mittleren Wesen zu suchen, welches eben kein anderes als der Satan ist. Dieser ist im gewissen Sinne sein eigener Schöpfer, denn zwar nicht sein Sein, aber sein Sosein hat

er aus sich selbst. Er ist das in dem von Gott erschaffenen Guten sich rein aus sich selbst entzündet habende Böse, das wundervollste Scheusal in der Schöpfung. Diese Idee Satans widerspricht nicht der Idee Gottes, denn Gott ist nicht als die absolute Uebermacht, sondern als die wahre Allmacht zu denken, und diese steht in Harmonie mit seiner Liebe, welche der Creatur die Freiheit verliehen und dieser Freiheit keine Grenze gesetzt hat, so daß er aus Liebe die Entstehung des Hasses nicht verhindert hat. Nachdem nun Daub so, ausgehend von der Betrachtung des Bösen in Natur und Menschenwelt, den Satan construirt hat, geht er vom Satan wieder zur Menschenwelt und Natur zurück und zeigt im Anschluß an die mosaische Erzählung vom Sündenfalle, wie das Böse in Beide hineingelegt worden, da das an sich Böse instinktmäßig getrieben werde, das Gute mit sich zu vereinigen und also in Böses zu verwandeln. Dies die Grundzüge der Daub'schen spekulativen Construktion der Satansidee.

Es fragt sich nun, ist hiermit wirklich die Existenz Satans als des persönlichen Urbösen nachgewiesen? Wir haben gesehen, den Uebergang von dem menschlich Bösen zu dem satanisch Bösen soll der Begriff der Reue bilden. Die vernünftige Reue sei nicht Verzweiflung, sondern wirkliche Reue, und offenbare eben so sehr das Vorhandensein der Entschuldigung, als der Schuld, spreche also dem Menschen zwar die Unschuld, aber auch die Urschuld ab, und lasse so einen Anderen, eben den Satan, als den Urschuldigen hervortreten. Die menschliche Natursünde ist also nach Daub an sich nicht so beschaffen, daß sie den Menschen

zur Verzweiflung bringen müßte. — Indeß nach unserer Anschauung vom Wesen der Sünde müssen wir sagen: daß der Mensch nur dieses und jenes zu bereuen pflegt, nur die einzelnen Thaten und Erscheinungen der Sünde oder auch die erst aus der Wiederholung solcher Akte entsprungenen sittlichen Zustände und Lebensrichtungen, hat lediglich darin seinen Grund, daß er den tiefsten Kern seiner Sündhaftigkeit, die Grundthat seines Abfalles von Gott, nicht erkennt. Träte diese ihm ins Bewußtsein, so müßte er, sich selbst überlassen, allerdings verzweifeln. Sagen wir nun gegen Daub, der Mensch müsse in rechter und vollständiger Erkenntniß seiner Natursünde allerdings verzweifeln, so sagen doch andrerseits auch wir mit Daub, der Mensch brauche nicht zu verzweifeln, nur freilich nicht deßhalb nicht, weil seine Natursünde dazu nicht groß genug, sondern deßhalb nicht, weil Gottes Liebe, welche größer ist als sein Herz, eine Versöhnung seiner Sünde gestiftet hat. Sonst müßte er der Traurigkeit der Welt verfallen, welche den Tod wirkt, nunmehr ist er aber der göttlichen Traurigkeit fähig, welche zur Seligkeit eine Reue wirkt, die Niemand gereuet 2 Kor. 7, 10. Nicht darin also, daß der Mensch von Natur der Reue fähig ist, sondern darin, daß er erlösungsfähig ist und deßhalb nur zu bereuen und nicht zu verzweifeln braucht, dürfte der Uebergang vom menschlichen zum satanischen Bösen gegeben sein. Hätte der Mensch nemlich die Idee des Abfalles rein aus sich selbst erdacht und die That des Abfalles rein aus sich selbst erzeugt, und erhielte er dieselbe fortwährend rein aus sich selbst, so wäre er selber das persönliche Urböse, der Satan, und deßhalb unerlösungsfähig.

Denn wie kann der Antitheos, der ursprünglich und fortwährend im muthwilligen und unveranlaßten Hochmuthe sich selber Gott gleich und Gott entgegensetzt, der Erlösung fähig sein? Die eigenthümliche Natur dieser Sünde, die Sünde des bewußten, freien und beharrlichen Gegensatzes gegen Gott, schneidet die Möglichkeit der Erlösung ab. Ist also der Mensch der Erlösung fähig, so ist er nicht der Vater der Sünde, sondern nur das Kind dieses Vaters. Es muß also einen Vater der Sünde geben, welcher den Menschen als sein Kind gezeugt hat und fortwährend in Abhängigkeit von sich erhält, so daß die Erlösung eben Erlösung aus seinen Banden ist. Hiermit stimmt auch zusammen, daß wenn dem Menschen die Erlösung nahe gebracht wird, und er nun nicht mehr bloß als der vom Satan Verführte und Gehaltene Gott gegenüber steht, sondern als der, welchem die Möglichkeit der Befreiung vom Bösen erboten wird und die thatsächliche Befreiung davon verliehen werden soll, wenn er seinerseits aber dennoch mit bewußtem Willen im Bösen beharrt, er dann auch selber zum Satan d. h. unerlösungsfähig geworden ist. Daher führten schon die Alten mit Recht den Spruch: Nullus diabolus, nullus redemtor. Denn gäbe es keinen diabolus, so wäre der Mensch selber der diabolus, und dann gäbe es für ihn keinen redemtor, so wenig als es für den diabolus einen redemtor giebt.

Schon die Daub'sche Construktion der Satansidee wird nicht als rein speculativ bezeichnet werden können. Sie ruht auf sehr bestimmten ethischen Voraussetzungen und hat sich deßhalb auch bis auf Strauß von spekulativer Seite

sehr wenig Beifalls zu erfreuen gehabt. *) Unsere Umbiegung derselben setzt aber ihrerseits nicht nur die Lehre von der Sünde, sondern auch die Lehre von der Erlösung voraus, und sucht nur den Nachweis zu führen von dem engen Zusammenhange, sowie von der Nothwendigkeit der Satanslehre unter Voraussetzung jener beiden Lehren. Und darin werden wir allerdings das Wesen der ächten, christlichen Speculation zu suchen haben, daß der nothwendige innere Zusammenhang einer Erkenntniß mit anderen christlichen Grunderkenntnissen aufgewiesen werde.

Wie nun aus dem objectiven Vorhandensein einer Erlösung für den Sünder die Existenz Satans sich ableiten läßt, so auch aus der subjectiven Beschaffenheit der Sünde in dem Erlösten. Man hat diese Ableitung aus der psychologischen Eigenthümlichkeit der Sünde an sich auch in dem Unerlösten versucht, indem man darauf hinwies, daß die Verblendung und Hartnäckigkeit, mit welcher der Mensch der Sünde anhängt, trotzdem daß er erkennt, wie er durch dieselbe elend wird, unnatürlich sei und nur dann begreiflich, wenn die Sünde von außen her in dem Menschen erregt ist und durch eine höhere Macht, die ihn verblendet, in ihm erhalten wird. Doch tragen wir Bedenken, uns dieses Argument ohne Weiteres anzueignen, weil man uns sonst leicht einen trügerischen Cirkelschluß vorwerfen könnte.

---

*) Mit Recht sagt Nitzsch System §. 116**): „Die Philosophie vermag freilich die Wirklichkeit des Satans so wenig wie die Wirklichkeit des menschlichen Sündenfalles zu construiren."

Denn als die Gegner der Satanslehre das gottwidrige Streben Satans trotz seines Bewußtseins um die Ziellosigkeit, ja das unheilvolle Ende dieses Strebens als einen unbegreiflichen Widerspruch bezeichneten, da verwiesen wir auf die analogen Erscheinungen innerhalb des Menschenlebens. Nun wir aber vor diese Erscheinungen selbst gestellt sind, wissen wir sie nur durch eine Einwirkung Satans zu erklären. Sind sie im Menschen nur durch Satansverführung erklärlich, so werden sie auch im Satan nur so erklärlich sein. So würden wir also im unendlichen Regreß jedem Satan seinen Satan zuordnen oder anerkennen müssen, daß die fragliche Erscheinung aus der selbsterzeugten und zur Naturbeschaffenheit gewordenen bösen Lust des Menschen, der er trotz des Elendes, das sie ihm bereitet, verknechtet ist, zu begreifen sei. Anders aber stellt sich die Sache, wenn wir darauf blicken, daß der Mensch nicht nur der Sünde verknechtet bleibt, trotzdem daß er weiß, wie elend sie ihn macht, sondern auch trotzdem daß er gern von ihr los sein möchte und in ernstem und doch fruchtlosem Kampfe wider sie steht. Freilich ließe sich auch hier erwidern, daß nicht nur ein Anderer, sondern auch ich selbst ursprünglich ein Band gebunden haben könne, das ich nicht mehr zu lösen im Stande sei: und allerdings wird aus der Betrachtung des natürlichen Menschenlebens allein sich nicht mit vollkommener Sicherheit die Existenz Satans erschließen lassen. Darum werden wir wieder höher hinaufsteigen und in das Leben des Erlösten hineinblicken müssen, in welchem ja auch allein ein aufrichtiges Freiseinwollen von der bösen Lust und Neigung und ein ernstliches Ringen und Kämpfen

dawider statt findet. Da wird nun zuvörderst jeder gläubige Christ, der in die Tiefe der Erfahrung der Sünde eingeführt ist und in dem eigenen Hause seines Herzens und Lebens Bescheid weiß, unzweifelhaft bekennen müssen, daß oft alles Gebet und aller Kampf wider das in ihm wohnende Böse Nichts hilft und ihn nicht von den Banden desselben zu befreien vermag, so lange er nicht eine fremde, außer ihm seiende Macht erkennt, die ihn dem Bösen verknechtet, und ernstlich wider diese Macht seinen Gebetskampf richtet. Am deutlichsten macht sich aber das Vorhandensein einer solchen Macht geltend, wenn die an uns herantretende Versuchung schlechterdings in keinem Zusammenhange mit unseren Temperamentssünden und bösen Neigungen, noch mit der daraus in uns entwickelten sündhaften Lebensrichtung steht, sondern plötzlich eben als ein feuriger Pfeil des Satans in uns hineinfährt, so daß wir deutlich erkennen, wie dieselbe nicht aus der Tiefe unseres eigenen Innern auftaucht, sondern von außen her, weder durch Welt noch Fleisch veranlaßt, uns bestürmt. Wenn Schleiermacher a. a. O. §. 45 S. 219 hierin nur die Grenze unserer Selbstbeobachtung, welche nur immer weiter fortgesetzt werden solle, zu entdecken meint: so ist dies um so nichtssagender, weil solche Erfahrungen sich gerade nur in dem Leben des gereifteren Christen zu finden pflegen, der einen vom heiligen Geiste geschärften Blick in sein Inneres besitzt, und weil sie grade Resultat der klarsten und eindringendsten Selbstbeobachtung sind. Es ist ja auch begreiflich, daß der Satan, je weniger Anknüpfungspunkte für seine Versuchungen er bei dem geläuterten Christen in Welt und Fleisch zu finden ver-

mag, desto unmittelbarer an denselben herantritt, und daß solche unterschiedliche Ausgangspunkte der Versuchung, selbst wenn bei jedem *πειρασμός* schließlich *σάρξ*, *κόσμος* und *διάβολος* cooperiren, sich auch für das Bewußtsein müssen unterscheiden lassen. Auch nach dieser Seite hin läßt sich also das Nullus diabolus, nullus redemtor in Anwendung bringen, weil nämlich unsere subjective und thatsächliche Erlösung sich nicht vollbringt, so lange wir nicht erkennen und anerkennen, daß unsere Sündenknechtschaft Satansknechtschaft ist. Nec quaerit redimi, qui se nescit (Satanae) captivum, sagt schon der heil. Bernhard (Ep. CXC, 5). Hiernach ist nun ersichtlich, wie oberflächlich und grundlos die Behauptung Schleiermacher's ist, daß diejenigen, welche gar so weit gehen, zu behaupten, daß der lebendige Glaube an Christum auf irgend eine Weise durch den Glauben an den Teufel bedingt sei, hierdurch Christum herabsetzen, sich selbst aber über die Gebühr erheben. Denn hiermit komme es immer darauf hinaus, daß die Erlösung durch Christum minder nothwendig wäre, wenn es keinen Teufel gäbe; und so erscheine auf der einen Seite die Erlösung nur als eine Hilfe gegen einen äußeren Feind, auf der andern folge, daß der Mensch sich wohl selbst würde zu helfen wissen, wenn das Böse ohne Teufel seinen Sitz nur in der menschlichen Natur selbst hätte. — Vielmehr findet von Beidem das grade Gegentheil statt. Christus wird nicht herabgesetzt, sondern erhoben, wenn er nicht nur als der Erlöser von der Sünde, sondern auch als der Besieger des Teufels erscheint; und wir werden nicht erhoben, sondern herabgesetzt, wenn wir nicht nur als Knechte der Sünde, sondern auch

des Teufels erscheinen. Auch erscheint die Erlösung nicht nur als eine Hilfe gegen einen äußeren Feind, denn so wenig sie Erlösung nur von der Sünde ist, so wenig ist sie auch Erlösung nur vom Teufel, vielmehr ist sie Erlösung von beiden; noch folgt, daß der Mensch sich wohl selbst würde helfen können, da er vielmehr, wie wir erkannt, ohne Teufel schlechthin unerlösungsfähig wäre.*)

Die von uns vertretene Anschauungsweise von der Macht und Wirksamkeit Satans hegte die Kirche Christi von Anfang an und zu allen Zeiten, und namentlich stellte die Kirche der ersten Jahrhunderte, indem sie in dem Götzendienste, aus dem sie herkam, Teufelsdienst erkannte, die

---

*) Sagt doch selbst Strauß (Glaubensl. II, S. 15) freilich in seiner Weise: „Die ganze Idee des Messias und seines Reiches ist ohne das Gegenstück eines Dämonenreiches gleichfalls mit einem persönlichen Oberhaupte so wenig möglich, als der Nordpol eines Magnets ohne den Südpol. Ist Christus gekommen, um die Werke des Teufels zu zerstören, so brauchte er nicht zu kommen, wenn es keinen Teufel gab; giebt es einen Teufel, aber nur als Personification des bösen Princips, — gut, so genügt auch ein Christus als unpersönliche Idee. In diesem Sinne hat die fromme Beschränktheit, welche mit dem Teufel auch Christum zu verlieren fürchtet, weit richtiger gesehen, als Schleiermacher mit seinem Postulate, daß der Glaube an den Teufel auf keine Weise als die Bedingung des Glaubens an Christum aufgestellt werden dürfe." Vgl. Marheinecke, die Grundlehren der christl. Dogmatik. 1819. §. 233: „Diejenigen, welche die Existenz des Satans läugnen und ihn für ein leeres Phantasma erklären, nehmen an, wie schon Döderlein bemerkt, Christus sei in die Welt gekommen, um die Werke eines Hirngespinnstes zu zerstören."

Erlösung vorherrschend unter den Gesichtspunkt der Befreiung aus den Banden Satans, wie ja in der That der Begriff der Erlösung fremde Bande voraussetzt, von welchen das Subject erlöst wird. Es ist daher durchaus unzureichend, wenn man, wie manche Darstellungen der Neuzeit dahin neigen, die Existenz Satans zwar anerkennt, aber dabei beruhen zu können meint, und keine persönliche, fortgehende und unmittelbare Wirksamkeit und Thätigkeit desselben innerhalb der Welt und des Menschenlebens zugesteht. Es wird dann dem Satan eine ähnliche Stellung, wie in dem Systeme des Deismus Gotte zur Welt gegeben. Wie hier die Welt zwar als von Gott ursprünglich gesetzt und geschaffen, aber in ihrer Entwickelung und in ihrem Fortbestande als sich selbst überlassen und auf die ursprünglich in sie hineingelegten und fortwährend in ihr erhaltenen Kräfte angewiesen erscheint ohne alle immanente und lebendige Gegenwart und Wirkung Gottes: so soll dort der Satan zwar das Princip und der Urquell des Bösen sein, aber nachdem er einmal den Keim gesetzt und seitdem nur die allgemeine Grundkraft des Bösen erhält, soll er die Entwickelung der individuellen Früchte, die einzelnen Erscheinungen und Thätigkeiten des Bösen frei und selbstständig aus jenem Grundprincipe heraus sich erzeugen lassen. Was speciell die Sünde innerhalb der Menschenwelt betrifft, so nimmt hier Satan dieselbe Stellung ein, die der Schleiermacher'sche Christus zur Menschheit einnimmt. Das Princip der Sünde ist dort, wie das der Erlösung hier, ein für alle Mal der Menschheit eingepflanzt, so daß nunmehr bei der Erlösung des einzelnen Individuums weder Satan noch

Christus in unmittelbarer persönlicher Weise betheiligt und wirksam erscheint. Wie sehr diese Betrachtungsweise, obschon sie in der Anerkennung der Existenz und uranfänglichen Wirksamkeit Satans über Schleiermacher hinausgeht, dennoch an den abstrakten Schleiermacher'schen Kategorieen von der Sünde und Erlösung haftet, geht daraus hervor, daß sie sich wohl die Schleiermacher'schen Sätze aneignet (Glaubensl. §. 45), daß der Glaube an den Teufel auf keine Weise als eine Bedingung des Glaubens an Gott oder an Christum aufgestellt werden dürfe, und daß von einem Einflusse desselben innerhalb des Reiches Gottes nicht die Rede sein dürfe, indem das, wovon wir zu erlösen sind, dasselbige bleibe, mag es Teufel geben oder nicht, und die Art, wie wir davon erlöst werden, auch dieselbe. Denn darauf läuft es doch hinaus, wenn man so oft noch die Rede vernimmt, daß es für das christliche Bewußtsein allerdings gleichgültig sei, ob man die Existenz Satans anerkenne oder nicht, indem auch ohne diese Anerkennung eine eben so tiefe Sündenerkenntniß und ein eben so inniges Glaubensleben möglich sei, als mit derselben.*) Es kömmt uns das ungefähr eben so vor, als ob man zu einem Krieger sagte, er brauche sich um den im Rücken befindlichen mächtigeren Feind nicht zu kümmern, wenn er seinen Kampf nur gegen den vor Augen stehenden schwächeren Feind richte. Da wird denn freilich das Wort des Apostels Paulus Ephes. 6, 12 gradezu umgekehrt, indem wir

---

*) Aehnlich selbst Twesten a. a. O. S. 379. Doch vgl. auch ebendaselbst S. 371.

nur mit Fleisch und Blut zu kämpfen haben sollen, und nicht mit Fürsten und Gewaltigen, nämlich mit den Herren der Welt, die in der Finsterniß dieser Welt herrschen, mit den bösen Geistern unter dem Himmel; auch wäre dann der Teufel nicht mehr nach der Beschreibung des Apostels Petrus ein brüllender Löwe, welcher umhergehet und suchet, welchen er verschlinge und dem wir fest im Glauben zu widerstehen haben, 1 Petr. 5, 8. 9., sondern er wäre ein todter, ausgestopfter Löwe, in einem Raritätenkabinet dem Beschauer zur ruhigen Betrachtung aufgestellt. Der Apostel Jacobus steht aber keinesweges mit Paulus und Petrus im Widerspruch, wenn er in seinem Briefe Kap. 1, V. 14 sagt, daß ein jeglicher versucht werde, wenn er von seiner eigenen Lust gereizet und gelocket wird, denn dort wird nur abgelehnt, daß Gott ein Versucher zum Bösen sei, was die Versuchung des Satans gar nicht ausschließt, die nur deßhalb nicht hervorgehoben wird, weil auch dann noch der Mensch meinen könnte, eine Entschuldigung seiner Sünde und seiner eigenen bösen Lust und Neigung zu haben. Sagt doch derselbe Jacobus: Widerstehet dem Teufel, so fliehet er von euch 4, 7.*)

*) In ähnlicher Weise bemerkt Voß, Satanologie, a. a. O. S. 672 f., daß die Ausdrücke σκότος, ψεῦδος u. dergl. Röm. 1, 20—26 es nicht zweifelhaft ließen, wen der Apostel als die Quelle der heidnischen Sünden andeute und in wessen Händen er meine, daß Gott die armen Menschen παρέδωκεν. Daß er aber die satanologische Seite zurücktreten lasse, komme daher, weil er nachweisen wolle: αὐτοὺς ἀναπολογήτους εἶναι, und hätte er den Satan als Urheber davon hervorgehoben, so wäre die Entschuldigung den Heiden nahe gelegt.

Derselbe Grund, aus welchem Jacobus an jener Stelle nicht den Satan, sondern die eigene Lust des Menschen namhaft macht, ist nun aber in neuerer Zeit oft gegen die Lehre von der Existenz und Wirksamkeit des Satans überhaupt geltend gemacht worden, was uns zu den praktischen Gegenargumenten überleitet. Man hat die Lehre vom Satan eine sittlich gefährliche genannt, weil der Mensch dadurch verleitet werde, die Sünde von sich ab und auf den Satan zu wälzen, somit es mit der eigenen Verantwortlichkeit leicht zu nehmen, das scharfe Urtheil über die Schuld des menschlich Bösen abzuschwächen und im ernsten Kampfe wider die eigene Sünde nachzulassen. Dieser Vorwurf ist aber weder in der Sache selbst begründet, noch auch wird er durch die Erfahrung bestätiget. Vielmehr nur da, wo ein satanisch Böses anerkannt wird, wird auch, wie wir schon gesehen haben, das Böse in seiner ganzen Tiefe erkannt, und wo der diabolische Charakter der Sünde offenbar geworden ist, muß dieselbe viel verwerflicher und strafbarer erscheinen, als wenn sie nur als menschliches Produkt betrachtet wird. Grade im ersteren Falle wird sich der Mensch mit Abscheu und Entsetzen von ihr abwenden, und sich zu desto ernsterem Kampfe wider sie aufgefordert fühlen. Es kann andrerseits auch keine Entschuldigung der Sünde daraus entnommen werden, daß sie als Satansknechtschaft bezeichnet wird: denn es muß daran festgehalten werden, daß der Satan den Menschen nicht wider seinen Willen, sondern mit seiner freien Wahl und Zustimmung ursprünglich sich unterthänig gemacht hat und fort und fort in seinen Banden erhält. Consentientes tenet, non invitos cogit,

sagt Augustin. Und Sartorius nennt den Teufel als Verführer Vater der Sünde der Menschen, die menschliche Seele aber, die sich verführen läßt, ihre Mutter. Von den aus Satans Knechtschaft durch Christum schon Erlöseten gilt ferner das Wort des Hieronymus: Persuadere potest, praecipitare non potest. — Was nun aber die Erfahrung betrifft, so ist schon wiederholt mit Recht darauf hingewiesen worden,*) daß grade da die Sünde überall geringer geschätzt, schonender beurtheilt und leichtfertiger behandelt wird, wo die Idee des Satans verloren gegangen oder verläugnet worden ist, wie denn grade die moderne Verkennung der Satanstiefe des Bösen und die rein menschliche Ableitung desselben aus sinnlicher Schwäche, Temperament, Erziehung, veranlassenden Umständen und dergl. in erschreckender Weise den Schrecken vor der Sünde verscheucht, den Leichtsinn des Urtheils und des Handelns gemehrt, die Verbrechen gehäuft, und selbst den Ernst in der Beurtheilung der Verbrechen, so wie die Rechtstheorie und Rechtspraxis gelockert und verderbt hat. So lange noch der Glaube an den diabolischen Ursprung der Sünde in Geltung war,

---

*) Vgl. Sartorius, die Lehre von der heiligen Liebe, Abth. I, S. 130 ff. Wenn A. Hahn, Lehrbuch des christlichen Glaubens, 1828 S. 298., vgl. 2. Aufl. I, S. 385., die Schriftlehre vom Satan sehr heilsam nennt, weil sie die Achtsamkeit auf uns erhöhe und stärker zum Kampfe gegen die Versuchungen auffordere, als die Meinung, man habe es blos mit seiner eigenen Schwäche zu thun, so weiß freilich die Rationalistenvernunft eines Wegscheider (Institt. §. 105) dem nur mit souveräner Verachtung sein Habeat sibi! entgegenzusetzen.

ließen sich nicht gegen die Larheit, sondern nur gegen den Rigorismus der Criminaljustiz Bedenken erheben: erst als dieser Glaube zu wanken und zu weichen begann, hatte die Strafe Nichts mehr zu vergelten, sondern nur zu bessern und abzuschrecken. Der Satz, daß das Festhalten der Lehre vom Satan das Sündenbewußtsein schwäche und willkommene Entschuldigung für die Sünde darbiete, wird demnach in sein grades Gegentheil umzukehren sein. Wie die Unvernunft im Teufel, nicht aber in der Lehre vom Teufel, vielmehr in der Läugnung dieser Lehre liegt, grade so liegt auch die Unsittlichkeit im Teufel, nicht aber in der Lehre vom Teufel, vielmehr in der Läugnung derselben.

Es wird die Lehre vom Satan ferner eine den Menschen entwürdigende und darum selbst unwürdige Lehre genannt. Allerdings vermögen die Vertreter dieser Lehre nicht mit dem Dichter zu singen: Der Mensch ist frei geschaffen, ist frei, Und würd' er in Ketten geboren, sondern müssen vielmehr klagend bekennen: der Mensch ist Knecht geboren, ist Knecht, und wär er in Purpur geboren. Dennoch weiset die gegenwärtige Entwürdigung des Menschen in der Satansknechtschaft zurück auf seine ursprüngliche Würde und hin auf die Freiheit, die ihm in Christo wieder erworben, und verhilft ihm so nicht zu einer erträumten, sondern zu der wirklichen und wahrhaftigen Würde und Freiheit. Deßhalb also, daß der Mensch durch den Teufel, die unwürdigste aller Creaturen, entwürdiget ist, ist die Lehre vom Teufel noch keine unwürdige Lehre zu nennen. Vielmehr liegt die Unwürdigkeit wiederum in der Teufelsläugnung, indem sie dem Menschen eine Würde andichtet,

zu gehen. Denn wie sie die Möglichkeit derselben nicht von vorneherein in Abrede nehmen werden, so haben sie gar kein Interesse, ihre Wirklichkeit von vorneherein weder zu behaupten, noch zu bestreiten. Auch werden sie willig zugestehen, daß Betrug, Irrthum, Selbsttäuschung und Aberglauben sich mannigfach bei diesen Erscheinungen geltend gemacht haben, so daß eine strenge Critik und eine besonnene Sonderung des Thatsächlichen und Erdichteten in diesem Gebiete allerdings hoch noth thut. Dennoch glauben wir, daß auch nach diesem Scheidungsprocesse eine Reihe von Faktis zurückbleiben wird, welche selbst jeder nüchterne Jurist, Mediciner, Geschichtsforscher und Philosoph, wenn er nicht von der aprioristischen Annahme ihrer schlechthinigen Unmöglichkeit ausginge, als vollständig constatirt und aus den uns bekannten natürlichen Kräften und Gesetzen des Universums nicht erklärlich bezeichnen würde. Was aber die praktische Behandlung der Sache betrifft, so wird der Volksaberglaube wahrlich dadurch nicht ausgerottet werden, daß man auch die richtige Grundlage desselben zerstört, sondern nur dadurch, daß man jede Gemeinschaft mit dem Teufel, sie sei nun gewöhnlicher oder außergewöhnlicher Art mit dem Catechismus als Sünde straft, das unfreiwillige, leibliche Bewältigtsein von ihm aber mit den Waffen des Wortes Gottes und des Gebetes bekämpft und zu heilen sucht. *)

---

*) Ueber die Satanslehre vgl. noch: Zeitbetrachtungen über die christliche Lehre vom Teufel. Erster Artikel. Evangel. Kirchenzeit. Januar 1859, S. 71 ff., wo treffend die ethisch praktischen Motive der modernen Apprehension gegen die biblisch-kirchliche Satanslehre aufgedeckt sind.

Wir haben den Nachweis geführt, wie die Lehre vom Satan enge verknüpft sei mit der Lehre von der Sünde und von der Erlösung, so daß die letztere sich gar nicht ohne die erstere vollziehen läßt. Darum finden wir denn auch diese Verbindung durchgehend in der heiligen Schrift, durch welche ja die lautere Sünden- wie Heilserkenntniß der Kirche, wie dem Individuum ursprünglich vermittelt ist. Eine besondere Kirchenlehre vom Satan hier einzuschieben, sehen wir uns aber deßhalb nicht veranlaßt, weil die Kirche diesmal die Hauptmomente der Schriftlehre einfach herübergenommen hat. Denn da sie über die Ausdeutung dieser Momente von jeher einig war, so hatte sie keinen Grund zu einer weiter gehenden dogmatischen Ausbildung dieser Lehre. Die negativ kritische Läugnung oder die dualistisch manichäische Umdeutung der Satanslehre hatte die an der klaren Offenbarung Gottes haltende Kirche stets nur einfach zurückgewiesen. Die einschlagenden Stellen der Bekenntnißschriften unserer Kirche s. bei Wegscheider a. a. O. §. 104. p. 375. not. c. Bretschneider a. a. O. §. 105. S. 752 ff. A. Hahn Lehrbuch des christl. Glaubens, 2. Aufl. I, S. 390. Auch in diesen Stellen wird die Lehre vom Satan nur bei Gelegenheit und im Zusammenhange mit der Lehre von der Sünde und Erlösung behandelt.

Sehen wir zunächst wieder bei der Erörterung der biblischen Satanslehre, zu der wir nunmehr übergehen, welche Momente uns das A. T. an die Hand giebt. Zuerst tritt seine Gestalt, wenn auch im Hintergrunde stehend uns in der Geschichte des Sündenfalles 1 Mos. 3 entgegen. Auch

abgesehen von den klaren Zeugnissen des N. T. ergiebt die Geschichte selbst, daß als das eigentlich wirksame Princip der Verführung nicht die Schlange, sondern der Satan hinter der Schlange verstanden sein will. Es ist nicht möglich, dem Erzähler etwa die Meinung unterzuschieben, als habe bei der ursprünglich höheren und vollkommeneren Organisation der Thierwelt die Schlange das Vermögen der Sprache als eine natürliche, durch die Schöpfung ihr verliehene Fähigkeit besessen. Dem widerspricht schon der unmittelbar vorausgegangene Bericht Kap. 2 von der Erhabenheit des Menschen über das Thier, und daß ihm in der Thierwelt keine Gehilfin erfunden ward. Mit der Sprache als natürlichem Besitzthume würde sich eben das Thier über sich selbst und in die Sphäre der Menschheit erhoben haben, auch hätte dann die Benennung der Thiere eben so gut von der Schlange als vom Menschen ausgehen können. Es wird also schon deßhalb im Sinne der Erzählung selbst ein höherer Geist als aus der Schlange herausredend zu denken sein. Und blicken wir auf den Inhalt der Schlangenrede, so müßten wir, wenn hier ein natürliches Reden der Schlange als Ausdruck ihrer eigenen Gedanken gemeint wäre, dem Erzähler die Absurdität zuschreiben, daß er der Schlange nicht nur Selbstbewußtsein, sondern auch Gottesbewußtsein und sittliches Bewußtsein beigelegt habe. Ja da dasselbe hier in lügenhafter Verkehrung auftritt, Gott aber nach Kap. 1 V. 31 Alles sehr gut erschaffen hatte, so würde folgen, daß ein Fall der Schlange vor dem Falle des Menschen stattgefunden habe. Es soll also ohne Zweifel unter der redenden Schlange ein redender Geist, der durch den

Inhalt seiner Rede sich als ein höherer und böser Geist charakterisirt, verstanden werden. Es streitet nun aber auch gegen den Sinn der Erzählung, die Schlange nur als Symbol des Satans zu fassen.*) Dagegen spricht entschieden, daß dieselbe sich unmittelbar an den Schöpfungsbericht anschließt und mit ihren einleitenden Worten: „Die Schlange war listiger, als alle Thiere des Feldes, welche Gott der Herr gemacht hatte", welche doch schon an sich nur an eine wirkliche Schlange denken lassen, ausdrücklich auf die Worte 2, 19: „Und Gott der Herr bildete von der Erde alle Thiere des Feldes", zurückblickt. Da dies gleichfalls die Möglichkeit ausschließt, die Schlange nur als Scheingestalt zu denken, unter welcher der Satan erschienen, so werden wir vielmehr an eine solche leibliche Besitznahme der Schlange durch den Satan zu denken haben, kraft welcher der aus der Schlange herausredende Satan als die redende Schlange selbst bezeichnet werden kann, wofür die Geschichte der Besessenen des N. T. uns mannigfache Analogieen bietet. Darum wird denn auch die List, welche von der Schlange ausgesagt wird, eben sowohl wie das Reden, in welchem ja nur die List zum Ausdrucke gelangt, nicht sowohl auf die Schlange an sich, als vielmehr auf den Satan zu beziehen sein. Denn die Schlange ist durch die Besitznahme durch den Satan mit demselben gleichsam zu einer Persönlichkeit zusammengewachsen, der Satan hat sich den Schlan-

*) Für die eigentliche Auffassung unserer Erzählung entscheiden sich auch v. Hofmann Schriftbew. 2. Aufl. I, S. 409. 417. Delitzsch, Genes. 2. Aufl. S. 161.

genleib so zu sagen anorganisirt und ist zum personbildenden Principe desselben geworden. Die Schlange ist der Satan in nicht bloß scheinbarer, sondern wirklicher Schlangengestalt. Diese Erkenntniß, daß die Schlange in der Versuchungsgeschichte der Genesis der Satan sei, hat nicht nur die Weish. Salom. 2, 24 aus der Erzählung geschöpft, wenn sie durch des Teufels Neid den Tod in die Welt gekommen sein läßt, sondern auch die palästinensischen Juden bezeichneten in richtiger Auslegung unseres Berichtes den Teufel als הַנָּחָשׁ הַקַּדְמוֹן, und das neue Testament bestätigt diese Auffassung nach Inhalt und Form ausdrücklich, wie denn der Herr Joh. 8, 44 im Sinne der Weisheit Salomonis den Teufel einen *ἀνθρωποκτόνος ἀπ' ἀρχῆς* nennt,*) und die Apokalypse 12, 9. 20, 2 ihn als *ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος* bezeichnet. Wie hier der Sieg über den seit seiner ersten Verführungsthat fortwährend die Menschheit verführenden Satan und damit die Erfüllung des Protevangeliums ausgesprochen wird, also gleichfalls wie in dem Ausspruche des Herrn ein Rückblick auf die Geschichte des Sündenfalles stattfindet, so auch Röm. 16, 20. Daß aber das N. T. die Schlange nicht bloß, wie es nach den Stellen der Apokalypse scheinen könnte, als das Symbol des Satans,

---

*) Die von Nitzsch erneuerte Cyrill'sche Beziehung dieser Stelle auf den Brudermord des Kain ist gewiß als unhaltbar zu bezeichnen, vgl. Meyer und Luthardt z. St. Wie der Teufel den ersten Adam getödtet hatte, so standen die Teufelskinder im Begriff, den zweiten Adam zu tödten. Darum wird der Teufel *ἀνθρωποκτόνος ἀπ' ἀρχῆς* und die Juden *υἱοὶ διαβόλου* genannt.

sondern als sein wirkliches und leibhaftiges Organ betrachtet, zeigt 2 Cor. 11, 3., wo die listige Schlange als Verführerin Evas bezeichnet wird. Und wenn noch der Apostel Paulus, der doch unbezweifelt den Satan als den eigentlichen Verführer erkannte, von der List der Schlange redet, so wird auch er keine andere Vorstellung gehegt haben, als daß der Satan aus der Schlange heraus geredet habe und die List der Schlange eben die List des aus ihr redenden Satans gewesen sei. — Tritt uns nun in der Genesis unter der durchsichtigen Verhüllung der Schlange unbezweifelt der Satan entgegen, so kann auch nicht bezweifelt werden, daß sie denselben als einen von Gott geschaffenen, aber gefallenen Geist betrachtet wissen will. Denn so gewiß Genes. 1, 1 sagen will, daß vor dem Anfange, an welchem Himmel und Erde durch Gott geschaffen wurde, Nichts war als Gott, und daß Alles, was seitdem im Himmel und auf Erden ist, durch Gott geschaffen ist, so gewiß folgt, daß auch die höhere Geisterwelt von Gott geschaffen ist. Ist aber Alles, was von Gott geschaffen ist, gut geschaffen nach Genes. 1, 31., so muß auch die höhere Geisterwelt, ebensowohl wie der Mensch, gut geschaffen sein. Wenn nun das Böse in ihr auftritt, so kann dieß eben so wenig wie in der Menschenwelt als ein Ursprüngliches gedacht werden, sondern es muß als ein durch späteren Abfall von Gott Gewordenes, als ein durch selbstwillige Verkehrung der anerschaffenen Güte in die Bosheit Entstandenes betrachtet werden. Wie aber unsere Erzählung im Zusammenhange mit der voraufgegangenen Schöpfungsgeschichte die Lehre vom Falle des Teufels, wenn auch nicht κατὰ τὸ ῥητόν, so doch

κατὰ τὴν διάνοιαν enthält, so gibt sie auch nicht undeutliche Andeutungen über das Motiv dieses Falles. Denn der Verführer sucht doch zu seiner eigenen Sünde zu verführen: somit wird das Streben nach Gottgleichheit oder der Hochmuth als die eigentliche Teufelssünde zu bezeichnen sein, durch die er selbst zu Falle gekommen ist. Auch lag grade diese Sünde den höher gestellten Geistern um so näher, je höher sie eben gestellt waren, wie denn überhaupt bei einem rein geistigen Wesen kaum ein anderes Princip des Abfalles sich denken läßt, als eben diese rein geistige Sünde des Hochmuthes. Dieselbe Hoffarth nun, in welcher der Satan sich Gott gleich zu setzen gestrebt hatte und so zum Satan geworden war, bewog ihn auch zur Verführung des Menschen, welchen er so der Herrschaft Gottes zu entziehen und seiner eigenen Herrschaft unterthänig zu machen strebte. Die Hoffarth ist aber zugleich nicht nur Feindschaft, sondern auch Neid gegen Gott und den Menschen, indem er weder jenem den Besitz des Menschen, noch diesem die Gemeinschaft Gottes gönnte. Das Mittel der Verführung ist die Lüge, das Ziel derselben des Menschen Verderben, so daß er sich grade in der Versuchungsgeschichte als der ψεύστης und ἀνθρωποκτόνος ἀπ' ἀρχῆς erwiesen hat. Nachdem er nun aber seinen Zweck erreicht und den Menschen in Sünde und Tod gestürzt hat, ergeht auch über ihn das Gerichtsurtheil Gottes. Denn es kann nunmehr keinem Zweifel mehr unterworfen sein, daß von dem über die Schlange verhängten Fluche vornehmlich der Satan mitbetroffen erscheint. Wenn nun fortan die Schlange auf ihrem Bauche gehen und Staub essen soll ihr Leben lang, so ist damit

zugleich ein Sturz des Satans aus seiner ursprünglichen Höhe oder eine Verweisung desselben aus dem Himmel und eine Verbannung auf die Erde angedeutet, welche zugleich ahnen läßt, daß dieser niedere Aufenthaltsort, in den er gebannt ist, auch zu seinem nunmehrigen Herrschaftsgebiete geworden ist. Daß die Verführung des Menschen nicht eine vorübergehende und folgenlose That gewesen, sondern daß der Satan in Folge derselben bleibende Macht über das Innere des Menschen gewonnen hat, geht daraus hervor, daß sofort vom Schlangen*samen* geredet wird. Wenn aber demselben der Weibessame gegenübergestellt wird, so kann letzterer nur Bezeichnung der Gotteskinder im Gegensatz zu den Teufelskindern sein, wie der zuletzt dem *Individuum* der Schlange gegenübergestellte Weibessame Bezeichnung des Weibessamens als Individuums, des wahrhaftigen Gottessohnes ist (vgl. meinen Aufsatz über das Protevangelium in der kirchl. Zeitschrift von Kliefoth und Mejer II, S. 539). Indem nun endlich der fortgehende Kampf zwischen dem Schlangensamen und dem Weibessamen bis zur völligen Ueberwindung der Schlange selbst verkündet wird, so sehen wir hierin die Geschichte des Kampfes zwischen Satans Reich und Gottes Reich auf Erden bis zum siegreichen Endziele des letzteren hin skizzirt. Die Kopfzertretung der Schlange aber verheißt die völlige Ueberwindung und Verstoßung Satans aus seinem gegenwärtigen Herrschaftsgebiete, so daß an die Stelle des unterhimmlischen oder irdischen der unterirdische Wohnsitz als Strafort Satans treten wird. So ist in der That in der Geschichte des Sündenfalles in wunderbarer und geheimnißreicher Tiefe die ganze Geschichte und

Lehre von der Sünde, dem Teufel, dem Tode und der Erlösung mit kurzen, aber kräftigen Zügen skizzirt. Das dritte Kapitel der Genesis enthält den deutlich erkennbaren Grundriß der ganzen Bibel. Die nachfolgende Schrift hat nur den Entwurf der Geschichte und Lehre dieses Kapitels weiter ausgezeichnet und illuminirt, bis in der Apokalypse das in voller Farbenbracht strahlende Gemälde vollendet dasteht. Alles was die Schrift speciell über Fall, sittliche Beschaffenheit, ursprüngliche Verführungs- und Verderbens-That, Streben, Macht, gegenwärtiges und zukünftiges Gericht des Satans lehrt, ist nur Entfaltung des schon Genesis Kap. 3 beschlossen liegenden Lehrkeimes. *)

---

*) Ueber den Grund, weßhalb in der Geschichte des Sündenfalles der Satan nicht offen als solcher bezeichnet wird, bemerkt Delitzsch a. a. O.: „Der Erzähler bleibt bei der Aeußerlichkeit der Erscheinung des Geschehenen stehen, ohne den Schleier vom Wesen dahinter zu heben, er konnte dies wohl, denn selbst die heidnische Sage giebt davon ausführliche, obwohl entstellte Kunde, aber er verhüllt es, weil die Enthüllung dem zu heidnischem Aberglauben, zu heidnischem Verkehr mit der dämonischen Welt geneigten Volke seiner Zeit nicht taugte. Es ist ein pädagogischer Zweck, welcher den Erzähler bestimmt, es bei der Objektivität des äußeren, wahrnehmbar gewordenen Geschehens bewenden zu lassen und über seine letzten Gründe zu schweigen. — — Für den Einsichtigen ist die Geschichte transparent genug." Vgl. auch Beck, Die christliche Lehrwissenschaft I, S. 249. — In der That, dem vom Geiste Erleuchteten konnte von Anfang an die Bedeutung der Schlange nicht unklar und zweifelhaft sein. Das Volk im Großen und Ganzen aber sollte erst durch die Pädagogie des Gesetzes zur Erkenntniß der Sünde und damit zum tieferen Verständniß der Geschichte des Sünden-

Das nächste Mal nun tritt die Person des Satans 3 Mos. 16 auf und wiederum grade hier an dem passendsten Orte, wo wir eine Erwähnung desselben zu erwarten berechtigt sind. Es handelt sich daselbst um die Sühnung der Sünde des Gottesvolkes am großen Versöhnungstage. Wie nun Satan die Sünde in die Welt gebracht und durch die Sünde den Tod, und Sünde und Tod seitdem sein

falles, der Schlange, wie des Protevangeliums und der damit verknüpften patriarchalischen Urverheißungen geleitet werden. Den Grund aber, weßhalb der Satan nicht unter menschlicher Gestalt erscheinen durfte, sondern unter der eines Thieres, findet Ebrard Christl. Dogmatik I, S. 436 darin, „daß der Herr nicht zulassen wollte, daß der Verführer unter der gleichen Gestalt, wie Er selber, erschien, sondern in der eines Gotte untergeordneten Wesens, damit die Menschen nicht über ihr Verständniß berückt und getäuscht würden. Er durfte ihnen nicht als ein gottgleiches Wesen, sondern nur als ein Mitgeschöpf erscheinen. Er erschien deßhalb den Menschen nicht unmittelbar selbst, sondern redete zu ihnen mittelst einer Schlange." Ueber ערום bemerkt aber derselbe S. 438, es drücke aus „die doppelte Beschaffenheit jener Schlange, a) ihre natürliche Beschaffenheit, als ein scheckiges, und natürlich oder instinktmäßig listiges Thier, b) die Beschaffenheit, die sie durch Einwirkung des Satans erhielt, indem sie dadurch Kräfte und Begabungen hatte, die kein Thier hatte, und die auch sie nicht als Thier gehabt haben würde, nämlich jene unheimliche höhere Klugheit, deren bloßes Abbild die instinktmäßig niedere List der natürlichen Schlange ist, a) und b) erschienen dem Menschen zusammen in unmittelbarer Einheit; er trennte nicht, was die Schlange als Thier und was sie durch Satans Einwirkung war. Beides zusammen wird daher durch ערום bezeichnet."

Herrschaftsgebiet ist; wie aber die einstmalige Ueberwindung des Satans durch den Sohn Gottes schon im Protevangelium vorherverkündigt war: so entstand grade beim Versöhnopfer des Versöhnungstages, welches die zukünftige Sühne des Sohnes Gottes vorbildete, und somit die Abthuung der Sünde und des Todes weissagte, die Frage nach dem Verhältniß Satans zu den also entsühnten Sündern. Die Antwort auf diese Frage giebt der Ritus mit den beiden Böcken, von denen der eine als Sühnopfer Gotte dargebracht und dann der an seine Stelle tretende andere Bock, nachdem die nunmehr gesühnten Sünden Israels auf sein Haupt geladen, zum Asasel in die Wüste gesendet wurde, um eben triumphirend dem Satan die geschehene Wegschaffung der Sünde vors Angesicht zu stellen, und ihm kund zu thun, daß er nunmehr das Recht der Anklage, wie die durch die Sünde bedingte und im Tode sich vollziehende Herrschergewalt über das durch Sühne aus seinen Banden befreite Gottesvolk verloren habe. Die reale Erfüllung dieses Typus lesen wir Coloss. 2, 13—15, wo der Triumph Christi über die Mächte der Finsterniß durch die am Kreuze vollbrachte Sühne geschildert ist. Wir sehen aus unserer Leviticusstelle, wie fortgehend alle Sünde auf den Satan als ihren Urheber zurückgeführt wird, wie der Zorn Gottes über die Sünde dem Satan die Macht und das Recht eingeräumt hat, das sündige Geschlecht um der Sünde willen im Tode zu verderben, welches Recht er in der fortgehenden Ausübung des Anklägeramtes, vgl. Offenb. 12, 10., geltend macht, wie aber der Sühntod des stellvertretenden Opfers den Zorn Gottes gestillt hat und damit der Satan

seines Rechtes und seiner Macht entkleidet ist. Darum erscheint er auch als der von dem Angesichte Gottes und der Gemeinschaft seines entsühnten Volkes Abgesonderte (Asasel), und während sonst die ganze Erde sein Herrschaftsgebiet ist, in die Wüste Verstoßene, welche ohnedies der seinem inneren Wesen entsprechendste Aufenthaltsort ist, da wo er später Matth. 4, 1 ff. versuchend dem Herrn entgegen tritt und wohin er sich zurückzieht, nachdem er von dem Menschen ausgetrieben worden, bis er von da aus wieder neue Streifzüge und Angriffe unternimmt, Matth. 12, 43. Luc. 11, 24. *)

*) Daß עֲזָאזֵל Lev. 16, 8. 10. 26 den Satan bedeute, halten wir namentlich nach der Beweisführung von Hengstenberg, Die Bücher Mose's und Aegypten, S. 164—180 (vgl. Christologie 2. Ausg. III, 1, 273 und Kurtz, Das mosaische Opfer, S. 269—288) für feststehend. Dieser Auffassung stimmt Gesenius im Wörterbuche v. 1833, im Thesaurus und im Handwörterbuche zu, (vgl. Ewald, Die Alterthümer des Volkes Israel, 2. Ausg. S. 402), obgleich er die Uebersetzung der LXX zu Lev. 16, 8 *τῷ ἀποπομπαίῳ = τῷ ἀποτροπαίῳ, ἀλεξικάκῳ*, Averrunco billigt, und der heil. Schrift die Vorstellung eines diesem Cacodaemon dargebrachten Opfers unterschiebt. Für die Beziehung auf den Satan erklärt sich auch Delitzsch a. a. O., wenn er Lev. 16 und Deut. 32, 17 zu den Stellen rechnet, in denen die Thora von Dämonischem rede. Daß עֲזָאזֵל seiner Form nach Abjektivum sei und demnach nicht die Bedeutung eines Verbalsubstantivums haben könne, לַעֲזָאזֵל also nicht, wie namentlich Tholuck und Bähr behauptet haben, heißen könne „zu gänzlicher Hinwegschaffung oder Absonderung“ erkennt mit Ewald auch Hofmann Schriftbew. 2. Aufl. I, S. 431 an. Man sollte nun meinen, damit sei die Beziehung auf den Satan zumal bei der scharfen Entgegensetzung von

Ist nun Asasel 3 Mos. 16 der Satan, welcher in der gottwidrigen Welt seine Herrschaft übt, aber aus der Mitte des entsühnten Gottesvolkes gebannt ist, so wird wie alle

---

לַיהוָה und לַעֲזָאזֵל Lev. 16, 8 entschieden. Dennoch läugnet Hofmann diese Beziehung. Er will zunächst עֲזָאזֵל nicht übersetzt wissen: „abgesondert", sondern: „ganz weggegangen", und faßt den Ausdruck „der ganz Weggegangene" nicht als Bezeichnung Satans, sondern des Bockes, insofern er in die Wüste hinaus, also ganz von Israel hinweg gebracht wurde. שַׁלַּח לַעֲזָאזֵל Lev. 16, 10. 26. soll dann heißen „forttreiben als Fernling." Indeß wie kann der Bock von vornherein „der Weggegangene" heißen, da er ja erst später weggesendet wird, weßhalb denn auch Hofmann alsbald den Ausdruck „der Fernling, der Hinwegkommende" an die Stelle setzt; und dann dürfte zur Erklärung des לְ nach שַׁלַּח schwerlich der Ausdruck יֵצֵא לַחָפְשִׁי Exod. 21, 2 ausreichen. Zunächst hätte passender noch verglichen werden können שַׁלַּח לַחָפְשִׁי Exod. 21, 26. 27. Dann aber fragt sich, ob nicht in diesen Exodusstellen zu erklären ist: „senden, hinausgehen zum Freien." Endlich würde dann, um die von vorne herein unvermeidlich gleiche Beziehung des לְ in ליהוה und לעזאזל v. 8 nicht noch unvermeidlicher zu machen, doch wohl nachher v. 10. 26. שַׁלַּח עֲזָאזֵל entsprechend dem שַׁלַּח חָפְשִׁי Deuter. 15, 12. 13. statt שלח לעזאזל gesagt worden sein. Wenn Hofmann gegen die Behauptung Hengstenberg's, daß sich für das Loosen über die beiden Böcke kein Grund angeben lasse, wenn man nicht Satan unter Asasel verstehe, auf den Ritus der Reinigung des vom Aussatze Genesenen verweist, wo der eine der beiden Vögel, welche dazu verwendet wurden, den Tod erlitt, der andere ins freie Feld hinaus entlassen wurde, vgl. Lev. 14, 4 ff., so spricht diese Stelle grade gegen Hofmann, weil in derselben von einem Looswerfen über die beiden Böcke, eben nicht die Rede ist. Sollte übrigens

Gottwidrigkeit, so namentlich die Spitze derselben, der Götzendienst, auf ihn als Urheber zurückzuführen sein. Der Götzendienst ist Satansdienst. Hierdurch wird die Auffassung unterstützt, welche unter den שֵׁדִים 5 Mos. 32, 17 vgl. Ps. 106, 37 Dämonen oder böse Geister versteht. Targum Jerusch. hat zu Deuteron. 32, 17: „Sie opfern den Götzen, welche gleich sind den Schedim oder Dämonen." Die LXX übersetzen: ἔθυσαν δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ, vgl. Baruch 4, 7: παρωξύνετε γὰρ τὸν ποιήσαντα ὑμᾶς, θύσαντες δαιμονίοις καὶ οὐ θεῷ. — Δαιμόνια sind aber nach constantem Sprachgebrauche der LXX Dämonen oder diabolische Geister, nicht Götzen oder eingebildete Götter. Und diese Auslegung wird vom Apostel Paulus 1 Cor. 10, 20 ausdrücklich bestätiget. Demnach würde schon das A. T. den Götzendienst als Teufelsdienst bezeichnen, was grade ihm bei seiner durchgehenden Anerkennung der finsteren und gottlosen Tiefen des Heidenthumes besonders nahe lag; überdies aber würde in den שֵׁדִים zuerst eine Mehrheit böser Geister neben der Schlange und dem Asasel also ein Reich des Satans erscheinen, eben als der reale Hintergrund des eingebildeten Götzenreiches. *)

Asasel nicht „der Abgesonderte", sondern „der Weggegangene" heißen, was wir für möglich, wiewohl nicht für nothwendig halten, vgl. Hengstenberg, die Bücher Mose's und Aegypten, S. 166 **), so wäre der von Gott Weggegangene oder „der Abtrünnige" zu erklären, der eben als solcher von Gott weggewiesen und in die Wüste verbannt wäre. Wir hätten dann hier zugleich ein dictum probans für den Fall des Teufels.

*) Auch Delitzsch a. a. O. versteht, wie wir gesehen, unter den שׁדים Deuter. 32, 17 böse Geister, vgl. dessen Bibl.

Hiernach liegt es nun nahe, auch unter den שְׂעִירִים, welchen zu opfern 3 Mos. 17, 7 den Israeliten verboten wird, böse Geister zu verstehen, wie denn schon Aben Esra שֵׁדִים 5 Mos. 32, 17 durch שעירים ברים „Feldteufel“ und umgekehrt der Chaldäer שעירים Jes. 13, 21 durch שֵׁדִין erklärt. Die שְׂעִירִים 3 Mos. 17, 7 auf thierische Bilder der Gottheit (nämlich Böcke) zu beziehen, wie sie die Aegypter hatten (vgl. Hofmann a. a. O.) liegt schon deßhalb ferner, weil hier offenbar den Israeliten der Götzendienst überhaupt, nicht nur eine specielle Form desselben verboten werden soll. Die Benennung mag aber allerdings vom ägyptischen Götzendienste entlehnt sein, und wir sehen, wie schon zur Zeit Mosis die später allgemein herrschende Sitte statt fand, nicht nur die Götzen der Heiden als Dämonen zu betrachten, sondern auch die Dämonen nach den Götzen der Heiden zu benennen. Danach dürfte sich denn auch die Bedeutung der שְׂעִירִים 2 Chron. 11, 15 bestimmen: „Und er (Jerobeam) bestellte sich Priester zu den Höhen und zu den Teufeln (Luther: zu den Feldteufeln), und zu den Kälbern, die er gemacht.“ Auch sonst (vgl. 1 Kön. 12, 28. 32.) wird wohl von dem Kälberdienst, nicht aber von einem Bocksdienst Jerobeams berichtet. Dies unterstützt dann weiter die Beziehung der שְׂעִירִים auf böse Geister Jes. 13, 21 (vgl. Gesenius und Drechsler z. St.). Es ist daselbst von der Zerstörung Babels die Rede, welches zur öden Stätte werden soll, in der die Wüstenthiere hausen und die Waldteufel tanzen.

Psychol. S. 250. 261. Vulg: Immolaverunt daemoniis et non Deo. Luther: Sie haben den Feldteufeln geopfert und nicht ihrem Gott.

Daß hier die שעירים Thiere bezeichnen müßten, weil im Vorhergehenden solche genannt sind, kann um so weniger behauptet werden, da die שעירים steigernd an's Ende des Verses gestellt sind. Auch ist nicht zu fürchten, daß man dem Propheten späteren jüdischen Aberglauben beimesse, welcher die wüsten Oerter mit bocksgestaltigen Satyrn bevölkert habe. Wir haben schon gesehen, daß der Ausdruck שעירים zur Bezeichnung der Dämonen ausgeprägt war, ohne daß dabei noch die ursprüngliche Bedeutung festgehalten wurde, und selbst wenn wir dieselbe in der Jesaiasstelle festhalten wollten, konnte der Prophet ohne Anstoß inmitten einer poetischen Schilderung der Wüstenungethüme sich in der Form der Darstellung an den Volksglauben anschließend die diabolischen Bocksgestalten mit aufführen, wenn nur feststand, daß Dämonen die Wüste zu ihrem Lieblingsaufenthalte wählen. So gut übrigens der Satan die Schlange des Paradieses zu seinem Werkzeuge gemacht und nach den Berichten der Evangelien die Menschen leiblich in Besitz nimmt und in die Säue fährt, eben so gut könnten auch die Dämonen der Wüste in den wilden Thieren derselben wirklich ihr Wesen treiben oder in Scheingestalten solcher Unholde auftreten. Die Beziehung der שעירים auf die Dämonen in unserer Jesaiasstelle wird nicht nur durch Baruch 4, 35 bestätigt, wo es von Babel heißt: „Denn Feuer wird über sie kommen vom Ewigen viele Tage lang, und sie wird von bösen Geistern bewohnt werden lange Zeit", sondern namentlich auch durch Offenb. 18, 2., wo in Nachahmung unserer Prophetenstelle der Sturz der geistlichen Babel mit den Worten geschildert wird: „Gefallen, gefallen

ist die große Babel, und eine Wohnung der Teufel geworden und ein Gefängniß aller unreinen Geister und ein Gefängniß aller unreinen und gehaßten Vögel.*) Hiermit ist denn auch schon über den Sinn der Parallelstelle Jes. 34, 14 (vgl. Gesenius z. St.) entschieden, wo neben den שׂעירים (den Waldteufeln) die לִילִית „das Nachtgespenst" auftritt. Richtig übersetzt demnach de Wette: „Da begegnen sich wilde Katzen und Hunde, ein Waldteufel ruft dem andern zu; nur rastet daselbst der nächtliche Kobold, und findet seine Ruhe." Wie schon Jes. 13, 21 den שׂעירים das Tanzen, so wird ihnen hier sogar der wechselseitige Zuruf zugeschrieben, was wenig zu den Böcken, sehr wohl aber zu den Dämonen paßt. Konnte nun beim Asasel zweifelhaft sein, ob das Hausen in der Wüste etwa bildlich gemeint sei, was übrigens die reale Anwendung und Beziehung nicht ausschließen würde, so tritt die letztere in den beiden Jesaiasstellen bestimmt hervor, und wir finden also schon im A. T. angedeutet, daß die Erde und speciell die Wüste wie der Verbannungsort, so auch der Lieblingsaufenthalt der Dämonen ist.

Theils Bestätigung der schon aufgefundenen, theils neue Momente der Satanslehre bietet uns das Buch Hiob dar. Er tritt hier zum ersten Male unter der Bezeichnung הַשָּׂטָן vgl. 1, 6 ff. auf,**) weil er eben als Satan, als

*) Also auch hier die Zusammenstellung der Thiere und Dämonen, welche Zusammenstellung Hofmann a. a. O. in der Jesaiasstelle nicht für möglich hält.

**) Sowohl die Ansicht, daß das Buch Hiob aus der exilischen oder gar nachexilischen Zeit stamme, wie auch die damit in Ver-

Widersacher sich erweiset. Ihm gegenüber steht Hiob (איוב der Angefeindete). Schon diese Gegenüberstellung der Namen des Widersachers und des Angefeindeten, wie auch das ganze Verhalten Satans, zeigt, daß er zunächst als Widersacher des Menschen gedacht ist. Er sucht die Gerechtigkeit Hiobs zu verdächtigen, als habe sie nicht reine Gottesliebe, sondern Lohnsucht zum Grunde, weßhalb es mit Hiobs

---

bindung stehende Herleitung seiner Satanslehre aus dem Parsismus kann wohl heut zu Tage schon als antiquirt betrachtet werden. Die in der besseren Exegese und Critik herrschend gewordene Ansicht, welche das Buch in die salomonische Zeit verlegt, setzt gewiß den jüngsten Terminus, unter den es nicht herabgerückt werden darf. Wir unsrerseits gestehen übrigens, daß die in älterer Zeit vorherrschende Ansicht, wonach das Buch aus der vormosaischen oder mosaischen Periode stammt, uns immer noch nach äußeren, wie nach inneren Gründen als die überwiegend wahrscheinliche erscheint. So urtheilt in neuerer Zeit auch wieder Ebrard (Das Buch Hiob 1858). Doch für unseren Zweck reicht ausreichend geführte Nachweis, daß das Buch nicht tiefer als der in die salomonische Zeit hinabgerückt werden darf, vgl. Schlottmann zu Hiob S. 108 ff., vollkommen aus. Verrückt man nicht durch willkührliche Critik die Abfassungszeit der Altt. Schriften und verwischt man nicht durch ungerechtfertigte Exegese die mannigfachen Spuren der Satanslehre, welche abgesehen von der deutlichen Lehre des Buches Hiob auch sonst in den vorexilischen Schriften des A. T. vorliegen, so kann man nicht einmal sagen, daß die Satansvorstellung in den nachexilischen Schriften des Alttestamentl. Canons häufiger vorkomme und entwickelter vorliege, als in den vorexilischen Schriften desselben, wiewohl ein solches Factum in Berücksichtigung der göttlichen Offenbarungspädagogie nicht Wunder nehmen und in keiner Weise zu fremdländischer Herleitung dieser Vorstellung berechtigen könnte.

Frömmigkeit ein Ende haben werde, sobald Gott ihm seine Gaben entziehe. So erweiset er sich eigentlich als der κατήγωρ τῶν ἀδελφῶν Offenb. 12, 10., der nicht nur die wirkliche Sünde der Sünder, sondern auch die vermeintliche Sünde der Gerechten hervorzieht und vor dem Gerichte Gottes geltend macht. Und bei der unergründlichen Sündhaftigkeit und den verborgenen Untiefen des menschlichen Herzens, die ihm sehr wohl bekannt sind, durfte er hoffen, Recht zu behalten und durch die Versuchung den geheimen Funken im Herzen Hiobs zur hellen Flamme anzufachen. Es kam eben auf Versuch und Erprobung an. Er hat es seinerseits dabei auf Hiobs Verderben abgesehen. Denn er will durch die Leiden, die er über ihn bringt, entweder die in ihm ruhende Gottlosigkeit aufwecken und zum Ausbruche bringen oder doch ihn zum nunmehrigen Abfalle von Gott bewegen. Er ist also auch deßhalb Widersacher des Menschen, weil er ihn von Gott abzuziehen und in seine Gemeinschaft und Gewalt hineinzuziehen strebt. Damit erweiset er sich aber zugleich als Widersacher Gottes, der da bemüht ist, die Kinder Gottes aus Gottes Hand zu reißen und so Gott selber seines liebsten Besitzthumes zu berauben. Satan ist er demnach als Widersacher Gottes und des Menschen. Haben wir schon erkannt, wie er ursprünglich den Menschen durch seine Verführung von Gott abgekehrt hat und seitdem das sündige Geschlecht fortwährend in seinen Banden hält, so sehen wir nunmehr aus dem Buche Hiob, wie er auch die Gläubigen und Gotteskinder stets auf's Neue von Gott abzuführen und zu Falle zu bringen sucht, wiewohl es ihm, wie eben das Beispiel Hiobs zeigt, bei

denen nicht gelingt, welche im Glauben festhalten an Gott. Wenn ferner zu wiederholten Malen 1, 6 f. 2, 1 f. der Satan unter den Söhnen Gottes vor dem Herrn erscheint und auf die Frage des Herrn erwiedert, daß er vom Durchstreifen der Erde und vom Umherwandeln auf ihr komme, so erscheint er als ein fremder Gast im Himmel, wo nur die Heimath der Engel oder der Söhne Gottes ist, während die Erde als sein eigentlicher Wohnort und sein Herrschaftsgebiet sich kund giebt. Wenn er aber noch Erlaubniß hat, dasselbe zeitweilig zu verlassen und sich unter die Gottessöhne vor den Herrn zu stellen, um eben mit ihnen seine Befehle zu empfangen, so ist damit einerseits seine wiewohl auf Erden sich vollziehende, doch überirdische Machtwirkung, andrerseits aber auch seine creatürliche, dem Herrn untergeordnete Stellung angedeutet, so daß all' sein Thun, wiewohl es wider Gott gemeint ist, dennoch dem Willen Gottes dienen muß und nicht nur als unter Zulassung Gottes geschehen, sondern auch als Ausführung göttlichen Rathes und Auftrages sich darstellt. Wenn nun weiter Verlust der Habe und Kinder, so wie die Krankheit Hiobs zugleich als vom Herrn verhängt, 1, 11. 12. 21. 2, 5. 6. 10., durch natürliche Ursachen vermittelt, 1, 14—19., und vom Satan zugefügt 2, 7 auftritt: so erscheinen hiermit zunächst freilich nur die außerordentlichen Leiden der Frommen als gleichmäßig durch diese drei Faktoren bewirkt, doch können wir daraus das allgemeine Gesetz der Wirksamkeit Satans abstrahiren, nach welchem er das Princip der Zerstörung, des Verderbens, des Uebels und des Todes in der Welt überhaupt ist, nur daß all sein Thun beständig unter göttlicher

Leitung, Zulassung und Beschränkung steht. Darum soll der Fromme fortwährend alles ihm zustoßende Unheil mit Hiob lobpreisend als aus der Hand Gottes kommend entgegennehmen, was die Satanswirkung, wie auch die natürliche und geschichtliche Vermittelung gar nicht ausschließt.

In mannigfacher Beziehung verwandt mit der Schilderung des Satans im Prologe des Hiob ist seine Charakteristik in der Vision des Sacharja K. III. (vgl. Hengstenberg, Christologie 2. Ausg. III. 1. S. 268 ff.) Der mit seinen und des Volkes Sünden beladene Hohepriester steht dort vor dem Engel des Herrn. Satan zu seiner Rechten befeindet ihn, indem er eben seine Sünden vor dem Engel des Herrn geltend macht und ihn so des Hohepriesterthumes für unwürdig erklärt. Er will also das nach dem Exile wiederhergestellte Gnadenverhältniß zwischen dem Herrn und seinem Volke, welches in der Wiederaufrichtung des Hohenpriesterthums sich darstellt, stören und für nichtig erklären. Beruft sich aber Satan auf die Sünde, so beruft sich der Herr auf seine Barmherzigkeit und Erwählung. Darum läßt er dem Hohenpriester das schmutzige Gewand, das Symbol der Sünde, ausziehen und ihn mit einem reinen Kopfbunde und Feierkleidern, den Symbolen der Rechtfertigung, bekleiden. In diesem reinen und heiligen Hohenpriesterthume, welches also auch reine Opfer dem Herrn darzubringen vermag, besteht fortan die Gerechtigkeit Israels vor dem Herrn. Darum ist aber Josua der Hohepriester, wie er ausdrücklich bezeichnet wird, Vorbild Jesu des wahrhaftigen Hohenpriesters, welcher beladen mit den Sünden des Volkes und doch heilig und gerecht in sich selber

einstmals das vollgültige Opfer darbringen wird, wodurch die Schuld des Landes entfernt werden wird an Einem Tage. Dadurch ist Satan mit seiner Anklage völlig zurückgeschlagen und entkräftet. Als der Fürst dieser Welt kam, um Jesum zu verklagen und zu tödten, fand er Nichts an ihm und grade im Tode Jesu ward er selber ausgestoßen und gerichtet Joh. 14, 30. 12, 31. So finden wir, daß die letzte Aussage über den Satan im A. T. mit der ersten des Protevangeliums sich die Hand reicht und überhaupt sämmtliche Momente der alttestamentlichen Satanslehre, wie sie in der Schlange des Protevangeliums, dem Asasel des Leviticus und dem Satan des Hiobsprologes vorliegen, mit einander verknüpft. Wir finden auch, daß in der Vision des Sacharja des Satans grade wieder an der rechten Stelle Erwähnung geschieht. Denn wie bei der ersten Gründung des Gottesvolkes durch die Stiftung des Versöhnungstages dem Asasel angekündigt ward, daß er durch das hohepriesterliche Sühnopfer seines Anklagerechtes beraubt sei, so auch bei der zweiten Gründung des Gottesvolkes nach dem Exile, wo nunmehr, da die Zeit der Erscheinung des wahren Hohenpriesters jetzt nahe gerückt war und die Weissagung des Protevangeliums vom Schlangentreter sich erfüllen sollte, auch die nur vorbildliche Bedeutung des Hohenpriesterthumes und folgeweise auch seines Opfers (vgl. schon Ps. 110 und Jes. 53) ausdrücklich hervorgehoben und betont wird.

Wie Satan von den Sündern weichen muß um der Sühne willen, lehrt uns das Protevangelium, das Opfer des großen Versöhnungstages, die Vision des Sacharja; wie er von den Gerechten d. i. den entsühnten Sündern

weichen muß, wenn sie nicht weichen vom Herrn, lehrt uns das Buch Hiob. Weichen sie hingegen vom Herrn, so gewinnt der Satan wieder Macht über sie, wie er sie über die Menschen hat von Natur. Das ersehen wir an dem Beispiele Davids 2 Sam. 24, 1 vgl. mit 1 Chron. 21, 1. Wenn in der ersteren Stelle die Volkszählung Davids vom Zorne des Herrn, in der letzteren vom Satan abgeleitet wird, so erkennen wir, wie David schon vorher sich in Hoffarth erhoben hatte, weßhalb die Gnade Gottes von ihm gewichen und dem Zorne Raum gemacht hatte, wodurch er, der siegreichen Verführung Satans Preis gegeben, dem gerechten Gerichte des Herrn verfiel, welches durch die Eingebung des Gedankens der Volkszählung von Seiten Satans sich vollzog. Denn darin kam eben die innere Hoffarth zu ihrem satanischen Ausbruche. Weil er nicht wie Hiob dem Satan widerstanden hatte, so war der Satan nicht von ihm geflohen, sondern er war übervortheilt worden vom Satan. — Aehnlich wie bei David stellt sich das Verhältniß auch bei Saul, vgl. 1 Sam. 16, 14 ff. 18, 10 ff. 19, 9. 28, 16. Weil Saul vom Herrn gewichen war, so wich der Geist des Herrn auch von ihm und machte einem bösen Geiste Platz, der gleichfalls vom Herrn kam, weil er eben Vollstrecker des Zornes des Herrn über Saul war. Nur daß Saul bleibend in die Gewalt des bösen Geistes gerieth, weil er nicht wie David rechtschaffene Buße that. Auch war Saul nicht nur im Allgemeinen der Herrschaft des Satans wieder anheimgefallen, welcher der unwiedergeborene Mensch unterstellt ist von Natur, sondern er gerieth auch in den Zustand geistiger

Besessenheit, so daß er durch den bösen Geist in plötzliche Anfälle von Melancholie und Wuth versetzt wurde. Was nun schon die Schedim, Seirim und die Lilith andeuteten, daß nämlich Satan nicht allein steht, sondern daß er umgeben ist von einer bösen Geisterschaar, die er in seinem Dienste verwendet, das wird durch die Geschichte Sauls bestätiget, wie wir auch aus derselben Geschichte erkennen, daß nicht nur Sünde und Uebel überhaupt, sondern namentlich auch die hervorstechenden Formen psychischer Leiden und sittlicher Verkehrtheiten als eigenthümliche Erscheinungen seiner Machtwirkung zu betrachten sind. Dasselbe ergibt uns nun endlich noch 1 Kön. 22, 20 ff., vgl. 2 Chron. 18, 19 ff., wo die Scenerie ähnlich ist wie im Prologe des Hiob, indem auch hier ein böser Geist, also nicht Satan selbst, sondern einer seines Reiches, mitten unter dem himmlischen Hofstaate erscheint, vor den Herrn tritt und ihm seine Dienste anbietet, ein falscher Geist zu sein im Munde aller Propheten Ahabs. Und der Herr gebietet ihm also zu thun, um seine Strafgerichte über den gottlosen Ahab zum Vollzuge zu bringen. Das neue Moment der Satanologie, welches uns hier entgegentritt, ist nur dies, daß falsche Prophetie ausdrücklich auf dämonische Wirkung zurückgeführt wird. — Wir bemerken schließlich nur noch, daß wenn die Zauberei neben der Abgötterei durchgehends im alten Testamente als die schwerste Sünde, ja als todeswürdiges Verbrechen auftritt, vgl. 5 Mos. 18, 10. Micha 5, 11., und wenn die Wirkung derselben, wie die Geschichte der ägyptischen Zauberer und des Zauberweibes zu Endor zeigt, nicht blos als eine eingebildete, sondern als eine reale,

wenn auch vielleicht immerhin nur als ein in der äußeren Sinnenwelt verursachtes Blendwerk erscheint, auch in diesen Erscheinungen das A. T. den dämonischen Hintergrund unverkennbar hindurchschimmern läßt. Bei der Verbindung, in welcher Wahrsagerei und Zauberei auftreten, ergiebt sich auch von selbst, daß wie die erstere, wie wir so eben gesehen haben, nicht nur als menschliche, sondern als satanische Lüge bezeichnet wird, dasselbe auch von letzterer gelten wird.

Ueberblicken wir nun die alttestamentliche Satanologie, die wir so eben skizzirt haben, so finden wir in derselben in der That schon alle Stamina der neutestamentlichen Lehre, so daß in letzterer die alttestamentlichen Lehrkeime nur ihre Entwickelung, Bestätigung und weitere Ausbreitung gefunden haben. Die verhältnißmäßige Zurückhaltung und Sparsamkeit der alttestamentlichen Offenbarung über den fraglichen Punkt ist wohl begreiflich. Die Empfänglichkeit, wie das rechte Verständniß ist bei dieser Lehre bedingt durch das Maaß der Sündenerkenntniß. Nur dadurch ist die Lehre auch vor Mißbrauch und Verzerrung geschützt. Das Volk Israel sollte aber erst durch das Gesetz zur Sündenerkenntniß erzogen werden. In dem Maaße, als dies an dem Einzelnen oder der Gesammtheit erreicht ward, mußte auch eine ernstere Erforschung der Satanologie und ein tieferer Einblick in ihr Wesen entstehen. Am Entschiedensten aber ward dem ganzen Volke sein sündliches Verderben vor Augen gestellt durch das babylonische Exil. Auch war hier Veranlassung geboten, dem heidnischen Dualismus gegenüber das Offenbarungswort des Herrn gründlicher zu durchforschen und aus

ihm die richtige Satanslehre zu entwickeln. Und so finden wir denn auch im nacherilischen Judenthume bis zur Zeit des Herrn und seiner Apostel eine sehr entwickelte Dämonologie selbst unter dem Volke weit verbreitet, welche in ihren Hauptpunkten auf dem Grunde der alttestamentlichen Schriftlehre sich erbaut hatte, wenn auch mannigfache apokryphische Zusätze im Einzelnen ihr beigemischt worden waren. Die neutestamentliche Offenbarung war auch hier wieder die selbstständige Fortführung und Entfaltung der Offenbarung des A. B. Indem sie aber diesen Proceß vollzog, diente sie damit zugleich der ihr voraufgegangenen kirchlichen oder synagogalen Entwickelung des alttestamentlichen Schriftwortes theils zur Bestätigung, theils zur Reinigung und Sichtung, so daß hier ein ähnliches Verhältniß vorliegt, wie bei der Schriftlehre vom Sohne Gottes.*)

Gehen wir nun näher auf die neutestamentliche Schriftlehre vom Satan und seinem Reiche nach ihren einzelnen Momenten ein.**)

---

*) Vgl. Abth. II, S. 198 f. u. Lange Pos. Dogm. S. 589: „Man muß aber hier wie überall die Sollicitation einer guten Lehrentwickelung von einer Lehrvermengung zu unterscheiden wissen."

**) Wir beharren auch hier bei dem Satze, daß die Offenbarung nicht bloß Geschichte, sondern zugleich Lehre sei, während v. Hofmann auch in der Satanologie sein einseitiges Geschichtsprincip durchzuführen sucht. Daß es einen Satan giebt, werde in der Schrift nicht erst eigens gelehrt, sondern gleich dem Dasein von Geistern überhaupt vorausgesetzt. Seit der Mensch ein Gott widerstreitendes Wollen kannte, und damit, daß er ein solches kannte, muß er von einem in der Geisterwelt

Was zunächst die Frage betrifft, ob das N. T. einen Sündenfall der Engel, den es selbstverständlich jedenfalls voraussetzt, da es von jedem Dualismus fern ist, auch

---

vorhandenen widergöttlichen Willen, von einem Gott widerstreitenden Geiste gewußt haben. Die Ueberlieferung von dem Ursprunge der menschlichen Sünde ist so gegeben, daß man in ihr den Ursprung der menschlichen Kenntniß eines Gott widerstreitenden Geistes wahrnimmt. Das Erlebniß mit der verführenden Schlange der Genesis mußte, so wie es ein Gegenstand des Nachdenkens ward, zu der Erkenntniß führen, daß eben so, wie die Vielheit der Erscheinungen des Weltlebens auf eine Geistervielheit, auch jener Vorgang, daß die Schlange auf den Menschen zur Sünde bestimmend wirkte, auf einen Gott widerstreitenden Willen in der Geisterwelt, auf einen widergöttlichen Geist zurückzuführen sei. So wenig das Erstere eigens gelehrt oder geoffenbart wurde, eben so wenig das Letztere. Die Anschauung vom Satan, aus dem nachfolgenden Verständnisse eines geschichtlichen Begebnisses entstanden, wartete demnach noch ihrer thatsächlichen Verbürgung. Durch einen Vorgang der Geschichte Jesu nun ist jener alttestamentlichen Anschauung die ihr bis dahin fehlende thatsächliche Bestätigung geworden. Erst seit der Versuchungsgeschichte Jesu, wo Versucher und Versuchung unverhüllt und offen aufgetreten sind, wie nie zuvor und niemals wieder, war es nun für Jeden, welcher von ihm hörte, nicht etwa blos eine allgemein verbreitete Ansicht, sondern auch eine thatsächlich verbürgte Gewißheit, daß der Widerstreit gegen Gott und das, was Gottes ist, seinen eigentlichen Sitz und Ausgangsort in einem Geistwesen hat, welches Person ist, wie der Sohn Gottes, und das satanologische Verständniß jenes am Anfange der Geschichte stehenden Vorgangs, durch welchen die erstgeschaffenen Menschen sündig geworden, hatte durch diesen andern am Anfange des Endes ihm gegenüberstehenden, in

ausdrücklich berichte, so ist zuvörderst das schon seit Augustin (de civit. Dei 11, 13) und der Vulgata geltende dictum probans Joh. 8, 44 in Betracht zu ziehen. Sehr passend

---

welchem sich der Sohn Gottes bewährt hat, seine allen Zweifel und alle Unklarheit ausschließende Bestätigung erhalten. Vgl. Schriftbeweis 2. Aufl. I, S. 429. 439 f. 441 f. Wir müssen gegen diese Darstellungsweise entschiedenen Protest einlegen. Sie stellt selbst dasjenige, was das Buch Hiob und der Prophet Sacharja vom Satan lehren, in die Kategorie unsicherer, zweifelhafter und unklarer Menschenmeinung, die erst aus einem späteren historischen Faktum ihre Verbürgung erhält. Es sind das Behauptungen, welche den Begriff des Wortes Gottes und der Inspiration an der Wurzel angreifen und zerstören. Sie führen uns in die rationalistische Unterscheidung des Gotteswortes und Menschenwortes in der heiligen Schrift zurück, nur daß hier die Vernunft, dort die Geschichte den Kanon der Ausscheidung ergiebt. Vielmehr ist in dem vorliegenden Falle die persönliche Existenz und Wirksamkeit Satans schon durch das A. T. so klar und bestimmt offenbart und darum göttlich beglaubigt, daß es einer Verbürgung derselben durch ein anderweitiges geschichtliches Faktum schlechthin nicht erst bedurfte. Gewiß hat es eine große, nicht zufällige Bedeutung, daß Satan wie dem ersten, so auch dem zweiten Adam versuchend gegenübertrat, und zwar dem ersten unter der Schlange verborgen, dem letzteren in offener Gestalt, wie auch die Ueberwindung Satans durch Jesum, die in der Wüste begann und am Kreuze sich vollendete, von der höchsten heilsgeschichtlichen Wichtigkeit ist, und eben sowohl die Satans- als die Christustiefen erst recht enthüllt hat: aber daraus folgt in keiner Weise, daß erst jenes geschichtliche Faktum die Satanologie aus Menschenmeinung in Gotteswahrheit umgesetzt hätte. Vielmehr auch wenn jenes Faktum nicht geschehen oder uns nicht berichtet wäre, was freilich aus anderen

wird hier von dem Menschenmörder vom Anfang, als welcher er sich in der Geschichte des Sündenfalles erwiesen, mit den Worten καὶ ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐχ ἕστηκεν weiter aufgestiegen zu seinem eigenen Falle aus der Wahrheit. Allerdings hat sich die ursprüngliche perfektische Bedeutung des ἕστηκεν constitit, er hat bestanden, verwischt und auch im neutestamentlichen Sprachgebrauche in die präsentische Bedeutung stat, er steht, umgesetzt. Dann wäre also nicht sowohl gesagt, daß der Teufel ursprünglich in der Wahrheit nicht bestanden habe, als vielmehr, daß er gegenwärtig nicht in der Wahrheit stehe (vgl. Meyer z. St.). Doch leitet der angegebene Gedankenzusammenhang zu der vermittelnden Ansicht, daß

Gründen, die in dem Wesen Satans und seines Verhältnisses zum Reiche Gottes liegen, nicht denkbar ist, wäre uns die Satansvorstellung aus anderweitiger und zwar schon alttestamentlicher Schriftlehre nicht weniger klar und gewiß. — Bei unserer Darstellung der neutestamentlichen Satanologie verweisen wir übrigens auf G. L. Hahn's Theologie des Neuen Testamentes, Bd. I, welche S. 313—384 die neutestamentl. Schriftlehre über die bösen Engel in vollständiger Zusammenstellung und zweckmäßiger Ordnung darlegt. Gegen Hofmann bemerkt derselbe S. 357: „Unsere Ansicht ist daher, daß das Christenthum die Lehre vom Teufel schon völlig ausgebildet vorfand. Nicht daß ein Satan sei, welcher die Sünde in der Menschheit verursacht, ist die vom Christenthume gebrachte Wahrheit, sondern daß dieser Satan, den das jüdische Volk bereits kannte, durch Christus überwunden, seine Macht gebrochen sei, und immer völliger werde gebrochen werden, ist das Neue und specifisch Christliche." Und auch Letzteres halten wir im Rückblicke auf die alttestamentl. Weissagung vom Protevangelium bis auf die Vision des Sacharja nur für relativ begründet.

nach der bekannten Geltung des Perfektums, wonach es die in der Vergangenheit abgeschlossene, noch in die Gegenwart hineinreichende Handlung markirt, auch hier die ursprüngliche und die abgeleitete Bedeutung des ἕστηκεν zu combiniren sei im Sinne von: „er hat bestanden und steht seitdem.“ *) Diese Auffassung wird unterstützt durch den auf unsere Stelle zurückblickenden Ausspruch 1 Joh. 3, 8: ὅτι ἀπ᾽ ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει, wo unter den vielen Auslegungen uns wenigstens immer noch die von Bengel die passendste scheint, welcher zu ἀπ᾽ ἀρχῆς bemerkt: ex quo diabolus est diabolus, und zu ἁμαρτάνει: sermo concisus i. e. ab initio peccavit et omnium peccatorum causa est et adhuc peccat (cumulatiore indies reatu) et ad peccandum inducit. Eben so scheint uns 1 Tim. 3, 6 mit den meisten Auslegern an der objectiven Fassung des Genitives τοῦ διαβόλου festzuhalten, so daß gewarnt wird, einen Neuling zum Bischofsamte zuzulassen, damit er nicht durch Hochmuth aufgeblasen, demselben Gerichte unterliege, welchem der Satan anheimgefallen ist. Dann hätten wir in dieser Stelle eine Aussage sowohl über des Teufels Fall, als auch über das Motiv des

---

*) Aehnlich Beck, Die christl. Lehrwissenschaft, I, S. 255 „so daß er, als der nicht sich festgesetzt und Position genommen hat in der Wahrheit des Lebens, auch keinen Stand und Beharren mehr darin hat (ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐχ ἕστηκεν). Die Präsens-Bedeutung des Perf. gewisser Verba leitet sich (Winer §. 41, 4) ab aus der inchoativen Grundbedeutung derselben: οὐχ ἕστηκα ich stehe nicht in Etwas in Folge davon, daß ich mich nicht darein gestellt habe.“

Falles, als welches eben die Selbstüberhebung, der Stolz, der Hochmuth angegeben wäre. *)

Endlich sind die Stellen 2 Petr. 2, 4. Jud. v. 6 in

---

*) Richtig schon Chrysostomus: *εἰς τὴν καταδίκην τὴν αὐτήν, ἣν ἐκεῖνος (ὁ διάβολος) ἀπὸ τῆς ἀπονοίας ὑπέμεινε*, und Hieronymus: tale judicium, in quod etiam diabolus incidit. Daß im folgenden Verse *τοῦ διαβόλου* Genitivus subjectivus ist, kann auf die Auffassung des Genitivs im vorhergehenden Verse um so weniger zurückwirken, als v. 7. *τοῦ διαβόλου* nur mit *παγίδα* nicht mit *ὀνειδισμὸν* zu verbinden ist, vgl. Huther z. St. Daß in *παγὶς διαβόλου* der Genitiv subjectiv zu fassen ist, kann an sich nicht zweifelhaft sein, wohl aber ob in *κρίμα διαβόλου* der subjektive oder objektive Genitiv zu statuiren sei? Hier muß also der Sinn entscheiden. Richtig bemerkt nun aber in dieser Hinsicht schon Bengel: diabolus judicium inferre non potest, non enim judicat, sed judicatur. Sehr passend bemerkt er auch: in idem judicium, in quod diabolus, elatus, ipso lautissimi sui status initio, (instar neophyti,) incidit. Wäre in *κρίμα τοῦ διαβόλου* der subjektive Genitiv zu statuiren, so müßte man, da *διάβολος* als Substantiv im N. T. immer den Teufel, niemals den verläumderischen Menschen (Luth.: der Lästerer) bedeutet, darauf rekurriren, so Heumann, Matthies, Huther, daß der Teufel durch die Ungläubigen, als seine Organe, das *κρίμα* übe. Doch wäre es unpassend, da das Gericht in diesem Falle ein gerechtes wäre, grade bei ihm an den Teufel als den Anstifter zu denken, weßhalb auch, wie wir gesehen, v. 7. der *ὀνειδισμός*, das schmachvolle Urtheil, welches gleichfalls als ein begründetes vorgestellt wird, nicht vom Teufel, sondern nur *ἀπὸ τῶν ἔξωθεν* ausgeht. Ist nun die gewöhnliche Auffassung von 1 Tim. 3, 6 begründet, so hätten wir hier eine ausdrückliche Bestätigung dessen, was wir schon aus Genes. Kap. 3 erschließen mußten, daß nämlich

Betracht zu ziehen. Die meisten neueren Exegeten beziehen dieselben zwar nicht auf den ursprünglichen Fall der bösen Engel überhaupt, sondern auf die angeblich Genes. Kap. 6 geschilderte Vermischung von Engeln mit den Menschentöchtern: doch halten wir unsrerseits diese Ansicht für undurchführbar. Zunächst bedeutet ἄγγελοι ohne näher bestimmendes Prädicat im N. T. immer nur gute Engel. Daß

---

der τύφος, die superbia, zu welcher der Teufel den ersten Menschen verführt hat, der Grund seines eigenen Falles gewesen sei. Mit Recht hat deßhalb schon Augustin gesagt: Sola superbia lapsus est Diabolus. Auch die älteren Lehrer unserer Kirche sind dieser von vielen Kirchenvätern und Scholastikern vertretenen Ansicht mehr oder weniger geneigt. Joh. Gerhard l. VI de creatione Sect. X spricht sich zwar auch hier mit seiner gewöhnlichen ἐποχή aus und bekennt seine Unwissenheit, dahingegen bezeichnet es Quenstedt P. I, c. XI de angelis Sect. II. qu. 12 als probabile, primum Diaboli peccatum fuisse superbiam et divinitatis aliquam affectationem. Er beruft sich hierfür außer Genes. 3, 3 und 1 Tim. 3, 6. auf das beständige Streben des Satans, Gottes Ehre an sich zu reißen, Christum zu seiner Anbetung zu verlocken Matth. 4, 9., so wie auch auf Hiob 41, 11 Jes. 14, 11 (eine bekanntlich auch sonst vorkommende sinnige mystische Beziehung des Leviathan und Lucifer), endlich auf Jes. Sir. 10, 14., wo die Hoffarth als der Anfang aller Sünde bezeichnet werde. Er schließt dann mit den Worten: Quae de superbia a nobis allata sunt, probabilia sunt, non apodictica. Interim hac probabilitate possumus acquiescere. Inprimis quia Spiritibus non aliud peccatum magis convenire videtur, quam Superbia. Neque impedit, quominus hanc mentis elationem alia quoque peccata, v. g. Numinis contemtus, obsequii detrectatio, livor, invidia et similia fuerint comitata.

für diese aber eine Versuchbarkeit durch die σάρξ nicht möglich sei, giebt auch G. L. Hahn a. a. O. S. 318 zu.*) Er will also die ἄγγελοι in der Petrus- und Judasstelle auf bereits gefallene Engel beziehen, welche durch die erwähnte Sünde nur von Neuem ihre sittliche Verworfenheit offenbarten. Dies streitet aber gegen den neutestamentlichen Sprachgebrauch. Die Parallelstellen aus dem Buche Henoch ferner, welche mit ganz ähnlichen Worten wie der Judasbrief von einer Vermischung der Engel mit Menschentöchtern reden, können um so weniger entscheiden, als das Buch Henoch auf dem Judasbriefe, nicht umgekehrt, ruht (vgl. Hofmann a. a. O. S. 423), die betreffende Judasstelle also leicht mißverstanden haben kann. Ist ferner der zweite Petribrief, was auch unsere Meinung ist (vgl. Hofmann a. a. O. S. 420), vor dem Judasbriefe geschrieben, also 2 Petr. 2, 4 vor Jud. 6 in Betracht zu ziehen, so liegt die von uns bestrittene Auffassung von vorneherein um so ferner, als doch bei dem allgemein gehaltenen Ausdrucke ἀγγέλων ἁμαρτησάντων Jedermann an den Engelfall überhaupt, nicht an jenes specifische Faktum der Engelvermischung mit Menschentöchtern zu denken veranlaßt und genöthigt ist.**) Petrus stellt die drei großen

---

*) Dasselbe ist also auch auf die בני אלהים Genes. 6 anzuwenden.

**) Selbst Huther bemerkt zu dem ὁ θεὸς ἀγγέλων ἁμαρτησάντων οὐκ ἐφείσατο: „Ueber die Art der Versündigung fehlt hier jede Andeutung; anders Jud. v. 6. Dietlein meint zwar, darin, daß gleich im nächsten Verse von der Sündfluth die Rede sei, liege eine deutliche Hinweisung darauf, daß der

Strafgerichte der alten Welt, den Engelsturz, die Sündfluth und den Untergang Sodoms und Gomorras in ihrer chronologischen Aufeinanderfolge als Warnungsbeispiele auf. Dächte er bei dem ersten an jene angebliche Engelvermischung, so würde das erste Beispiel mit dem zweiten der Zeit, wie der ursächlichen Verknüpfung nach zusammenfallen und die scharfe Unterscheidung beider (vgl. εἰ v. 4. καί v. 5. καί v. 6. und Huther z. St.) nicht gerechtfertigt sein. Ueberdies konnte Petrus bei seinen Lesern wohl die Kenntniß des Engelfalles und das Gottesgericht über Satan und seine Engel voraussetzen, nicht aber, namentlich so ohne weitere Andeutung nicht, das Verständniß jener angeblichen Anspielung auf eine fleischliche Engelvermischung mit Menschentöchtern, am allerwenigsten aber die Kenntniß jener nirgends in der Schrift verzeichneten, ganz besonderen Bestrafung der fleischlich sündigenden Engel vor dem Satan und den Seinen, welche wir dann in dem σειραῖς ζόφου ταρταρώσας παρέδωκεν εἰς κρίσιν τηρουμένους zu finden hätten. Endlich würde Petrus dann nur die Strafe sinnlicher Vergehen aufführen, die Strafe der Hoffarth aber, welche bei der älteren Beziehung der Stelle auf den ursprünglichen Abfall der Engel überhaupt hier angegeben wäre, gänzlich übergehen, während doch v. 10 zeigt, daß er es mit beiden Formen der Sünde zu thun hat. Hiermit ist nun auch

---

Verf. hier 1 Mos. 6, 2 im Sinne habe; allein ohne die entsprechende Stelle bei Judas möchte schwerlich ein Ausleger bei dem ganz allgemeinen Ausdrucke ἁμαρτησάντων darauf gekommen sein, hier nicht an den Sündenfall der Engel überhaupt, sondern an jenes specielle Factum zu denken."

schon für die Auffassung der Judasstelle präjudicirt. In der That ist auch in ihr die Beziehung auf den Fall des Teufels und seiner Engel die natürlichste und nächstliegende, und Nichts nöthigt von derselben abzugehen. Auch Judas zählt drei Strafgerichte als Warnungsbeispiele auf, nur daß bei ihm an die Stelle der Sündfluth der Untergang des aus Aegypten geführten ungehorsamen Gottesvolkes tritt. Auch beginnt er mit diesem Strafgericht über Israel und läßt dann erst den Engelsturz und endlich die Zerstörung Sodoms und Gomorras folgen. Der Grund für diese Anordnung tritt bei unserer Auffassung klar hervor. Judas warnt vor dem Abfalle und führt also zunächst Schreckensexempel des Abfalles von Gott auf, von dem niederen menschlichen zu dem höheren (durch τε als ein gleichartiges dem vorigen angereihten) angelischen Exempel aufsteigend. Dann fügt er noch v. 7 mit durch ὡς veränderter Constructionsweise das Beispiel Sodoms und Gomorras hinzu. Denn der hoffärtige Abfall, welcher v. 5 und 6 belegt war, lief bei jenen Abtrünnigen, die er züchtigt, in Fleischessünden aus, wie sie schon an Sodom und Gomorra bestraft waren. Man meint zwar, der Ausdruck ἀγγέλους τοὺς μὴ τηρήσαντας τὴν ἑαυτῶν ἀρχὴν ἀλλὰ ἀπολιπόντας τὸ ἴδιον οἰκητήριον sei keine passende Bezeichnung für den Fall des Teufels und seiner Engel, wohl aber für das Herabsteigen der Gottessöhne aus dem Himmel, um sich auf Erden mit Menschentöchtern zu verbinden. Doch Letzteres hätte eben ausgedrückt sein müssen, wenn man diesen Sinn in den Worten finden sollte. Man meint deßhalb, es sei auch v. 7. ausgedrückt, indem man das τούτοις

in den Worten τὸν ὅμοιον τούτοις τρόπον ἐκπορνεύσασαι auf die v. 6 aufgeführten Engel zurückbezieht. Indeß weder will das ἐκπορνεύειν, noch auch überhaupt das πορνεύειν für jene nach Genesis 6, 2 doch als eheliche Verbindung zu denkende Vermischung der Gottessöhne und der Menschentöchter passen. Viel näher liegt die Annahme einer constructio ad sensum, so daß τούτοις sich auf Σόδομα καὶ Γόμοῤῥα zurückbezieht, welche Städte hier ja nur nach Seiten ihrer Einwohner in Betracht kommen. Wiewohl uns unzweifelhaft scheint, daß das τούτοις sich auf die v. 4 bezeichneten ἄνθρωποι ἀσελγεῖς zurückbezieht, welche dem Gedanken des Apostels bei der Aufzählung der Strafexempel v. 5—7 stets gegenwärtig sind und von welchen es auch gleich wieder v. 8 heißt ὁμοίως μέντοι καὶ οὗτοι σάρκα μιαίνουσι. Was aber endlich die Bezeichnung ἄγγελοι οἱ μὴ τηρήσαντες τὴν ἑαυτῶν ἀρχὴν, ἀλλὰ ἀπολιπόντες τὸ ἴδιον οἰκητήριον betrifft, so ist derselbe deßhalb nicht unpassend für den Fall des Teufels und seiner Engel, weil es hier im Zusammenhange besonders auf den Begriff des τηρεῖν ankömmt, des Bewahrens der von Gott angewiesenen hohen Stellung, des nicht selbstwilligen Aufgebens dieses erhabenen Wohnortes in der Nähe Gottes, welches Nichtbewahren, sondern Aufgeben alle Abtrünnigen, von Gott Abfallenden, von denen die Rede ist, sich zu Schulden kommen lassen. Wie sehr es hier auf das Moment des τηρεῖν ankömmt, zeigt der scharfe Gegensatz von τοὺς μὴ τηρήσαντας — τετήρηκεν.*)

*) Wir sehen uns auch nicht durch das, was Kurtz, Die Söhne Gottes in 1 Mos. 6, 1—4 und die sündigenden Engel in 2 Petr. 2, 4. 5. u. Jud. v. 6. 7. Mitau 1858. S. 28—53,

Wir glauben also allerdings, daß das N. T. den Fall des Teufels nicht nur voraussetzt, sondern auch ausdrücklich lehrt. Wie nun der eine Theil der gottgeschaffenen höheren Geisterwelt in der ursprünglichen Gottesgemeinschaft beharrte und dadurch bleibend im Guten befestigt worden ist (vgl. Abth. II, S. 303 ff.), so ist der andere Theil durch den Abfall von Gott der beharrlichen Bosheit anheimgefallen, weßhalb der Satan und seine Engel auch schlechthin als

---

über die Petri- und Judasstelle beigebracht hat, veranlaßt, obige schon vor unserer Lesung der Kurtz'schen Schrift, so wie unabhängig von dem durch Kurtz bestrittenen Aufsatz Hengstenberg's von uns aufgesetzte Bemerkungen zurückzunehmen oder zu ändern. Eine eingehende exegetische Begründung derselben, nebst Abwehr der gegnerischen Einwendungen, würde uns an diesem Orte zu weit führen. Uebrigens würden wir unsrerseits kein Bedenken tragen, den von Kurtz a. a. O. S. 53 als ultimum refugium bezeichneten Ausweg zu betreten, nämlich den zweiten Petribrief und den Judasbrief mit der alten Kirche und dem alten Chemnitz als unkanonische Antilegomena zu bezeichnen, wenn wirklich die fraglichen Stellen keine andere Deutung zuließen als die von den Engelehen mit den Menschentöchtern. Ueber die in Rede stehenden Stellen bemerkt treffend Beck, Die christl. Lehrwissenschaft I, S. 252 f.: „Nach 2 Petr. 2, 4 Jud. 6 haben namentlich Engel gesündigt, indem sie (in aufgeblasener Selbsterhebung und unruhigem Ehrgeiz vgl. 1 Tim. 3, 6 Jak. 4, 6 f. Matth. 4, 9 f.) die Würde ihrer ursprünglichen Lebensstellung treulos verscherzend, aus ihrer eigenthümlichen Lebens-Sphäre und Berufs-Stätte heraustraten, und nun eben in Folge dieses ihres freiwilligen Abfalles von Gott preisgegeben sind in die bannende Gewalt abgrundsmäßiger Finsterniß u. s. f.“

πνεύματα πονηρά Luc. 7, 21. 8, 2. Apostg. 19, 12 ff. oder auch als πνευματικὰ τῆς πονηρίας, als Geisterschaaren der Bosheit, Ephes. 6, 12 bezeichnet werden. Die Lust an der Bosheit ist zu ihrem innersten Wesen und ihrer eigensten Natur geworden, und ihr Sinnen und Trachten ist Nichts als Untergang und Verderben Joh. 8, 44. 1 Joh. 3, 12. Matth. 8, 28—34. Diese ihre unverbesserliche Verstocktheit in der Sünde wird auch dadurch bezeugt, daß sie ohne Hoffnung auf Erlösung unerrettbar und unentrinnbar dem Gerichte der ewigen Verdammniß verfallen sind Matth. 25, 41. Jud. 6. 2 Petr. 2, 4. Offenb. 20, 10. Ihre Lust an der Bosheit ist aber nicht nur eine Lust an der bösen geistigen, sondern auch an der bösen sinnlichen Lust, weßhalb sie auch als πνεύματα ἀκάθαρτα Matth. 10, 1. 12, 43 und öfter in den Evangelien, Apostg. 5, 16. 8, 7. Offenb. 16, 13. 18, 2 bezeichnet werden, woraus aber nicht folgt, daß ihre Geistigkeit selber als eine von der Natur, der σάρξ, noch nicht frei gewordene, mit ihr noch versetzte, zu denken sei.*)

---

*) So G. L. Hahn a. a. O. S. 327 mit Berufung auf Eph. 2, 2., wo er ἐξουσία τοῦ ἀέρος die luftige, d. h. die luftartige Macht erklären will. Doch wird diese Erklärung selbst nicht durch den Ausdruck σῶμα τῆς σαρκός Col. 1, 22 gedeckt. Vielmehr wäre ἐξουσία τοῦ ἀέρος nicht luftartige Macht, was so viel heißen soll, als eine Macht, die aus luftartigen d. i. nicht rein geistigen, sondern geistähnlichen Wesen bestehe, sondern es wäre eine rein aus Luft bestehende Macht, was freilich eine rein aus der Luft gegriffene Ansicht enthielte. Auch ist gar nicht einzusehen, was den Apostel bestimmt haben sollte, grade an dieser Stelle diese in der Schrift sonst unerhörte Notiz über die physische Beschaffenheit der bösen Geister beizubringen.

Nicht nur wird dieß nirgends in der Schrift gesagt, sondern es widerspricht auch dem, was wir früher (Abth. II, S. 288 ff.) von der reinen Geistigkeit der Engel erkannt haben. Denn der Fall eines Theiles derselben kann nur eine Verkehrung ihrer ethischen Beschaffenheit, nicht eine Veränderung ihrer immateriellen Natur bewirkt haben. Diese ethische Verkehrung ist nun aber bei dem engen Zusammenhange von δικαιοσύνη und ἀλήθεια zugleich intellektuelle Verkehrung, Fall aus der Wahrheit, Verfinsterung des Verstandes hinsichtlich der Erkenntniß des göttlichen Wesens und Willens, namentlich des göttlichen Heilswillens und Rathschlusses der Erlösung Joh. 8, 44. Matth. 4, 1—11., womit viel Klugheit im Dienste der Bosheit 2 Cor. 2, 11. Ephes. 6, 11. 1 Tim. 3, 7. 2 Tim. 2, 26., sowie hohe Kraft zur Ausführung der Bosheitspläne 1 Cor. 15, 24. Ephes. 6, 12. Col. 2, 15., groß Macht und viel List, wohl bestehen kann.

In Folge nun ihres Abfalles von Gott und ihres Anheimfalles an die Bosheit sind der Teufel und seine Engel auch aus der Gemeinschaft des seligen Lebens Gottes verstoßen und der Unseligkeit anheimgefallen, welche Unseligkeit vornehmlich auch in dem φρίσσειν Jac. 2, 9 vor dem zukünftigen Endgerichte besteht.*) Wie reimt sich nun damit,

*) Wenn Beck a. a. O. S. 249 f. behauptet, auch die Entfernung eines Theiles der Engel von Gott und ihr Reich der Finsterniß bilde sich in allmählig fortschreitender Entfaltung aus, womit sich auch ihr böser Einfluß auf die unter ihnen liegende Welt und ihr Strafzustand verschlimmere, so vermögen wir für das erste Moment dieser Ansicht keinen Haltpunkt in der Schrift zu finden.

wenn in manchen Stellen der Schrift namentlich Offenb. 12, 7 ff. als ihr gegenwärtiger Aufenthaltsort der **Himmel** bezeichnet wird? Dies führt uns überhaupt auf die Frage nach **dem Wohnorte** der bösen Geister über. Es scheinen darüber im N. T. sich widersprechende Aeußerungen vorzuliegen. Denn während sie nach Offenb. 12, 7 ff. noch im Himmel wohnen, ist der Satan nach Luc. 10, 18 schon aus dem Himmel gefallen, wie ein Blitz; und während nach Ephes. 2, 2 (vgl. Meyer, de Wette, Harleß z. St.) die Macht des Fürsten der Finsterniß in der Luft herrschet, hat Gott nach 2 Petr. 2, 4 die gefallenen Engel in den Abgrund geworfen (*ταρταρώσας*) und Ketten der Finsterniß übergeben als solche, die zum Gerichte aufbewahrt werden, und nach Jud. v. 6 sie mit ewigen Banden gefesselt für das Gericht des großen Tages in Finsterniß aufbewahrt. Andrerseits bitten sie Luc. 8, 31 vgl. Matth. 8, 29. 31., sie nicht vor der Zeit in den Abyssus zu verschließen, wie sie auch nach Matth. 25, 41. Offenb. 20, 10 erst nach dem Endgerichte dem ewigen Feuer mit seiner Pein übergeben werden. Der scheinbare Widerspruch dieser verschiedenen Darstellungsformen löset sich nur durch die Unterscheidung der eigentlichen und uneigentlichen Redeweise. Das Wohnen im Himmel als der überirdischen Region ist Bild theils der Befähigung zu überirdischer Machtwirksamkeit, theils der Theilnahme am überirdischen, seligen Leben. Weil der Satan die erstere noch übt bis zum Tage des Gerichtes, so ist er bis dahin noch im Himmel; weil aber Christus als der Stärkere über ihn gekommen ist und ihn seiner Macht entkleidet hat Matth. 12, 29., so sah er ihn wie

einen Blitz aus dem Himmel fallen. Das ἐθεώρουν wird nicht in die vorweltliche Präexistenz Jesu zu versetzen sein, sondern in die Zeit seines Wandels auf Erden, und bezieht sich unserer Meinung zufolge speciell auf die Versuchungsgeschichte Jesu, wo er dem Satan den ersten entscheidenden Schlag beigebracht hat, wie er den letzten vollendenden Sieg über ihn am Stamme des Kreuzes errungen hat Joh. 12, 31. 16, 11. Col. 2, 15. Durch die großen Erlösungsthaten des Sohnes Gottes ist der Satan seiner Macht und Herrschaft beraubt und insofern schon aus dem Himmel gestürzt, aber weil diese Erlösungsthaten sich erst am Ende der Tage vollständig ausgewirkt haben werden, und bis dahin das Reich Satans unter den Ungläubigen auf Erden, sowie seine Macht, auch die Gläubigen zu versuchen, fortbesteht, so ist er auch noch fortwährend im Himmel und wird erst mit der Parusie des Herrn aus dem Himmel gestürzt und jeglicher Macht entkleidet werden. Insofern nun andrerseits der Satan mit seinen Engeln aus der Gemeinschaft des überirdischen, seligen Lebens Gottes ausgeschlossen ist, befindet er sich von Anfang an seit dem Momente seines Falles nicht mehr im Himmel, sondern im Abgrunde, was übrigens auch auf seine überirdische Wirksamkeit bezogen insofern der Fall ist, als dieselbe doch immer der Obmacht Gottes unterworfen bleibt, und er in allem seinem gottwidrigen Thun und Streben und selbst in seinen größesten Erfolgen durch den Willen Gottes gebunden, ja diesen Willen Gottes statt seines Eigenwillens zu vollziehen verurtheilt ist, was fortwährend inne zu werden, gewiß mit zu seiner inneren Höllenqual gehört. So also ist der Satan bis zum End-

gerichte bei der Parusie des Herrn sowohl im Himmel als im Tartarus, und wird zugleich fortwährend namentlich seit der Erscheinung des Sohnes Gottes auf Erden in den Abyssus verschlossen, was bei jeder thatsächlichen, wenn auch nur vorläufigen und relativen Bindung seiner unbeschränkten Herrscherwillkühr geschieht vgl. Offenb. 20, 3., bis er endlich unbedingt und bleibend dem Feuerpfuhle im Abgrunde (denn wie Offenb. 20, 3 und 10 der ἄβυσσος und die λίμνη τοῦ πυρὸς καὶ θείου unterschieden werden, so dürfte Luc. 8, 31 beides gleichgeltend sein) übergeben werden wird. Mit dem allen haben wir noch gar keine Aussage über den wirklichen lokalen Aufenthalt des Satans gewonnen, sondern nur über seinen habitus und seine ἐξουσία. Es wird sich aber schließen lassen, daß eben weil er sowohl im Himmel als in der Hölle im geistlichen Sinne des Wortes sich befindet, er nicht mehr im Himmel, noch auch schon in der Hölle im eigentlichen Sinne des Wortes, wenn beides als wirklicher Aufenthaltsort gedacht wird, sich befinde. Und dem entspricht die positive Voraussetzung, daß sein eigentliches Herrschaftsgebiet bis zum Tage des Gerichtes auch sein gegenwärtiger Wohnsitz sein wird. So bezeichnet denn auch Ephes. 2, 2 den ἀήρ die Luft oder den die Erde umgebenden Dunstkreis als seinen Aufenthaltsort, zur Bestätigung dessen, was wir schon in den betreffenden Stellen des A. T. gefunden haben. Dasselbe wird Ephes. 6, 12 mit ἐν τοῖς ἐπουρανίοις gesagt sein (vgl. de Wette, Meyer, Harleß z. St. und für die Möglichkeit dieser Bedeutung auch G. L. Hahn a. a. O. S. 336). Wollte man hingegen an dieser Stelle das geistige Himmelsgebiet verstehen, so würde sie dann nur

in die Kategorie der so eben behandelten bildlichen Aussprüche fallen. Daß nun aber ἀήρ nicht, wie οὐρανός, τάρταρος und ἄβυσσος, bildlich im Sinne von σκότος gefaßt werden könne, ist gewiß und anerkannt: wir haben also hier bei der durch die Sache und ausreichende biblische Analogieen bestätigten eigentlichen Auffassung zu beharren, und mit den meisten und bedeutendsten Auslegern Ephes. 2, 2 eine apostolische Aussage über den wirklichen Aufenthaltsort der satanischen Macht anzuerkennen. Dazu stimmt auch 1 Petr. 5, 8., wie sich überhaupt die bösen Geister nach übereinstimmender Schriftlehre unter den Menschen hin und her bewegen. Ist der Himmel nicht nur als Zustand, sondern auch als Ort, als der entsprechendste Aufenthalt für die heiligen Engel zu denken, so ist für den gegenwärtigen Standpunkt der Entwickelung des Reiches Gottes die die Erde umgebende atmosphärische Luft der entsprechendste Aufenthaltsort für den Satan und seine Engel; am Ende der Tage aber, wo sie von der neuen Erde verbannt sein werden, wird es die Hölle nicht nur als Zustand, sondern auch als Ort sein. *)

---

*) Ueber den Aufenthaltsort der bösen Geister herrschen unter den neueren biblischen Theologen verschiedene Vorstellungen. Aehnlich wie wir faßt Hofmann a. a. O. S. 458 den Ausdruck Himmel im N. T. bald als Bezeichnung des Zustandes überweltlichen Lebens, bald als Bezeichnung des Zustandes überweltlicher Bethätigung, und meint, nur in dem letzteren Sinne werde vom Teufel und seinen Engeln gesagt, sie seien im Himmel, in dem ersteren Sinne dagegen werde ihm das im Himmel Sein abgesprochen. Dahingegen

Was wir bisher über Fall, Natur und Wohnort der bösen Engel beigebracht haben, setzte immer schon voraus, daß dieselben eine Pluralität bilden. Die Andeutungen,

---

längnet er, daß der Satan und seine Engel schon jetzt in der Hölle seien, weil er die betreffenden Stellen der Briefe Petri und Judä nicht auf Satan und seine Engel, sondern auf Geister, welche in wesentlich anderer Weise gesündigt haben, als Satan und daher auch wesentlich andere Strafe leiden, bezieht. Vgl. a. a. O. S. 453. 426. 419 f. Ein eigentliches πού des Aufenthaltes Satans und seiner Engel findet Hofmann im N. T. gar nicht angegeben, denn er bestreitet, daß Eph. 2, 2 auf ein Wohnen derselben in der Luft zu deuten sei. Hatte er früher in dieser Stelle ἀήρ und πνεῦμα für nur verschiedene Bezeichnungen derselben Sache genommen, so daß ἀήρ eine abschätzige Bezeichnung des πνεῦμα sei, so hat er jetzt zwar diese Erklärung aufgegeben, dafür aber eine andere in Vorschlag gebracht, welche schwerlich Nachfolge finden wird, weil sie in der That so künstlich ist, daß kaum angestrengtes Denken sie nachzudenken, geschweige denn festzuhalten vermag. *Τοῦ πνεύματος* soll nämlich von ἀήρ abhängen. Die Luft des in den Ungehorsamen wirkenden Geistes sei die durch das Wehen desselben gebildete Atmosphäre. So lange sie diesen Geist ihren Geist sein lassen, leben sie in der Luft desselben und athmen sie gleichsam ein, in einer Luft, welche das Herrschaftsgebiet Satans ist. Vgl. a. a. O. S. 457. — Auch Hengstenberg Comment. zur Offenb. Joh. I, 463. 619. II, 1. 352 faßt den Ausdruck „Himmel" im bildlichen Sinne und sagt mit Recht, alles Mächtige werde in den Himmel versetzt, indem er zu Luc. 10, 18 passend Jes. 14, 12 vergleicht. Eben so stimmt er in seiner Auslegung von Ephes. 2, 2 mit der unsrigen überein. Auch 2 Petr. 2, 4 und Jud. v. 6 bezieht er, wie wir, auf den ursprünglichen Fall Satans und seiner Engel. Er weicht nur darin ab, daß er daselbst den Tartarus

welche wir darüber schon im A. T. gefunden haben, werden in der That vom N. T. auf's Entschiedenste bestätiget und zu einer zusammenhängenden Anschauung entwickelt. Wir

---

als eigentlichen locus nimmt, und daraus, allerdings in Uebereinstimmung mit den älteren Lehrern unserer Kirche, den Satz ableitet, daß die Hölle der „eigene Ort" des Satans sei, von wo aus er auf die Erde nur Excursionen mache. Indeß wird das Wohnen Satans im Himmel bildlich genommen, so wird wohl auch sein Wohnen in der Hölle bildlich zu nehmen sein. Wenigstens scheint keine exegetische Nöthigung für das Gegentheil nachweisbar, wiewohl an sich allerdings ja denkbar wäre, daß auch gegenwärtig schon der locus dem status des Satans entspreche. Ueberdies aber ist Ephes. 2, 2 nicht sowohl von Excursionen, als vielmehr vom bleibenden Wohnorte die Rede, auch lassen die „ewigen Banden" in der Petrus- und Judasstelle, wenn der Tartarus im eigentlichen Sinne genommen wird, schwerlich für die Freiheit zu Excursionen Raum, und endlich weiset Luc. 8, 31 darauf hin, daß die Dämonen erst in Zukunft in den Abgrund, wohl nicht nur bleibend, sondern überhaupt, verwiesen werden sollen. So gut also der Himmel bildlich zu nehmen ist, weil sie ebensowohl im Himmel, als nicht im Himmel sind, eben so gut wird auch die Hölle bildlich zu nehmen sein, weil sie ebensowohl in als außer derselben sind. Richtig bemerkt demnach schon Calvin zu Jud. v. 6: Porro nobis fingendus non est locus, quo inclusi sint diaboli. Simpliciter enim docere voluit apostolus, quam misera sit eorum conditio, ex quo propter apostasiam sua dignitate privati sunt. Nam quocunque pergant, secum trahunt sua vincula, et suis tenebris obvoluti manent. Interea in magnum diem extremum eorum supplicium differtur. In demselben Sinne sagt selbst Quenstedt a. a. O. Sect. I, Θέσ. 36: Quocunque enim abeunt et ubicunque degunt daemones, suum infernum circumferunt, ut

erkennen aus demselben, daß es nicht nur eine Mehrheit vereinzelter und gleichgültig neben einander stehender Individuen, sondern eine gegliederte Gemeinschaft von gefallenen Engeln giebt. Dieses zusammengehörige Ganze wird sogar als Reich (βασιλεία Matth. 12, 26) freilich nur vergleichungsweise, vgl. Marc. 3, 24. Luc. 11, 17. 18 und eigentlich nur abusive bezeichnet: denn es ist kein von höheren Ideen getragener Organismus, sondern nur eine Zusammenrottung zu selbstischen Zwecken, welche ihren Zusammenhalt

---

ait Beda in c. 3 Jac. Distinguendum itaque inter statum infernalem et κοῦ inferni. Oberrant quidem nunc per mundum, catenati tamen sunt et vinculis constricti, tenebrisque obvoluti, et carcerem suum secum semper trahunt. — Am wenigsten können wir endlich mit G. L. Hahn übereinstimmen, welcher a. a. O. S. 334 ff. nur die Ansicht im N. T. ausgesprochen findet, daß die bösen Engel bis zur endlichen Entscheidung eben so wie die guten im Himmel wohnen. Es kann diese Behauptung nur durch eine Parhermeneia namentlich der Stellen Ephes. 2, 2 und Luc. 10, 18 gewonnen werden, in welcher letzteren Stelle der Herr sagen soll: „Als ich euch ausgesendet hatte, da sah ich den Satan in Blitzesschnelle aus dem Himmel herniederfahren auf die Erde, um euer Werk zu hindern," was weder dasteht, noch zu dem Ausdruck πίπτειν, noch in den Zusammenhang paßt. Der Himmel, in dem die Dämonen wohnen, soll aber nach Hahn das geistige Himmelsgebiet sein. Grade darin, daß sie, die Nichtgeistigen, in einer rein geistigen Sphäre, in der unmittelbaren Nähe Gottes sich aufhalten müssen, bestehe für sie schon jetzt zum großen Theil der Zustand der Unseligkeit. — Wenn nur zu begreifen wäre, wie nicht immaterielle Wesen einen rein geistigen Aufenthaltsort haben und der Himmel ein Strafort sein könne.

nur durch den Gegensatz gegen das wahrhaftige Reich, das Reich Gottes, hat. Es ist das Machtgebiet der Finsterniß (Col. 1, 13) im Gegensatze zum Reiche des Sohnes der Liebe. Aber auch in diesem Reiche giebt es Abstufungen und Unterschiede, wie im Reiche der heiligen Engel. Auch hier bezeichnen die Benennungen *ἀρχαί, ἐξουσίαι, δυνάμεις* 1 Cor. 15, 24. Ephes. 6, 12. Col. 2, 15. Jud. 6 höhere und niedere Ordnungen, verschiedene Rangverhältnisse, differente Machtstellungen unter den bösen Geistern. — Matth. 12, 45. Luc. 11, 26 scheint sogar eine Verschiedenheit des *sittlichen* Charakters indicirt zu sein, die aber bei dem absoluten Gegensatze gegen das Gute, welcher allen bösen Geistern gemein ist, nur auf verschiedene Formen der Bosheit schließen ließe, die je nach der Individualität der Einzelnen in diesem oder jenem mit besonderer Schärfe ausgeprägt wären. So gäbe es etwa Geister der Hoffart, der Rachsucht, des Neides u. s. f., die eben als persönliche Ausprägungen grade dieser Laster zu denken wären, ohne daß deßhalb dem einen die Laster des anderen ganz fremd wären. An der Spitze dieser ganzen Geisterschaar der Bosheit steht ein Fürst (*ὁ ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος* Ephes. 2, 2), der Herrscher des Dämonenreiches (*ὁ ἄρχων τῶν δαιμονίων* Matth. 9, 34. 12, 24), dem alle übrigen bösen Engel untergeben sind und daher auch als *seine* Engel (*οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ* Matth. 25, 41. Offenb. 12, 7. 9. 2 Cor. 12, 7) bezeichnet werden. In ihm erscheint die Bosheit aller bösen Engel concentrirt und auf die Spitze getrieben; sie sind *πνεύματα πονηρά*, er *ὁ πονηρός* der Böse schlechthin

Matth. 5, 37. 6, 13. 13, 19. 38 u. s. o. *) Wie er an der Spitze seines Reiches steht, so tritt er auch im N. T. in den Vordergrund, weil eben auch da, wo er durch seine dienstbaren Geister wirkt, doch er es ist, auf welchen die

---

*) Ueber die anderen neutestamentlichen Benennungen dieses Hauptes der gefallenen Engel, als da sind *Βελίαλ, Βεελζεβούλ, ὁ Σατανᾶς, ὁ ἐχθρός, ὁ ἀντικείμενος, ὁ διάβολος, ὁ κατήγωρ τῶν ἀδελφῶν, ὁ ἀντίδικος, ὁ πειράζων, τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης, ὁ πλανῶν, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου, ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων, ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου, ὁ δράκων ὁ μέγας* vgl. G. L. Hahn a. a. O. S. 351 f., so wie auch dessen Bemerkungen gegen die noch von Schleiermacher, Baumgarten-Crusius, Frommann, von Cölln, Lutz und Lücke vertretene Ansicht, als rede das N. T., wenn es von dem Fürsten der bösen Geister spricht, etwa bloß bildlich, als sei ihm derselbe etwa ein bloßes Abstractum, etwa „das kosmische Princip", oder eine bloße Personification, ein Symbol des „allgemeinen Begriffs einer feindseligen Macht des Bösen, welche dem Guten jeder Zeit entgegenstrebe," ebendas. S. 348 ff. Mit demselben exegetischen Rechte, mit welchem man dem N. T. die persönliche Satansvorstellung abspricht, kann man demselben in der That nicht nur sabellianische Trinitätslehre, sondern sogar pantheistische Gotteslehre aufbürden. Die Persönlichkeit Gottes tritt in demselben nicht schärfer ausgeprägt auf, als die Persönlichkeit des Satans. Die Fassung des Begriffs des *θεός* und des *ἀντίθεος* steht und fällt mit einander. Eigenthümlich liegt die Sache wieder bei v. Hofmann. Er erkennt zwar die Persönlichkeit Satans ausdrücklich an. Doch ist ihm dieselbe nur durch die Versuchungsgeschichte des Herrn verbürgt. Ohne die Verbürgung durch diese geschichtliche Thatsache könnte die Wirklichkeit Satans, welche in der alttestamentlichen Schrift nur voraussetzungsweise genannt werde, leicht nur der uneigent-

Wirksamkeit im letzten Grunde zurückzuführen ist, denn jene stehen alle unter seiner einheitlichen Direction und folgen seinen Impulsen.

---

lichen Rede anzugehören scheinen, und auch die größere oder geringere Gewißheit, mit welcher diese Lehre dem neuen Testamente eignet, hängt nicht von der größeren oder geringeren Zahl der Stellen ab, welche sich für dieselbe anführen lassen, sondern von dem Werthe der geschichtlichen Thatsache, welche dieser Anschauung zu ihrer neutestamentlichen Sicherheit verholfen hat. Vgl. a. a. O. S. 442. 463 f. Damit ist nun freilich die Lehre von der persönlichen Existenz Satans auf sehr unsicheren exegetischen Grund und Boden gestellt. Es käme dann auf die Frage zurück, ob der in der Versuchungsgeschichte Jesu auftretende persönliche Versucher der eigentlichen oder uneigentlichen Darstellungsform angehöre. Warum nun aber grade hier die bildliche, symbolische oder parabolische Deutung weniger berechtigt sein soll, als in so vielen anderen Berichten und Aussprüchen der Schrift über den Satan, ist gar nicht einzusehen. Wenigstens eine unbefangene Exegese wird hier keinen Unterschied zu machen wissen, wenn auch das Hofmann'sche Geschichtsprincip einen solchen setzt. Vielmehr wird grade umgekehrt zu sagen sein, daß die Klarheit und Sicherheit, mit welcher die ganze Schrift die persönliche Existenz Satans bezeugt, auch zur eigentlichen Auffassung der Versuchungsgeschichte nöthige und die Richtigkeit derselben verbürge. Das bezeugt auch die Geschichte der Exegese. Denn nur diejenigen, welche von der persönlichen Existenz des Satans aus der anderweitigen Schriftlehre überzeugt waren, haben auch seine reale persönliche Erscheinung oder doch wenigstens seine persönliche Wirksamkeit in der Versuchungsgeschichte des Herrn anerkannt, während die symbolische Deutung der gesammten Satanologie der Schrift sich stets auch auf die Versuchungsgeschichte des Herrn erstreckt hat. Hängt die

Aus dieser hervorragenden Stellung, welche dem Satan in der Schrift im Verhältniß zu den übrigen bösen Engeln eingeräumt wird, können wir schließen, daß er es

---

Gewißheit der persönlichen Existenz Satans nur an dem dünnen Faden jener historischen Thatsache, so wird derselbe bald abreißen, denn die Wucht, die er zu tragen hat, ist viel zu schwer, und grade jene eigenthümliche exegetische Begründung, welche die Persönlichkeit Satans erst recht fest und sicher stellen soll, bedroht uns mit einer Auflösung seiner Persönlichkeit und mit einem Zurücksinken derselben in den Abgrund des unpersönlichen Abstractums. Dieselbe Gefahr könnte aber auch leicht von Hofmann's dogmatischen Prämissen aus einbrechen. Seine Satanologie steht ja im engsten und auch nicht verläugneten Zusammenhange mit seiner Angelologie. Wir haben schon gesehen (vgl. Abth. II, S. 311 ff.), in welcher unsicheren Schwebe die letztere gehalten ist. Auch beim Satan nun kömmt es nirgends zur klaren Aussage, daß derselbe ursprünglich von Gott geschaffene und in einem bestimmten Zeitmomente von Gott abgefallene persönliche Creatur sei. Vielmehr soll die Schrift Nichts von einem Sündenfalle in der Geisterwelt lehren vgl. a. a. O. S. 418 ff. Wir sind auch hier auf jene in dem Geiste Gottes beschlossene Geistervielheit zurückgewiesen, durch welche alle Einzelwirkungen in der körperlichen Welt, böse wie gute, vermittelt sind, und selbst der Gottesname אֱלֹהִים umschließt die unter dem Einen Gotte zusammenbefaßte Geisterwelt, in welcher Erfahrung von Gut und Bös ist, indem dieser Gegensatz sie scheidet in gute und böse Geister, vgl. S. 354 f. 411. Oder sollte dies nur alttestamentliche Voraussetzung sein? Sie hat ja aber ihre neutestamentliche Verbürgung erhalten. Freilich weniger hinsichtlich der bösen Geister überhaupt, der *δαιμόνια* und *ἄγγελοι τοῦ Σατανᾶ* (über welche sowohl heidnische als jüdische Vorstellung, die Jesus vorgefunden habe, so wie über die persönliche

war, welcher als ein ursprünglich besonders hochgestellter Geist zuerst den Abfall von Gott eingeführt und dann andere niedere Geister verführt und mit sich ins Verderben

---

Existenz dieser bösen Geistervielheit sich v. Hofmann ziemlich zweideutig äußert vgl. S. 446. 449 f. 465), aber doch hinsichtlich des einen Geistwesens, wie der Satan charakteristisch genug bezeichnet wird, auf welches die Geistervielheit, in die die Mannigfaltigkeit der einzelnen Erscheinungen der Sünde und des Uebels zurückzuführen sei, ihrerseits einheitlich zurückzuführen sein soll. So also bliebe uns wenigstens die verbürgte Gewißheit der persönlichen Existenz dieses einen bösen Geistwesens oder Satans selber. Ob sie sich aber halten läßt, auch wenn sie gesetzt und ausgesagt wird, was allerdings der Fall ist, ist eine andere Frage. Wir rekurriren hier wieder auf unsere schon bei der Hofmann'schen Angelologie aufgeworfenen Bedenken. Denn Satan bleibt doch immer ein zu der im Geiste Gottes beschlossenen Geistervielheit gehöriges Geistwesen. Diese Geistervielheit treibt nun aber mit den Lesern des Schriftbeweises, und das Zeugniß wenigstens können wir uns geben, daß wir zu den aufmerksamen und sorgsamen Lesern desselben gehören, ihr neckisches Spiel. Bald erscheint diese Geistervielheit nur als die durchsichtige Maske personificirter Naturerscheinungen, bald heben sich diese luftigen Gebilde zu der objectiven Höhe realer göttlicher Kräfte, endlich erscheinen sie gar in der festen Gestalt persönlicher Geschöpfe. Will man sie aber als solche greifen, so treiben sie Einen höhnend im Kreise herum und zerrinnen unter den Händen. Und so sehen wir auch nicht, woher jener Eine aus der Geistervielheit die Berechtigung zur persönlichen Existenz hernimmt, so entschieden er dieselbe auch geltend macht. Es fehlt ihm der Geburtsschein. Wir sehen weder, wie er geworden, noch wie er Teufel geworden, wenn er doch von Anbeginn in Gott war und fortwährend trotz seines Gegensatzes

gerissen hat, vielleicht grade solche, zu welchen er schon ursprünglich in einem Verhältnisse der Oberherrlichkeit gestanden hatte. Wie nun der Verführer der Geisterwelt, so ist er auch der Verführer der Menschenwelt. Als solcher wird er auch ausdrücklich vom Neuen Testamente charakterisirt. Er heißt der Versucher (ὁ πειράζων Matth. 4, 3. 1 Thess. 3, 5) schlechthin. Dies Geschäft der Versuchung hat er wirksam ausgeübt seit Anbeginn der Menschheitsgeschichte. Er ist der Menschenmörder von Anfang (Joh. 8, 44), indem er die ersten Menschen zur Sünde des Abfalls von Gott verleitet und dadurch in den Tod gestürzt hat. Die Schlange hat Eva getäuscht 2 Cor. 11, 3 und zur Uebertretung verleitet 1 Tim. 2, 14., und wegen dieses uranfänglichen Werkes der Verführung, welches er seitdem ununterbrochen fortgesetzt hat in der Menschheit, wird der

---

gegen Gott in Gott bleibt, womit doch offenbar etwas ganz Anderes ausgesagt sein soll, als bloß die alle Creatur, selbst den Satan, im Dasein erhaltende Thätigkeit Gottes. Die Hofmann'schen Geistwesen sind Kinder, die bis zur Geburt gekommen sind und ist keine Kraft zum Gebären da, die geboren werden und immer wieder in ihrer Mutter Leib zurückgehen, sobald sie geboren sind. Die Hofmann'sche Angelologie und Dämonologie steht sichtlich in Gefahr sich aufzulösen in eine Mannigfaltigkeit heilsamer und verderblicher Naturerscheinungen, welche eben als Wirkungen des dem Universum einwohnenden Gottesgeistes gedacht als eine Vielheit guter und böser Geister vorgestellt werden; der Teufel selbst aber droht in die Wirksamkeit des göttlichen Zornes, in einen dunkeln Grund innerhalb der Gottheit, ein Princip der Negativität oder etwas dergleichen sich umzusetzen.

Teufel noch in der Apokalypse die alte Schlange (ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος Offenb. 12, 9. 14. 15. 20, 2) genannt. Indem aber der Mensch sein Ohr der Versuchung des Satans geöffnet und sich ihm hingegeben hat, ist er nun auch in seine Gewalt gerathen, so daß seitdem die ganze Welt in ihm, dem Argen liegt 1 Joh. 5, 19 (vgl. Lücke, de Wette, Huther z. St.), ganz und gar seiner Macht und Gewalt hingegeben ist. Daher wird er als der Fürst dieser Welt (ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου Joh. 12, 31. 16, 11. vgl. 14, 30), ja als der Gott des gegenwärtigen Zeitlaufes (ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου 2 Cor. 4, 4) bezeichnet, wie auch die unter ihm stehenden Engel Weltherrscher (κοσμοκράτορες Ephes. 6, 12) genannt werden. Das ganze Gebiet der Sünde ist sein Herrschaftsgebiet und darum, weil die Sünde Finsterniß ist, ist er im Gegensatze zu Gott, welcher Licht ist, und zu den Engeln des Lichtes, der Fürst der Finsterniß, der in dem Machtgebiete der Finsterniß waltet Luc. 22, 53. Apostg. 26, 18. Eph. 6, 12. Col. 1, 13. Wie nun aller Irrthum und alle Sünde innerhalb der Menschheit sein Werk ist, so versteht sich von selbst, daß seine Herrschermacht sich namentlich da offenbart, wo der Abfall von Gott vollendet in die Erscheinung tritt, weßhalb auch im N. T. der Götzendienst gradezu als Teufelsdienst bezeichnet wird 1 Cor. 10, 20 f. (vgl. Osiander z. St.) 8, 5. Offenb. 9, 20 (vgl. Hengstenberg z. St.) Die Götter der Heiden sind Nichtse, denn es giebt keine wirklichen Götter, sondern nur den einen wahrhaftigen Gott, und dennoch sind es keine bloßen Phantasiegebilde, sondern Realitäten, die im Götzencultus sich wirksam erweisen, indem

der Götzendiener in die Gemeinschaft der Dämonen tritt, und ihnen, wenn auch unbewußt, seinen Dienst verrichtet. Wenn nun die Schrift die Sünde einerseits auf den sarkischen Sinn der Menschen und die kosmischen Reizungen zurückführt und andrerseits den Grundsatz aufstellt, daß wer Sünde thut, vom Teufel ist 1 Joh. 3, 8., so werden wir zusammengreifend zu sagen haben, daß jede Sünde durch διάβολος, κόσμος und σάρξ vermittelt und als das gemeinsame Produkt dieser drei wirksamen Faktoren zu betrachten ist. Dabei könnte die Initiative bald vom διάβολος, bald vom κόσμος, bald von der σάρξ ausgehend gedacht werden, wiewohl richtiger wie alle gute Gabe von oben her vom Vater des Lichtes kömmt, so auch jede böse Gabe von unten her, vom Vater der Sünde und Fürsten der Finsterniß ursprünglich ausgehend zu denken sein wird, mag er nun die verführenden Weltobjecte zuführen, an denen die böse Lust des Menschen nicht ohne seine innere Mitwirkung sich entzündet, oder die böse Lust erregen, welche das sättigende Weltobjekt aufsucht und nicht ohne seine äußere Mitwirkung findet. Wie im Gebiete des Guten die Wirksamkeit Gottes weder die Naturursachen, noch die menschliche Freiheit ausschließt, so schließt im Gebiete des Bösen das versuchliche Weltobjekt und die sündige Lust des Menschen nicht die Wirksamkeit Satans aus. Es sind das in beiden Gebieten sich nicht aus- sondern einschließende und gesetzmäßig wirkende Coefficienten. Demnach ist die Teufelsknechtschaft des natürlichen Menschen, weil niemals wider, sondern stets mit seiner eigenen Lust und Neigung sich vollziehend, auch keine zwangsweise und widerwillig ihm von außen angethane, sondern

eine Knechtschaft, die zugleich sein innerstes Wollen selber ist, so daß auch hier Gotteswirkung und Teufelswirkung sich e contrario entsprechen, indem weder die eine noch die andere die Freiheit aufhebt, vielmehr umgekehrt den Willen zum Guten oder den Willen zum Bösen setzt und erhält. Es wird daher auch nicht gesagt werden können (vgl. G. L. Hahn a. a. O. S. 359), daß der Mensch selbst immer die Veranlassung dazu gebe, wenn der Satan ihn versucht, durch seine eigenen Begierden (1 Cor. 7, 5), der Mensch werde nur dann versucht, wenn er von seiner eigenen Lust gereizet und gelocket werde (Jac. 1, 14). Denn 1 Cor. 7, 5 ist die ἀκρασία, welche der Satan aufstachelt, doch auch schon ursprünglich durch ihn gesetzt zu denken und Jac. 1, 14 ist gar Nichts über das Verhältniß der ἐπιθυμία zum Satan ausgesagt, sondern nur in Abrede genommen, daß Gott der Erreger der bösen Lust sei.

Wie nun alles Böse in der sittlichen Sphäre, so leitet das N. T. auch alles Böse im physischen Gebiete vom Satan ab. Denn wie in Gott kein Irrthum und keine Sünde, so ist in ihm auch kein Princip des Verderbens und der Zerstörung. Die Herrschaft des Teufels als des Fürsten dieser Welt (ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου) hat nicht nur eine geistige, sondern auch eine leibliche Seite. Darum führt das N. T. den leiblichen Tod, wie alle äußeren Uebel, ja was nur immer dem Menschen Nachtheiliges und Widerwärtiges zustoßen mag, auf seine Ursächlichkeit zurück. Wie er den Tod, die Spitze aller Uebel, ursprünglich in die Welt gebracht hat Joh. 8, 44 vgl. Weish. Sal. 2, 24., so ist er nicht nur der Anstifter unnatürlicher Mordthaten, wie

des Kainitischen Brudermordes 1 Joh. 3, 12 und der Tödtung Jesu durch die Juden Joh. 8, 38 ff., sondern er verhängt überhaupt fortwährend den Tod über das ganze Menschengeschlecht; er ist der Vollstrecker des Todesgerichtes, welches der Zorn Gottes gleich nach Adams Fall Genes. 3 über die Menschheit verhängt hat und besitzt als solcher die Gewalt über den Tod (*τὸ κράτος τοῦ θανάτου* Hebr. 2, 14 vgl. Bleek, de Wette, Tholuck z. St.), indem ihm der Tod als sein Herrschaftsgebiet oder das Amt zugewiesen ist, durch Verhängung des Todes die Strafe Gottes an den gefallenen Sündern, den Nachkommen Adams, zu vollziehen. Wie den leiblichen Tod, so wirkt er auch Auflösung und Verwesung des erstorbenen Leibes Jud. v. 9 und wird in der Offenb. Joh. 9, 11 als der Verderber schlechthin (*Ἀβαδδών, Ἀπολλύων*) und der Engel des Abgrundes bezeichnet. Wie der Tod, so werden dann selbstverständlich auch alle demselben voraufgehenden und ihn bewirkenden Krankheiten dem Teufel zugeschrieben, indem Apostg. 10, 38 die Kranken, welche Jesus geheilt, unterschiedslos als vom Teufel Ueberwältigte bezeichnet werden, vgl. Luc. 13, 11. 16. Dem entsprechend übergiebt denn auch der Apostel Paulus die Frevler dem Satan zum Verderben des Fleisches 1 Cor. 5, 5 vgl. 1 Tim. 1, 20. Wenn nun im N. T. s. g. Dämonische oder von unreinen Geistern Besessene besonders aufgeführt werden vgl. Matth. 9, 32. 12, 22. Marc. 1, 23. 5, 2. Luc. 6, 18. 8, 27 u. s., so ist mit dieser völligen leiblichen Besitznahme (obsessio corporalis) durch den Satan, in welcher die Organe des menschlichen Leibes unwillkührlich

und zwangsweise in seinen Dienst gestellt erscheinen, nur eine außerordentliche Wirksamkeit desselben auf diesem Gebiete anzuerkennen, welche die ordentliche Wirksamkeit gar nicht ausschließt, vielmehr voraussetzt, eben so wie die s. g. obsessio spiritualis (vgl. das Exempel des Judas Joh. 13, 27) auf der ordentlichen Herrschaft des Satans über die Sünder ruht. In allen Epochen, in welchen der Herr ein entscheidenes Gericht über den Satan vorbereitet, und so auch namentlich zur Zeit der Erscheinung des Sohnes Gottes auf Erden, tritt die geistige, wie leibliche Verderbenswirkung des Satans in weitester Verbreitung und in den grellsten Formen auf, denn er weiß zu solchen Zeiten, daß ihm nur eine kurze Frist gelassen ist, und es soll der Sieg des Stärkeren, der über ihn kommt, sich desto herrlicher manifestiren. Auch alle sonstigen Plagen, feindseligen Kräfte und Hindernisse innerhalb der Natur und Menschenwelt werden auf den Satan zurückgeführt, vgl. Offenb. 9, 1—11 Luc. 10, 19. 1 Theff. 2, 18. Zweifelhaft ist, was 2 Cor. 12, 7 unter dem Pfahl für das Fleisch, dem Satansengel, welcher Paulum mit Fäusten schlägt, zu verstehen sei. Wir unsrerseits glauben, daß keine andere Auslegung ausreicht, als die, welche (vgl. Bengel z. St.) hier einen wirklichen Angriff des persönlichen Satans und eine von ihm ausgehende, außerordentliche leibliche Züchtigung anerkennt. Nur so gewinnen wir ein entsprechendes Gegengewicht gegen die ganz außerordentliche Offenbarung und Entzückung, welche dem Apostel zu Theil ward. Wir hätten hier dann ein Gegenstück zu dem Kampfe Jacobs mit dem

Engel Gottes, welcher gleichfalls seine leiblichen Wirkungen hinterließ. *)

Als nun die Macht Satans, wie sie seit Adams Fall

*) In der Annahme, daß die Schrift auch alle leibliche Verderbenswirkungen auf den Satan zurückführe, stimmen wir mit Hofmann Weissag. und Erfüll. II, S. 103. Schriftb. 2. Aufl. I, S. 445. 447. 450. 452 f. 463 und G. L. Hahn, Die Theologie des N. T. I, S. 372 ff. Es war dies auch die Anschauung Luther's, der nicht nur, wie bekannt, alle außerordentlichen Leiden und Plagen, sondern auch die gewöhnlichen Uebel auf den Teufel zurückführte, vgl. beispielsweise Erl. Ausg. Bd. 17 S. 196 ff.: „Sondern wir Christen sollen dagegen wissen, daß wir in der Welt und in des Teufels Reich sind, da viel Tausend Teufel sind: und was Böses und Unglückhaftiges geschieht, sollen wir wissen, daß es vom Teufel geschieht. Gott ist ein Gott, der da hilft, wie der 68. Psalm v. 21 sagt. Denn er ist der Schöpfer, welcher Alles aus Nichts geschaffen hat, und was er geschaffen, ist alles sehr gut. Wiederum, der Teufel ist ein Verderber und Zerstörer der Geschöpfe Gottes: so er kann, machet er den Menschen blind, taub, oder hilft dazu, daß der Mensch ein Bein breche: wie man oft im Evangelio lieset daß Christus saget, daß die Blinden und Tauben vom Teufel besessen sind, Luc. 13, v. 16." — „So du nun einen siehest blind werden, so sprich: Es sei des Teufels Werk, welcher nicht anders kann, denn Schaden thun: wie dagegen Gott nichts anders kann, denn eitel Gutes thun, schützen und erhalten, was in der Welt ist. Der Teufel aber thut das Widerspiel; was er nicht zerstören oder zerbrechen kann, das hindert er doch und feindet es an." — Vgl. Ebendas. Bd. 60 S. 2: „Unser Herr Gott schickt kein Unglück noch Uebel in die Welt, denn durch die Teufel, von welchen alle Traurigkeit, Jammer und Krankheit kömmt", wofür er sich auf Apostg. 10, 38 be-

in zunehmender Progression unter dem Menschengeschlechte sich entwickelt hatte, ihre Höhe erreicht hatte auf Erden, da war die Zeit erfüllet, welche im göttlichen Rathschlusse

ruft. Bd. 60 S. 32: „Summa, weil's gewiß ist, daß sie böse Geister und Engel sind, so ist's kein Wunder, daß sie alles Böse anrichten, dem menschlichen Geschlechte Alles, was schädlich ist, zufügen und sie in mancherlei Gefahr bringen, so fern es ihnen Gott zuläßt und verhängt. — — Summa, der Teufel ist uns näher, denn ein Mensch gedenken und glauben kann, sintemal er auch den Heiligsten am näheſten ist; also daß er auch S. Paul mit Fäusten geschlagen und Christum geführet hat, wo er hin gewollt. Matth. 4.“ Bd. 59 S. 332: „Keine Krankheit kömpt von Gott, als der gut ist und Jedermann alles Gutes thut, sondern ist vom Teufel, der alles Unglück stiftet und anrichtet und sich in alle Spiel und Künste menget, scheußt aus Pestilenz, Franzosen, Fieber u. s. w.“ Vgl. auch Hauspostille, Predigt am 12. Sonntag nach Trinitatis. Anders urtheilt Delitzsch, welcher Bibl. Psychol. S. 249 zwischen natürlichen und dämonischen Krankheiten unterschieden wissen will, wie ja auch die Schrift Matth. 4, 24. 8, 16. Marc. 3, 15 und an vielen anderen Stellen diese zwei Arten von Krankheiten ausdrücklich unterscheide. Indeß wenn außerordentliche Krankheitsformen, deren dämonischer Ursprung ganz sinnenfällig war, auch ausdrücklich als solche bezeichnet und schon durch die Benennung von anderen gewöhnlichen Krankheiten unterschieden werden, so schließt das die Zurückführung auch der letzteren auf verborgene diabolische Wirkung gar nicht aus, welche, wie wir gesehen, an anderen Stellen der Schrift auch ausdrücklich ausgesprochen wird. Erscheint nun der Satan durchgängig in der Schrift als der Urheber alles, auch des physischen Verderbens innerhalb der Menschenwelt, so kommen doch einige Ausnahmen vor, in denen das Strafgericht von Gott den guten Engeln übertragen wird.

zuvor versehen war, da sandte Gott seinen Sohn zur Ueberwindung Satans und zur Zerstörung seines Reiches. Sogleich nach der Taufe des Herrn an der Grenzscheide seines öffentlichen Hervortretens zur Ausrichtung seines messianischen Amtes begann der Kampf zwischen der Schlange und dem Weibessamen, der schon im Protevangelium geweissagt war. Der Satan versuchte den zweiten Adam, wie er den ersten

---

Es geschieht dies nämlich in solchen außerordentlichen Fällen, wo durch Bestrafung und Vernichtung der Feinde des Reiches Gottes die Genossen des letzteren errettet und der Herr sichtbar verherrlicht werden, oder wo das Gottesvolk selber durch wunderbare Sichtung geläutert und die Spreu vom Weizen geschieden werden soll. Denn das ist kein Geschäft, wozu der Satan sich dienstwillig und bereit finden läßt und für das er von Seiten des Herrn geeignet erfunden wird. Darum schlägt der Engel des Herrn das Heer des Sanherib 2 Kön. 19, 35. 2 Chron. 32, 21. Jes. 37, 36., so wie Israel unter David, den der Satan zur Sünde gereizt hatte, mit der Pestilenz 2 Sam. 24, 16 f. 1 Chron. 21, 16 f. und den Herodes Apostg. 12, 23. Und so wird auch am Ende der Tage der Sohn Gottes seine Engel senden und sie werden die Gottlosen sammeln und in den Feuerofen werfen Matth. 13, 41 f. Nur in dieser Beschränkung ist es richtig, was Hengstenberg Comment. zur Offenb. Joh. I, S. 480 bemerkt, daß zur Bestrafung der Bösen in der Schrift immer (?) nur die *guten* Engel verwandt werden. So schon Jac. Ode de angelis p. 741 ff.: Deum ad puniendos malos homines mittere bonos angelos et ad castigandos pios usurpare malos. Aus 2 Sam. 24, 16 geht auch klar hervor, daß הַמַּשְׁחִית Exod. 12, 23 und demnach auch die מַלְאֲכֵי רָעִים Ps. 78, 49 (vgl. Hengstenberg z. St.) nicht böse, sondern gute Engel sind.

versucht hatte, Matth. 4, 1—11. Marc. 1, 12 f. Luc. 4, 1—13. Ward er vom zweiten Adam überwunden, so war sein Sieg über den ersten vernichtet. Darum suchte er auch Jesum in seine Gewalt zu bringen, indem er ihn lockte mit allen seinen Verführungsmitteln, des Fleisches Lust, der Augen Lust und dem hoffärtigen Leben, wodurch er sich erwies als den Fürsten dieser Welt 1 Joh. 2, 16. Aber des Menschen Sohn erwies sich durch seinen Widerstand als den Sohn Gottes, der als der Stärkere über den Starken gekommen war, um ihn zu entwaffnen, zu binden und zu berauben Luc. 11, 22. Das war der erste entscheidende Schlag, den er dem Satan beibrachte, das Vorspiel und die Weissagung seines Endsieges. Schon damals sah er den Satan vom Himmel fallen, wie einen Blitz Luc. 10, 18. Seitdem kennen ihn die Dämonen als Christum den Sohn Gottes Matth. 8, 29. Marc. 3, 11. 5, 7. Luc. 4, 41. 8, 28. Durch diesen Akt des Gehorsams gegen den Willen seines himmlischen Vaters gegenüber den listigen Einflüsterungen der alten Schlange hat er den Akt des Ungehorsams Adams wieder gut gemacht. Es war ein vollkommener Akt seines thätigen Gehorsams, den er auch in seinem ganzen nachfolgenden Wandel bewährte. Der Satan wich von ihm eine Zeit lang Luc. 4, 13. Am Ende seiner öffentlichen Wirksamkeit trat er wieder hervor. Wie früher durch Lust, so versuchte er ihn nun durch Leid. Doch Jesus bewährte sich im leidenden, wie im thätigen Gehorsam. Es kam der Fürst dieser Welt und hatte nichts an ihm Joh. 14, 30. Je mehr sich aber der Heilige und Geliebte Gottes in Lust und Leid bewährte, desto heftiger entzündete

sich gegen ihn der Haß des Feindes Gottes und der Menschen, und konnte er selbst durch Todesleiden ihn nicht zum Abfall bringen, so hoffte er doch jedenfalls durch den Tod ihn auszurotten und so als Sieger auf dem Plane zu bleiben. Darum gab er dem Judas, den Juden, den Pharisäern und Hohenpriestern den Gedanken und Vorsatz ein, Jesum zu verrathen, zu überliefern und zu tödten Luc. 22, 3. Joh. 8, 41. 44. 13, 2. 27. 14, 30. Aber auch hier mußte er wieder den Irrthum und die Ohnmacht seiner blinden Wuth inne werden. Der Todeszwang, dem er Jesum zu unterwerfen meinte, war freiwillige Hingabe desselben in den Tod; der Menschensohn, den er tödtete, war der ewige Sohn Gottes. Und grade durch diese freiwillige Hingabe des Sohnes Gottes in den Tod ward die vollgültige Sühne der Sünde der Menschheit vollbracht, der göttliche Zorn wider die Sünde gestillt, die Schuld und Strafe des gefallenen Menschengeschlechtes getragen, die göttliche Gerechtigkeit befriedigt, das göttliche Wohlgefallen wieder erworben und so also der Teufel seiner Macht entkleidet, die durch ihn verführte, sündige Menschheit in seinen Banden zu halten, und durch den Tod der Menschheit Sünde heimzusuchen. Indem Adams Sünde am Kreuze Jesu gerichtet ward, ward der Satan selbst gerichtet, und im Unterliegen feierte der Sohn Gottes seinen herrlichsten Triumph über ihn und seine ganze Geisterschaar der Bosheit Joh. 12, 31. 16, 11. Col. 2, 14 f. Hebr. 2, 14. Und diesen Sieg bewährte der Sohn Gottes thatsächlich durch seine Auferstehung von den Todten. Denn der Fürst des Lebens, welcher Macht hatte, sein Leben zu lassen und Macht hatte, es wieder zu nehmen, konnte nicht

vom Tode gehalten werden Joh. 10, 18. Apostg. 2, 24. 3, 15. So hat er nun dem Tode die Macht genommen und Leben und unvergängliches Wesen ans Licht gebracht 2 Tim. 1, 10. Dazu ist der Sohn Gottes erschienen, daß er die Werke des Teufels zerstöre 1 Joh. 3, 8., und hat den Zweck seines Kommens durch die That bewährt. — Fortan wird durch das Evangelium dieser Sieg Christi über den Teufel Allen verkündet, und werden Alle eingeladen zur Theilnahme an diesem Siege und an dem Segen dieser Erlösungsthat. Diejenigen nun, welche im Glauben diese Botschaft annehmen, werden der Güter theilhaftig, die der Sohn Gottes ihnen bereitet hat, erlangen Vergebung der Sünden und damit Versetzung aus dem Reiche Satans in Christi Reich Apostg. 26, 18. Col. 1, 13. 14., haben durch den Glauben und des Lammes Blut die Welt und den Argen, den Fürsten dieser Welt, überwunden 1 Joh. 5, 4 f. 2, 13 f. 4, 4. Offenb. 12, 11., wie Jesus selber die Welt Joh. 16, 33 und ihren Fürsten überwunden hat, sind aus dem Tode zum Leben hindurchgedrungen, und haben Macht über jegliche Gewalt des Feindes, die Jesus gebrochen hat Luc. 10, 19. 11, 20—22. Hebr. 2, 14. Dennoch haben sie das Alles vollkommen nur in Christo, denn sie sind errettet in der Hoffnung Röm. 8, 24; unvollkommen und nur dem Anfange nach haben sie es in sich selbst, denn sie tragen noch Sünde und Tod in sich, wiewohl sie der Herrschaft der Sünde und der Furcht des Todes entnommen sind. Aber der Arge sucht sie immer wieder zu überlisten 2 Cor. 2, 10, sie zu locken durch Sündenlust und zu schrecken durch Todesfurcht, und so auf's Neue sie in seine Gewalt

zu bringen. Er gehet umher wie ein brüllender Löwe und suchet, welchen er verschlinge 1 Petr. 5, 8. Die Gläubigen haben fort und fort den Kampf zu kämpfen mit den Fürsten und Gewaltigen des Reiches der Finsterniß. Doch ist die Waffenrüstung Gottes ihnen bereitet, die sie nur zu ergreifen brauchen, um seinen listigen Anläufen Widerstand zu leisten, und der Herr steht ihnen zur Seite, und tritt ihnen beständig den Satan unter ihre Füße, so sie anders dem Teufel fest im Glauben widerstehen und ihn in die Flucht jagen, mit dem Schilde des Glaubens die feurigen Pfeile des Bösewichtes auslöschen, ihn durch das Blut des Lammes, durch das Wort des Zeugnisses und durch die Bitte um Erlösung aus seinen Versuchungen überwinden, und ihr Leben nicht lieb haben bis in den Tod Ephes. 6, 12 ff. Röm. 16, 20. 1 Petr. 5, 9. Jac. 4, 7. Offenb. 12, 11. Matth. 6, 13. Luc. 22, 31 f. So kann der Teufel sie wohl versuchen und anfechten 1 Cor. 7, 5. 1 Theff. 3, 5., aber nicht zu Falle bringen und überwinden Hebr. 2, 18. 4, 15. Offenb. 2, 10. 3, 10. Und wo sie straucheln oder auch fallen, da richten sie sich wieder auf durch Buße und Glauben, wiewohl auch Manche umwenden dem Satan nach 1 Tim. 5, 15. Weil nun der Satan weiß, daß das im Glauben ergriffene Wort Gottes, das lautere Evangelium von Christo, seiner Person und seinem Werke, die mächtige Waffe ist, die ihn zu Boden streckt, so hat er es besonders auf Hinderung, Fälschung und Ausrottung des Wortes abgesehen. Er sucht den Gläubigen den Trost des Evangeliums zu rauben, als wäre ihre Sünde größer, denn daß sie ihnen vergeben werden könnte, als hätten sie

nicht Anrecht an Christo, sondern der Satan Anrecht an ihnen; so ist er der Verkläger der Brüder, der sie verklaget vor Gott Tag und Nacht Offenb. 12, 10. Er ist Verkläger der Brüder. Die Ungläubigen braucht er nicht erst zu verklagen, denn die hat er schon in seiner Gewalt. aber die Gläubigen verklagt er, auf daß sie wiederum seiner Gewalt überliefert werden. Und vermag er nicht den Trost, so sucht er die Wahrheit des Evangeliums ihnen zu rauben. Darum hindert er nicht nur die Ausbreitung desselben und das Werk seiner Boten 1 Thess. 2, 18., sondern er sendet auch falsche Apostel, welche Wahrheit und Irrthum, Licht und Finsterniß, Christum und Belial in einander mischen, die durch den trügerischen Schein der Weisheit und Heiligkeit und durch die Kunst der Rede die Arglosen verführen, indem sie entweder durch Werklehre den Glauben oder durch Geisterei das Wort zu verdunkeln und zu brechen bestrebt sind, die, wie sie selber entweder nie völlig los geworden oder wieder gefangen sind in des Teufels Strick, so auch Viele entweder am Fortschritte hindern oder zum Abfall verleiten, ja in denen der Satan selber sich verkleidet als Engel des Lichtes, 2 Cor. 11, 14. 15. Ephes. 4, 14. 6, 11. 1 Tim. 3, 7. 4, 1. 2 Tim. 3, 7 f. auch 1 Joh. 2, 18 ff. 4, 1 ff. Die aber treu bleiben, sucht er wie ihren Herrn selber auszurotten und zu tödten Offenb. 2, 13, indem er dieselben Verfolgungsleiden fort und fort verhängt über die Glieder des Leibes, die er einstmals gebracht hat über das Haupt 2 Cor. 1, 5. Col. 1, 24. Und wie seine Macht ihren höchsten Gipfel auf Erden erstiegen hatte zur Zeit der ersten Erscheinung Christi, so wird im entsprechenden

Parallelismus ein Gleiches statt finden zur Zeit der Wiederkunft des Herrn. Nur daß Sünde, Finsterniß und Verführung, die Satans Herrschaftsgebiet ist, dann in gesteigerter Potenz auftreten wird, weil nicht mehr blos als natürliche Entwickelung des von Adams Fall herstammenden Sündenprincipes, sondern als unnatürlicher Gegensatz gegen Gerechtigkeit, Wahrheit und Licht, welche Christus offenbart hat. Dann wird das Reich des Lichtes den schwersten Kampf zu bestehen haben mit dem Reiche der Finsterniß. Die Ungläubigen, deren Sinne der Satan geblendet hat, daß sie nicht schauen das helle Licht des Evangeliums 2 Cor. 4, 4. 2 Tim. 2, 26. Ephes. 2, 2., und die von der Schrift recht eigentlich als Satans Kinder bezeichnet werden, wogegen die natürliche Satanskindschaft des gefallenen Menschengeschlechtes, aus der es eben noch eine Erlösung giebt, gar nicht als solche erscheint, vgl. Matth. 13, 38. Joh. 8, 44. Apostg. 13, 10. 1 Joh. 3, 10., werden dann die schwerste Verfolgung über das kleine Häuflein der Gläubigen verhängen; es werden falsche Propheten und falsche Christi auftreten, die den Irrthum so verfeinern werden, daß dadurch verführet werden, wo es möglich wäre, auch die Auserwählten; und wie durch lügenhafte Weisheit, so wird der Satan auch locken durch lügenhafte Wunder und Kräfte, lügenhaft theils weil sie nur in Blendwerken bestehen, theils weil sie, auch soweit sie in realen Wirkungen bestehen, doch der Lüge dienen. So werden Viele durch Furcht und Lockung verleitet werden zum Abfall, und unter Hinzutritt von mancherlei Plagen der Natur und des Völkerlebens werden diese Tage so schwer sein, daß wenn sie

nicht verkürzt würden, kein Mensch selig würde. Vgl. Matth. 24. Marc. 13. Luc. 21. 2 Theff. 2. 1—12. Aber der Herr wird den Boshaftigen umbringen mit dem Geist seines Mundes und wird seiner ein Ende machen durch die Erscheinung seiner Zukunft 2 Theff. 2, 8. Dann wird Satan und sein Reich gänzlich und bleibend überwunden werden und die Kraft der am Kreuz vollbrachten Erlösung wird sich völlig an ihm auswirken. Wie Christus ihn überwunden hat für die Seinen und fort und fort bis zum Endsiege hin überwindet in ihnen, so wird er ihn auch schließlich überwinden an ihnen, so daß er sie nicht mehr anzutasten und sie zu schädigen vermag, und der Zweck seines Kommens, die Werke des Teufels zu zerstören, wird sich allseitig erfüllt haben. Es wird ausgewiesen werden aus dem Himmel die alte Schlange mit ihrer List und der große Drache mit seiner Macht und mit seinem ganzen Heere geworfen werden in den Feuer- und Schwefelpfuhl, und in dem neuen Himmel und auf der neuen Erde, wo der Herr mit den verherrlichten Seinen wohnet, wird keine Stätte für ihn gefunden werden 1 Cor. 15, 24. Offenb. 20, 10. — So reich entfaltet liegt die Lehre vom Satan und seinem Reiche in der Schrift vor uns. Die ganze Entwickelung der Weltgeschichte dreht sich um den Kampf des Reiches des Lichtes und der Finsterniß, sie ist, wie sie vom Protevangelium bis zur Apokalypse geschildert wird, nichts Anderes als eine große furchtbare und doch trostreiche divina comedia, in welcher die Fürsten der beiden entgegengesetzten Reiche, Christus und Belial, mit einander ringen, bis der Stärkere den vollendeten Sieg errungen hat. So

eng ist Satz und Gegensatz hier mit einander verknüpft, daß das tiefe Dictum der Alten Nullus diabolus, nullus redemtor durch die Schrift vollkommen bewahrheitet wird, und das Schleiermacher'sche Dictum, daß der Glaube an Christum nicht durch den Glauben an den Teufel bedingt sei, nur als eine schriftwidrige Flachheit bezeichnet werden kann. Wenn nun aber Schleiermacher a. a. O. §. 45 die Behauptung aufstellt, daß doch weder Christus noch die Apostel eine neue Lehre über den Teufel aufstellen,*) noch weniger diese Vorstellung irgend in unsere Heilsordnung verflechten: so können wir nunmehr auf Grund unserer ganzen bisherigen Entwickelung einfach erwidern: das Eine ist nicht nöthig und das Andere ist nicht wahr, oder auch: Das Eine ist nur halb wahr, das Andere aber ganz falsch.

Durch Satans Anfang und Satans Ende nach der Beschreibung der Schrift ist jeder Dualismus ausgeschlossen. Denn er ist unter Zulassung Gottes von Gott abgefallene Creatur und wird, wenn seine Zeit erfüllet ist, der Allmacht und Strafgerechtigkeit Gottes vollkommen unterthänig ge-

---

*) Vgl. Wegscheider, Institut. §. 106: Nihilo minus verisimile est, magistrum illum divinum rectius quidem de daemonologia Judaeorum cogitantem (cf. Matth. 6, 26. 10, 29. Marc. 7, 15 sqq.) at formulis quibusdam usum symbolicis, regnum divinum regno diabolico oppositum adumbrantibus (Luc. 10, 17 sqq. Jo. 12, 31. 8, 44), quae apud Judaeos tunc temporis pervulgatae erant (§. 26: „de accomodatione"), a discipulis non satis intellectum fuisse, et ipsam providentiam divinam posteritati doctrinam istam emendandam tradi voluisse. Vgl. auch de Wette, Bibl. Dogm. §. 241 f.

macht sein. Aber auch in der Mitte, wo er noch herrscht als Fürst dieser Welt, hat er kein selbstständiges Reich neben Gott, sondern bleibt den Ordnungen und Zwecken des göttlichen Reiches unterthänig und dienstbar. Er versuchte den ersten Menschen unter Gottes Zulassung, wobei es in seinem Sinne auf Abfall und Tod, im Sinne Gottes auf Befestigung und Leben abgesehen war. Er will dasselbe, was Gott will, nur zu entgegengesetztem Zwecke, und insofern thut er das, was er thut, nicht nur auf göttliche Zulassung, sondern auch auf göttliches Geheiß. Als der Mensch gefallen war, hatte er ihn in seine Gewalt bekommen; daß er nunmehr aber die Macht der Sünde und des Todes hatte und übte, war von seiner Seite von Gott zugelassene Bosheit und Lust an dem sittlichen und physischen Verderben, von Seiten Gottes ihm übertragene Strafgewalt über das freventlich von Gott abgefallene Geschlecht. Er bekennet selbst, daß die Macht über die ganze Welt ihm gegeben sei Luc. 4, 6. So ist er den Gottlosen gegenüber nur Organ und Diener des göttlichen Zornes und Strafwillens. Auch daß er den zweiten Adam versuchte, geschah nicht nur unter göttlicher Gestattung, sondern auch nach göttlicher Verordnung. Denn Jesus ward vom heiligen Geiste in die Wüste geführt, damit er vom Teufel versuchet würde Matth. 4, 1. Und dasselbe Verhältniß findet bei allen seinen Versuchungen der Gläubigen statt, wie denn dem Apostel Paulus der Satansengel von Gott beigesellt ward, damit er sich nicht seiner hohen Offenbarungen überhebe 2 Cor. 12, 7. Er versucht die Frommen, um sie zu stürzen; Gott versucht sie durch ihn, um sie zu bewähren. So ist

er also den Ungerechten gegenüber Organ des göttlichen Zornwillens, den Gerechten gegenüber Organ des göttlichen Heilswillens. Ueberall muß er die Rathschlüsse der göttlichen Gerechtigkeit und der göttlichen Liebe vollziehen, während er selber nur die Rathschlüsse seiner Ungerechtigkeit und seines Hasses zu vollziehen bestrebt ist und vermeint. Am Höchsten zeigte sich dieser göttliche Triumph in dem vom Satan angestifteten Tode Jesu, durch den er das Weltheil bewirken mußte, grade indem er es zu vernichten gedachte. Ist nun die göttliche Zulassung zugleich göttlicher Auftrag, so ist sie doch auch göttliche Beschränkung. Denn bei der Maß- und Zügellosigkeit seiner Bosheit würde er stets weit über den göttlichen Befehl hinausgreifen, wenn ihm nicht Schranken gesetzt wären, die er nicht überschreiten darf. So ist sein an sich gesetzloses Thun und Treiben überall dem göttlichen Gesetze unterstellt, und die Satanslehre, weit entfernt der Lehre von der göttlichen Vorsehung und Weltregierung zu widersprechen, dient derselben vielmehr zur Bestätigung, indem sie uns selbst die Gott widerstrebenden geistigen Mächte als widerwillige und doch Gott unterthänige Werkzeuge des göttlichen Willens erkennen lehrt. Der nach Gottgleichheit strebende Fürst der Finsterniß stellt die göttliche Monarchie nur in ein um so helleres Licht.

Drittes Kapitel.

Die Lehre von der Folge der Störung oder die Lehre vom Tode.

Wie die Lehre von der Sünde, so steht auch die Lehre vom Tode im Gegensatze zu der Lehre von der ursprünglichen göttlichen Ebenbildlichkeit des Menschen: denn den eng verknüpften Momenten der Heiligkeit und des Lebens stehen die eng verknüpften Momente der Sünde und des Todes entgegen. Wie die Sünde die Aufhebung der ursprünglichen Heiligkeit, so ist der Tod die Aufhebung des ursprünglichen Lebens; darum, wie die Fassung der Lehre von der Sünde, so ist auch die Fassung der Lehre vom Tode bedingt durch die Fassung der Lehre vom Urzustande.

Suchen wir nun in gleicher Weise zu erkennen, inwiefern der Tod die nothwendige Folge der Sünde ist, wie wir erkannt haben, daß das Leben die nothwendige Folge der Heiligkeit war. Stand der Mensch ursprünglich in harmonischem Verhältnisse und in Lebensgemeinschaft mit Gott und spiegelte sich diese Harmonie in seiner Psyche wieder als Gefühl des Friedens und der Seligkeit, so ist durch den Abfall von Gott die Störung und Aufhebung der Gemeinschaft, die thatsächliche Disharmonie und Trennung eingetreten, welche das Gefühl des Unfriedens, der Unseligkeit im Innern des Menschen

erzeugt. Cor nostrum inquietum est, denn es ruhet nicht mehr, wie ursprünglich, in Gott. Die normale Beschaffenheit des Seins in Gott ist der abnormen Beschaffenheit des Seins außer Gott gewichen, und wie das Innewerden jener Harmonie des menschlichen Geistes mit dem göttlichen Geiste das Leben des Menschengeistes war, so ist das Innewerden dieser Störung der Harmonie sein Tod. Dies ist also die erste mit dem Sündenfalle unmittelbar gesetzte Form des Todes, die geistige Unseligkeit oder der geistliche Tod. Wie aber die Heiligkeit und das Leben des Menschen ursprünglich nicht nur eine geistige, sondern auch eine leibliche Seite hatte, und wie wir dasselbe von der Sünde erkannt haben: so tritt dem entsprechend der Tod nicht nur in geistiger, sondern auch in leiblicher Form auf. Die reine Liebe des Menschengeistes spiegelte sich ursprünglich in dem reinen und harmonischen Triebleben des Menschenleibes wieder, und wie der Menschengeist williger Träger und fügsames Organ des Gottesgeistes, so war der Menschenleib williger Träger und fügsames Organ des Menschengeistes, und demnach auch die Urnatur williger Träger und fügsames Organ der ganzen geist-leiblichen Persönlichkeit des Menschen. Diese Harmonie sollte bestimmungsmäßig von unvergänglicher Dauer sein, ja zur vollendeten Form der Verklärung sich emporheben, und spiegelte sich nicht nur als Wohlgefühl und Lebensempfindung des Geistes, sondern auch als Wohlgefühl und Lebensempfindung des Leibes wieder (Vgl. Abth. II, S. 377 ff.). Die Sünde hat nun in diese allseitige und selige Zusammenstimmung zwischen Gott, Mensch und Natur einen allseitigen

und unseligen Riß gemacht. Durch sie ist nicht nur der Geist verkehrt, sondern auch der Leib verderbt und von maßlosen und unreinen sinnlichen Trieben erfüllt, aus dem Gehorsam gegen den Geist herausgetreten und mit ihm entzweit, und wie der Geist feindlich gegen Gott und der Leib feindlich gegen den Geist, so ist nun auch die Natur feindlich gegen den Menschen gerichtet. Die Folge der Entfesselung und Zerrüttung des sinnlichen Trieblebens, wie der feindlichen Naturpotenzen, ist aber das allmählige Aufgeriebenwerden des Leibes, welches im leiblichen Schmerzgefühle und in der Krankheit sich ankündigt und im leiblichen Tode sich vollendet. Wie der geistliche Tod Trennung des Geistes vom Leben Gottes, so ist der leibliche Tod Trennung des Leibes von dem Leben des Geistes. Dieses Leben des Geistes ist zwar selber ein der Sünde anheimgefallenes, unseliges Leben geworden, aber es ist doch als Leben der geistigen Persönlichkeit ein unzerstörbares Leben. Der Zustand des nach der Trennung von dem Leibe durch den Tod fortlebenden persönlichen Geistes wird nun ferner an sich nur als ein Zustand der gesteigerten und ununterbrochen fortdauernden Unseligkeit gedacht werden können. Denn mit der Entkleidung vom Leibe wird die in Folge des Abfalls von Gott in die Endlichkeit und Sinnlichkeit versenkte Seele aller der endlichen und sinnlichen Genüsse entkleidet, welche ihr während dieses Erdenlebens noch ihre Unseligkeit verdecken und in ihrer Friedlosigkeit eine flüchtige Scheinbefriedigung schaffen konnten. Nunmehr aber in ihrer Nacktheit sich selber und Gotte gegenübergestellt, wird sie nicht nur ihrer eigenen Leere, sondern auch ihrer Trennung von

Gott, ihrer Schuld und ihres Elendes mit unzweideutiger und unverdeckter Klarheit und mit durchdringendem und ungemildertem Schmerzgefühle inne. Auch ist an sich kein Ende und Ziel dieses Leidens- und Schreckenszustandes abzusehen, denn die gefallene Seele kann sich nicht aus sich selber wieder aufrichten aus ihrem Falle und darum auch nicht aus ihrer Unseligkeit. Sie wird von dem Gesetze der geistigen Schwere endlos niedergezogen in den bodenlosen Abgrund. Und diese jenseitige, endlose Unseligkeit ist der ewige Tod. So also vollendet sich der geistliche Tod durch den leiblichen Tod hindurch zum ewigen Tode; und wie leiblicher Schmerz und leibliche Krankheit Anbahnung und Vorläufer des leiblichen Todes, so ist der geistliche Tod die Anbahnung und der Vorläufer des ewigen Todes. Der Mensch ist aber ursprünglich als geist-leibliche Persönlichkeit geschaffen, und wir werden um so weniger eine Aufhebung dieser ursprünglichen Schöpfungsordnung durch die Sünde zu setzen haben, als ja die Sünde selber in geist-leiblicher Form auftritt und darum auch eine geist-leibliche Form der Strafe erheischt. Ist nun gegenwärtig der leibliche Tod erfahrungsmäßige Thatsache, deren inneren Zusammenhang mit der Sünde wir erkannt haben, so werden wir dieselbe aus dem angegebenen Grunde doch nicht als bleibende, sondern als wieder aufzuhebende Thatsache, als bloßen Durchgangspunkt in der Entwickelungsgeschichte des Todes zu betrachten haben. Die zukünftige Aufhebung des leiblichen Todes ist aber die leibliche Vollendung des ewigen Todes. Wie nun die Beschaffenheit des ursprünglichen Leibes der ursprünglichen Beschaffenheit der Seele entsprechend war, so wird auch der

zukünftige Auferstehungsleib der Unseligen der Häßlichkeit und dem Qualzustande ihrer Seele entsprechend zu denken sein, welche Qualen theils aus der Beschaffenheit des Leibes selber resultiren werden, theils aus der Beschaffenheit des Ortes, an den die dem ewigen, geist-leiblichen Tode anheim-gefallene Persönlichkeit verwiesen werden wird. Denn wie der Leib der Seele, so muß auch der Ort dem Leibe ent-sprechen. *)

Ist nun der Tod in allen seinen Formen innerlich nothwendige Folge der Sünde, so ist er doch zugleich, eben so wie die Sünde, als Wirkung des Satans zu begreifen.

*) Schon Augustin Quaest. XXXII, vgl. de civit. Dei XIII, 12. de Trinit. IV, 13., unterscheidet bekanntlich eine vier-fache Form des Todes. Quatuor esse mortes, sagt er, scriptura sancta evidenter ostendit. Prima mors est animae, quae suum deserit creatorem: cum enim deserit peccat. Sine (inquit Dominus in evangelio) mortuos sepelire mortuos suos. Ecce habes mortuos secundum animam, scilicet sepelientes mortuos. Et quos sepeliunt? secundum carnem mortuos. Haec itaque sententia duas mortes manifestissime docet, unam animae, quam peccando incurrit: alteram corporis. Tertia autem est solius animae, quam dum ex hoc corpore exierit, patitur secundum illud, quod in evangelio de divite legimus. — Quarta est mors, cum anima recipiet corpus, ut in ignem mittatur aeternum. Die itaque, quo peccavit, Adam in anima mortuus est. Sicut enim corpus vivit ex anima, anima, ut beatius vivat, vivit ex Deo. Ergo deserta anima a Deo, jure dicitur mortua prima morte, ex qua tres postea sequutae sunt mortes. Ut enim hae subsequerentur, primo praecessit desertio Dei, secun-dum quam eo die, quo peccavit, Adam mortuus est. Vgl. Nitzsch System §. 117. Ebrard Christl. Dogmat. I, S. 469 f.

Denn der Satan ist, wie wir schon erkannt haben, die Ursache jeglichen, eben sowohl des physischen, als des ethischen Verderbens. Eben so wenig wie im Reiche des Guten, ist auch im Reiche des Bösen durch die offenbare Mittelursache die verborgene Endursache ausgeschlossen. Wie es ein nach bestimmten Gesetzen geordnetes und geleitetes Reich des Lichtes giebt, an dessen Spitze der unsichtbare König des Himmels steht, der es durch seine die endlichen Kräfte setzende und einschließende Kraft erhält und trägt: so giebt es ein nach bestimmten Gesetzen geordnetes und geleitetes Reich der Finsterniß, an dessen Spitze der unsichtbare Fürst dieser Welt steht, der alle Verderbenskräfte wirkt und sie, so weit Gott ihm zuläßt, den Lebensmächten entgegen setzt. Die in der Erscheinungswelt in der Form gesetzmäßigen Kampfes sich entgegen strebenden und beschränkenden Mächte des Guten und des Bösen, des Heils und des Verderbens, haben zum heimlichen, nur im Worte Gottes geoffenbarten und dem Glaubensauge erschlossenen Hintergrunde die Macht und Wirkung Gottes und des Satans, des θεός und des ἀντίθεος.

Wie nun die Sünde wider Gottes Willen unter Zulassung Gottes vollzogene Wirkung des Satans ist, so ist der Tod als direktes göttliches Verhängniß zu betrachten, so daß in der Wirkung desselben der Satan nur als dienstbares und ausführendes Organ des positiven Gotteswillens erscheint. Wie der Tod subjective, unter Satans geheimer Mitwirkung vollzogene Wirkung der Sünde ist, so ist er zugleich objektive Wirkung der wider die Sünde reagirenden Heiligkeit Gottes. Und grade in der Betrachtung und

Empfindung des Todes als göttlichen Zornverhängnisses, als Ausflusses der göttlichen Strafgerechtigkeit liegt der schärfste Stachel des Todes. Das Streben nach Gottesvernichtung, welches der verhüllte, aber innerste und eigentliche Kern der Sünde ist, forderte die göttliche Selbsterhaltung heraus, sich an ihrem Gegensatze zu bewähren. Und diese Selbsterhaltungsmacht bewährte sich in der entsprechendsten Form. Denn wie der Mensch in der Sünde das Leben in der Gottesunabhängigkeit gesucht hatte, so mußte er in der Lebensberaubung, im Tode, die unentfliehbare Gottesunterthänigkeit inne werden. Es ist aber auch die unaufhörliche Dauer des Todes, die Verhängung des ewigen Todes, auf das Wesen der Sünde und ihr Verhältniß zum Wesen Gottes gesehen, gerechtfertigt und gefordert. Nicht nur hat der Mensch kein Recht, eine Aufhebung und Wandelung des unveränderlichen Schöpfungsrathschlusses zu fordern, welcher unsterbliche Persönlichkeiten gesetzt hatte, in deren freien Willen es gestellt sein sollte, sich Leben oder Tod zu erwählen: sondern es erforderte auch die Unendlichkeit der Schuld, welche in der Sünde als dem sich Vergreifen an der unendlichen Majestät Gottes enthalten ist, eine entsprechende Unendlichkeit der Strafe. Da aber die endliche Creatur das ganze Gewicht der intensiven Unendlichkeit des göttlichen Zornes nicht auf einmal völlig auszuschöpfen und zu ertragen vermag, sondern von dieser Wucht bis zur Vernichtung des Daseins erdrückt worden wäre, wodurch die göttliche Heiligkeit selber um ihre bleibende Dokumentation verkürzt und im Momente der höchsten Befriedigung selber vernichtet worden wäre: so mußte die intensive Unendlichkeit in die extensive Unendlich-

keit des Todes umgewandelt und durch dieselbe compensirt werden, so daß der ewige Tod als das unvergängliche Denkmal des sich seinem Gegensatze gegenüber selbst erhaltenden göttlichen Wesens dasteht, und die endliche Creatur, indem sie in ihrer Sünde die Vernichtung der göttlichen Heiligkeit erstrebte, in ihrem Tode zur Verherrlichung derselben dienen mußte.*)

*) Schon Joh. Gerhard l. XXVII, c. VII. de caussis mortis führt als die drei Ursachen des Todes auf Diaboli seducentis malitiam, hominis delinquentis culpam, und vindicis Dei iram. Vgl. Quenstedt P. I. c. 14. sect. I, θέσ. 29: Concurrunt enim in hominum damnatione Diaboli seducentis malitia, hominis delinquentis culpa et Dei vindicis ira. Ueber die Ewigkeit der Höllenstrafen bemerkt derselbe Ebend. Sect. 2 qu. 5: Ad argumentum, quod a proportione culpae et poenae praepostere misericordes hic urgent, et Episcopius insinuat, quod nempe justitiae divinae non congruat, peccata temporalia aeternis cruciatibus puniri, resp. distinguendo inter peccatum, quod erga homines seu creaturas finitas committitur, et illud non nisi finitam poenam meretur, et peccatum, quod committitur contra Deum seu bonum infinitum, et hoc quoque poenam infinitam meretur. Peccaverunt Diaboli et damnati contra Deum aeternum et infinitum, rejecerunt impii sua incredulitate infinitum Christi meritum, spreverunt infinitum et aeternum bonum, justum ergo et aequum est, ut poenam infinitam et aeternam luant. Hinc recte Gregorius in Dial. Ad magnam, inquit, justitiam judicantis pertinet, ut nunquam careant supplicio, qui nunquam voluerunt carere peccato. Und gleich darauf: Disting. inter moram temporis, qua committitur peccatum, quod saepe fit in uno momento, et inter reatum poenae ex peccato

Ist nun der ewige Tod in seiner geist-leiblichen Form das Ziel der Todesentwickelung, welcher die Menschheit um der Sünde willen unterworfen ward: so scheint nicht einzusehen, wozu eine Zerreißung des Bandes, welches ursprünglich Leib und Seele vereint, stattfand, wenn doch eine Wiederanknüpfung desselben in der leiblichen Auferstehung zum Tode in Aussicht steht; vielmehr hätte man erwarten sollen, daß sogleich eine Vollendung des Todesprocesses eingetreten wäre, so daß das ursprüngliche geist-leibliche Leben des Menschen sich sofort, ohne erst durch den leiblichen Tod hindurchzugehen, in den ewigen Tod nach seiner geist-leiblichen Form und dem entsprechend das Paradies der Erde sich in die Hölle verwandelt hätte. Indeß, daß dies nicht geschah, ist darin begründet, daß die Menschheit gleich nach dem Falle unter den Rathschluß der göttlichen Erlösung trat. *)

---

contractum, qui potest esse aeternus, imo proportio poenae et culpae non in mora temporis, sed in qualitate et turpitudine peccati, itemque in persona, quae peccato offenditur, quaerenda. Vgl. auch Joh. Gerhard l. XXXI, c. VI, §. 60.

*) Vgl. auch Kliefoth, Liturgische Abhandlungen, Bd. I. „Vom Begräbniß." I. „Die dogmatischen Prämissen." S. 172: „Als die Protoplasten das ihnen 1 Mos. 2, 17 gegebene Gebot übertreten hatten, hätte Gott die auf solche Uebertretung gesetzte Drohung sofort erfüllen und den Menschen dem Tode übergeben sollen, wie denn auch in dem Wesen der Sünde selbst liegt, daß ihre Entwickelung nur mit dem Tode schließen kann. Da aber Gott in seiner Barmherzigkeit vor der Welt den Rathschluß der Erlösung gefaßt hatte, hat er zunächst, um dem Menschen eine Gnadenfrist, um eine Zeit für die Bereitung, Herstellung, Anbietung und Annahme einer Erlösung zu lassen, den Vollzug

Wäre dies nicht der Fall gewesen, so hätte Gott in Voraussicht des Endes gar nicht den Schöpfungsrathschluß gefaßt und ausgeführt. Denn nicht die Offenbarung seiner Heiligkeit, sondern die Offenbarung seiner Liebe war in Gott das treibende Motiv zur Menschenschöpfung. Allerdings gestattete er der freien Creatur, sich selbst das Loos zu erwählen, statt zur Verherrlichung seiner Gnade schließlich zur Verherrlichung seiner Strafgerechtigkeit zu dienen. Wäre aber Letzteres ausnahmslos geschehen, und wäre das gesammte Menschengeschlecht durch die Sünde unwiederbringlich dem Tode verfallen, so wäre eben der primäre Schöpfungszweck vereitelt worden. Nunmehr gestaltete sich aber der göttliche Liebesrathschluß der Schöpfung unter Voraussicht des Falles zum Liebesrathschluß der Erlösung. Darum gab Gott trotz des Falles seinen Schöpfungsrathschluß nicht auf, sondern wollte bei demselben beharrend, daß sich aus dem ersten Menschenpaare ein ganzes Geschlecht entwickelte, um aus demselben eine Gemeinde der Erlösten zu bilden, an denen seine Liebe durch ihre Beseligung sich verherrlichte. Darum konnte nicht gleich am ersten Menschenpaare der Proceß des Todes unmittelbar nach dem Falle sich vollenden, vielmehr ward der Mensch zeitweilig im irdischen Leben erhalten, um für das himmlische Leben erzogen zu werden, und auch auf der Erde blieben

---

des schließlichen Gerichts hinausgeschoben, den eigentlichen Tod suspendirt und als zweiten Tod an das Ende aller Dinge verschoben, zunächst aber nur denjenigen ersten Tod eintreten lassen, den wir täglich geschehen sehen, auch werden leiden müssen, und der in der Trennung Leibes und der Seele besteht."

troß des Principes des Verderbens und der Zerstörung doch Reste und Spuren der ursprünglichen Schöpferliebe zurück, welche nunmehr zu eben so vielen Weissagungen auf die Erlöserliebe sich gestalteten. Daher läßt sich die Erde in ihrer gegenwärtigen Gestalt und Beschaffenheit als das eigentliche Mittel- und Zwischenreich zwischen dem Reiche des Lebens und des Todes, der Seligkeit und Unseligkeit bezeichnen. Sie ist die Erziehungs- und Vorbereitungsstätte für das ewige Leben oder für den ewigen Tod. Darum ist sie aber auch nicht mehr die bleibende Aufenthaltsstätte, sondern nur der vorübergehende Durchgangsort für das Menschengeschlecht, welches deßhalb auch nicht auf ihr verweilen kann, sondern von ihr nach vollendeter Gnaden- und Prüfungszeit hinwegeilen muß, durch den leiblichen Tod von ihr geschieden, zum entgegengesetzten Ziele seiner Bestimmung. Als ein solches Mittelreich ist die Erde für den Erlösten ein zu schlechter, für den Unerlösten und im Unglauben Beharrenden ein zu guter Aufenthalt. Beide müssen also die Erde verlassen, die Erlösten als eine Stätt der Leiden, die Unerlösten als eine Stätte zu großer Freude Den Einen ist der leibliche Tod die Thür zum ewigen To den Anderen die Thür zum ewigen Leben. So also r das Dazwischentreten des Todes nothwendig, welcher Seele vom Leibe trennt, als dem Bande, welches Menschen an diese Erde knüpft. Und auch die lei Vollendung des ewigen Todes und des ewigen Lebens die Auferstehung wird nicht eher eintreten, als der schluß der Erlösung an allen Erwähleten auf Erde

endet und so die Menschheitsgeschichte, die nichts Anderes ist, als die Geschichte der Erlösung, zum Ziele gelangt ist.

Die entwickelten Gedanken vom Tode sind wiederum die Grundgedanken der heiligen Schrift selber, wie dieselben sowohl im Gesammtzusammenhange der von ihr verzeichneten Gottesoffenbarung, als auch in bestimmten Einzelaussprüchen enthalten sind. Auch hier hat das kirchliche Bekenntniß als solches in der Form der Darstellung bei der Lehre der Schrift beharrt, so daß es einer besonderen Darlegung desselben eben so wenig wie bei der Lehre vom Satan bedürfen wird. Gehen wir daher sofort zur Schriftlehre über und fragen, was dieselbe speciell über den Tod aussagt: so werden wir wieder mit dem dritten Kapitel der Genesis zu beginnen haben, diesem Summarium der ganzen Offenbarung, dieser Bibel im Kleinen. Es scheint zwar, als ob dasselbe nur eine Form des Todes kenne, nämlich den leiblichen Tod, wie denn die göttliche Drohung 2, 17: „Denn welches Tages du davon issest, wirst du des Todes sterben", durch Gott selber 3, 19 in den Worten gedeutet wird: „Denn du bist Erde und sollst zur Erde werden." Auch werden wir nicht berechtigt sein, mit den Aelteren den Sinn der göttlichen Drohung zu erweitern und zu vergeistigen, etwa deßhalb weil dieselbe ja sonst nicht in Erfüllung gegangen wäre. Denn nicht am Tage der Uebertretung selber sei Adam sogleich des leiblichen Todes gestorben. Dies ist dennoch, wie richtig schon öfter bemerkt worden ist, *)

*) Vgl. schon Augustin de pecc. mer. I, 21: Quamvis annos multos postea vixerint, illo tamen die mori coeperunt, quo mortis legem, qua in senium veterascerent, acceperunt.

in so fern geschehen, als er mit der Sünde sogleich das Princip des leiblichen Todes in sich aufgenommen hat, welches sich von da an nur bis zu seinem Endziele hin entwickelt hat. So hat sich also die göttliche Drohung in Wahrheit erfüllt, wenn auch in gemilderter Form, weil nämlich das Menschengeschlecht sogleich nach dem Falle unter

---

Non enim stat vel temporis puncto, sed sine intermissione labitur, quidquid continua mutatione sensim currit in finem, non perficientem sed conficientem. Drechsler Comment. z. Jes. I, S. 290 bemerkt: „Die Menschen sind keineswegs gestorben, da sie von den Früchten jenes Baumes aßen, und doch ist das Wort des Herrn ein im vollkommensten Sinne erfülltes. Die Wahrheit ist, daß eben in diesem Worte die gesammte spätere Entwickelung als Eins zusammengefaßt wird." Jul. Müller Lehre von der Sünde II, S. 394 sagt: „Mit dem Tage der Uebertretung beginnt ein Leben, welches zugleich ein Sterben ist." Delitzsch Bibl. Psychol. S. 243: „Die Menschen sind von da an nicht bloß Sterbliche, sondern Sterbende." Anders Ebrard, welcher Dogmat. I, S. 445 behauptet, Adams Leib sei schon vor dem Falle ein sterblicher Leib gewesen, das wirkliche Eintreten des Todes sei aber dennoch der Sünde Sold, denn Sterblichkeit und Tod sei ja eben so verschieden, wie Möglichkeit der Sünde und Sünde. Indeß Sterblichkeit ist eben mehr als bloße Möglichkeit des Todes, sie ist schon der beginnende, keimende Tod selber. Das Nichteintreten des wirklichen Todes wäre dann nur als donum superadditum, vermittelt durch den Genuß der Frucht des Lebensbaumes, zu betrachten. Dies sagt auch Ebrard a. a. O. Nach v. Hofmann soll bekanntlich gar die Bildung des Weibes ein Zwischenfall gewesen sein, welcher zwischen die Drohung des Todes und den Genuß der verbotenen Frucht getreten sei und die Verhängung des Todes verhindert habe.

den Rathschluß der göttlichen Gnade, von dem das Protevangelium Kunde gab, und damit auch der göttlichen Geduld trat. Somit scheint in der That nur von dem leiblichen Tode die Rede zu sein, mit seinen Vorboten, den Schmerzen, von welchen Mann und Weib in ihrem eigenthümlichen Berufe betroffen werden sollten, und seinem mitwirkenden Faktor, den aufreibenden Verderbensmächten der Natur, deren Eintritt in der Ackerverfluchung indicirt ist. Dennoch sind, wenn auch nicht dem Ausdrucke und Namen, doch der Sache nach, auch die anderen Formen des Todes schon in unserer Stelle enthalten. Denn indem Schmerz und leiblicher Tod unter den Gesichtspunkt des göttlichen Zornverhängnisses gestellt wird, so ist die dadurch vermittelte Erkenntniß und Empfindung ihres eigentlichen Wesens und Ursprunges und der dadurch erzeugte Schrecken nichts Anderes als der geistliche Tod. Derselbe ist auch ausgedrückt in der Scham und vor allen Dingen in der Furcht vor Gott, von welcher die Stammeltern sogleich nach geschehener Uebertretung des göttlichen Gebotes befallen werden, weßhalb sie die Stimme Gottes nicht zu ertragen vermögen und vor dem Angesichte Gottes sich zu verbergen suchen. Ist doch der geistliche Tod noch fortwährend seinem tiefsten Grunde nach nichts Anderes, als die Unruhe und Qual des bösen Gewissens, die erschrockene Flucht vor der im Innern ertönenden Gerichtsstimme Gottes und seiner in den irdischen Leiden und ihrer Spitze, dem leiblichen Tode, heller oder dunkler für die menschliche Empfindung sich ankündigenden Strafe, so wie das ahnungsvolle Bangen vor dem

annoch verschlossenen Reiche jenseits der Pforten des Todes. Und dieser geistliche Tod, dem schon der natürliche Mensch unterworfen ist, befiel, wie noch fortwährend geschieht, in seiner ganzen Schwere und durchdringenden Klarheit und Schärfe die von dem positiven Gerichtsworte des Herrn betroffenen ersten Sünder. — Aber auch das konnte ihnen nicht verborgen bleiben, daß der leibliche Tod ihnen an und für sich selbst, abgesehen von der göttlichen Erlösungsgnade nicht etwa Vernichtung ihres persönlichen Daseins, sondern nur Fortsetzung und Vollendung ihrer geistigen Unseligkeit bedeute oder der Uebergang sei zum ewigen Tode. Denn war der Mensch durch den Odem Gottes geschaffen zur lebendigen Seele, so konnte diese lebendige Seele nur durch einen besonderen Vernichtungsakt Gottes zerstört werden: nun aber war ihnen nicht ein solcher, sondern nur die Rückkehr des Leibes zum Staube, von dem er genommen war, verkündigt. Und war selbst nach dem Falle die Gewinnung unsterblichen leiblichen Lebens durch den Genuß von der Frucht des Lebensbaumes ihnen ermöglicht, vgl. 3, 22., so war also der Geist, der in dem sterblich gewordenen Leibe lebte, in sich selber unsterblich. War überdieß im Protevangelium der Sieg des Weibessamens über die Schlange, also auch die Aufhebung der Sündenstraf des leiblichen Todes seinem Endziele nach verheißen: s konnte der mit dem Leibe wiederzuvereinigende Geist nic inzwischen ersterben. Daß aber das Leben dieses sünd gewordenen Geistes an sich, so lange es unter dem Gerich banne des göttlichen Zornes blieb, nur ein unseliges, fr

und freudloses sein könne, verstand sich ganz von selbst. Demnach finden wir schon im Eingange der Genesis den Eintritt des leiblichen Todes als Strafe der Sünde ausdrücklich gelehrt, den geistlichen Tod damit thatsächlich gesetzt und auch als faktischen Zustand der ersten Sünder geschildert und den ewigen Tod als den dunkelen Hintergrund der ausdrücklichen Lehre und Schilderung in ihrem allseitigen Zusammenhange bestimmt und erkennbar genug abgeschattet. Daß aber nur der leibliche Tod ausdrücklich als Strafe der Sünde bezeichnet wird und der geistliche und ewige Tod mehr nur die mitanklingenden Saiten dieser Schreckensdrohung sind, ist darin begründet, daß eben dem Menschen als geist-leiblicher Persönlichkeit durch ursprüngliche Schöpfungsthat Gottes diese Erde zum bleibenden Wohnsitze angewiesen war, so daß sie allein zur Offenbarungsstätte der göttlichen Liebe und Herrlichkeit und des göttlichen Lebens bestimmt war, und demnach in dem Weggerafftwerden von dieser Erde durch den Tod alles nur denkbare Elend als in seinem Grund und Mittelpunkte beschlossen lag.

Daß der leibliche Tod Zornverhängniß Gottes und Strafe der Sünde, also nicht ursprüngliches Schöpfungsgesetz, sondern später eingetretene Naturordnung sei, stand als deutliche Lehre der betrachteten Genesisstelle ein für alle Mal fest. Es bedurfte also auch keiner Wiederholung dieser Lehre, obgleich sie im A. T. bei entsprechender Veranlassung wiederholt zum Ausdrucke kömmt, zum Beweise, daß das Bewußtsein um die eigentliche Bedeutung des leiblichen Todes stets wach und rege erhalten blieb. Es ist hier

zunächst an 4 Mos. 16, 29. 30 zu erinnern,*) wo Moses von der Rotte Korah's sagt: „Wenn wie alle Menschen sterben, diese sterben, und mit der Strafe aller Menschen gestraft werden, so hat Jehova mich nicht gesandt.“ Hier wird also der Tod, dem alle Menschen von Natur erliegen, ausdrücklich als Strafe (פְּקֻדַּת כָּל־הָאָדָם Heimsuchung, Ahndung, Strafe aller Menschen) bezeichnet. Der gewöhnliche Tod ist eben Strafe der adamitischen Natursünde, der außerordentliche Tod, von welchem die Korachiten betroffen werden sollten, Strafe außerordentlicher Thatsünde. Auch 4 Mos. 27, 3 ist die einzig begründete Erklärung (vgl. Krabbe a. a. O., anders Oehler a. a. O.): „Unser Vater war nicht unter der Rotte Korah's, sondern er starb um seiner Sünde willen.“ (So auch Vulg., Luther, de Wette 2. Aufl.) Der gewöhnliche Tod, den alle Menschen sterben, wird also auch hier als ein Tod um der Sünde willen bezeichnet. Die Stelle steht in offenbarer Rückbeziehung auf 4 Mos. 16, 29 f. Das כִּי־בְחֶטְאוֹ מֵת hier entspricht der פְּקֻדַּת כָּל־הָאָדָם dort. Endlich wird Ps. 90, 7—9 (vgl. Hengstenberg z. St.) die Vergänglichkeit des menschlichen Lebens überhaupt als Verhängniß des göttlichen Zornes und als Strafe der Sünde betrachtet, und zwar wird diese Sünde eben als Natursünde zugleich als unerkannte Sünde bezeichnet. Der natürliche Mensch erkennt nicht die Macht des göttlichen Zornes, vgl. v. 11., denn er hält den leiblichen Tod

---

*) Vgl. Krabbe, Die Lehre von der Sünde und vom Tode S. 98. Oehler, Veteris Testamenti sententia de rebus post mortem futuris illustrata, p. 22.

für ein ursprüngliches Naturgesetz. Da hier der Tod, selbst nach erreichtem höchsten Menschenalter vgl. v. 10, als göttliche Strafe bezeichnet wird, so kann nicht etwa nur ein frühzeitiger Tod vor Erreichung des gewöhnlichen Maaßes menschlicher Lebensdauer als göttliches Zornverhängniß charakterisirt sein. Der Psalm wird in der Ueberschrift Gebet Moses, des Mannes Gottes, genannt. Demnach stammen alle Aussprüche des A. T., welche den natürlichen Tod als der Natursünde Sold bezeichnen, von Moses her, was, beiläufig bemerkt, zur Bestätigung der Aechtheit der Ueberschrift des neunzigsten Psalmes dient. Moses hat nicht nur den gewaltsamen Tod als Strafe wegen schwerer Uebertretungen des durch ihn geoffenbarten positiven Gesetzes verhängt, sondern auch das gewöhnliche allgemein menschliche Todesloos als Strafe der ursprünglichen Uebertretung des göttlichen Gebotes verkündet. Vgl. auch Weish. Sal. 2, 24.

In dem Maaße, als im A. T. das Bewußtsein lebendig war, daß der Mensch ursprünglich zum unvergänglichen Leben in der Gemeinschaft Gottes auf dieser Erde bestimmt war, und daß demnach der leibliche Tod Verhängniß des Zornes Gottes um der Menschheit Sünde willen sei, galt auch eine ungewöhnliche Verkürzung der der Menschheit im Allgemeinen noch zugemessenen Lebensdauer für ein Zeichen des besonderen und gesteigerten göttlichen Zornes. War doch langes Leben auf Erden im Gesetze als besonderer Segen verheißen, dahingegen Ausrottung aus dem Volke als Strafe mannigfacher Frevel gedroht. Demnach galt auch dem Gläubigen und Frommen des A. B. in noch viel höherem Maaße als dies im N. B. der Fall ist, die Erfüllung der mensch-

lichen Lebenstage, die Erreichung eines hohen Alters als Zeichen göttlicher Gnade, dahingegen frühzeitiges Lebensende als Zeichen göttlichen Zornes. Daher das so häufige Klagen und Zagen des Psalmisten bei eintretenden Leiden und Verfolgungen, besonders wenn dieselben den Betroffenen bis dicht an die Pforten des Todes hinanführten, so wie auch die Trauer und der Schrecken, welcher den König Hiskias befiel, als eine schwere Krankheit ihm ein frühzeitiges Lebensziel zu setzen drohte, 2 Kön. 20. 2 Chron. 32, 24. Jes. 38. Und diese Anfechtungen unter Leiden, Schmerzen und Krankheit und im Angesichte des Todes ist eben nichts Anderes als die Erfahrung des geistlichen Todes. Wen nun aber der Zorn Gottes um der Sünde willen früher oder später im Tode dahinrafft, was kann dessen jenseits des irdischen Lebens warten, wenn nicht finsteres und freudloses Dasein in der bleibenden Trennung und Abgeschiedenheit von Gott in der Unterwelt, dem Scheol? Der alttestamentliche zunächst mehr privative Begriff des Scheol oder Hades setzt sich dann von selbst, weil der Aufenthalt in demselben als fortgesetzte Zornwirkung Gottes, welche mit dem Tode auch das Hinabfahren in den Scheol gesetzt hat, betrachtet wird, in den positiven Begriff und damit die s. g. poena damni in die poena sensus um. Vgl. besonders 5 Mos. 32, 22: „Denn das Feuer meines Zornes ist entzündet und brennt bis in die tiefste Unterwelt (עַד־שְׁאוֹל תַּחְתִּית LXX: ἕως ᾅδου κατωτάτου)." Auch lassen sich schon Stufenunterschiede der Strafe erkennen, indem alle die, welche um besonderer Sünden und Frevel willen hinabgestoßen werden, von einem schwereren Loose betroffen

werden, als die, welche um der Natursünde willen dahinsterben, vgl. 4 Mos. 16, 30. 33. 5 Mos. 32, 22. Jes. 14, 15. Ezech. 32, 23 (יַרְכְּתֵי בוֹר infimus Orcus, vgl. Ewald und Hävernick z. St.) Jes. 24, 22. Dan. 7, 11., wo Bewohner des Scheol als im Verschluß des Kerkers und im Brande des Feuers sich befindend dargestellt werden, endlich Hos. 13, 14., wo von der Pest und Seuche des Todes und der Unterwelt die Rede ist. Den positiven Strafzustand der Gottlosen als einen endlos andauernden charakterisirt auch Jes. 66, 24: „Dann werden sie herausgehen und schauen die Leichname der Menschen, die von mir abgefallen; denn ihr Wurm stirbt nicht, und ihr Feuer erlischt nicht; sie sind ein Abscheu allem Fleisch.“ Bekanntlich bietet diese Stelle die Grundlage für die entsprechende neutestamentliche Schilderung der ewigen Höllenqual, vgl. Matth. 5, 22. 18, 9. Marc. 9, 43. Die Einkleidung ist zunächst, vgl. Gesenius z. St., von dem Thale Hinnom bei Jerusalem hergenommen, wo früherhin dem Moloch geopfert wurde, späterhin aber Leichname von Verbrechern, Aas u. dgl. theils unbegraben lag, also von Würmern genagt ward, theils verbrannt ward. Wenn Gesenius meint, der Ausdruck habe etwas Sprüchwörtliches, es werde den Leichen noch ein gewisses Gefühl zugeschrieben und das Bild dürfe nicht zu genau genommen werden: so scheint uns das eigentlich eine ziemlich sinnlose Bemerkung zu sein. Wird den Leichen noch ein Gefühl zugeschrieben, so ist die Schilderung dann im Grunde nicht mehr bildlich, sondern eigentlich, und es käme dann eben der sinnlose Gedanke heraus, daß die Leichen unaufhörlich vom Feuer gebrannt und vom Wurme

genagt würden und eine unaufhörliche Empfindung dieser Qual hätten. Ist hingegen die Schilderung bildlich, so enthält sie einfach und eben so wie Marc. 9, 43 ein Bild der ewigen Höllenpein. Vgl. die ganz ähnliche Schilderung Jud. v. 7., wo der Brand Sodoms als ewig dauernd dargestellt wird, auch Deuter. 32, 22. Fraglich kann nur sein, ob das Bild nur die Seelenpein bezeichnet oder zugleich auf eine leibliche Auferstehung der Ungerechten hindeutet, die eben eine Auferstehung zum Tode und zur ewigen Pein ist. Durch letztere Annahme wird das Bild noch angemessener, wie denn auch Jes. 24, 22., wo die Gottlosen im Kerker gefangen, im Verschluß verschlossen und nach langer Zeit erst zur Strafe gezogen werden, sichtlich auf die Auferstehung der Ungerechten am letzten Gerichtstage hindeutet. Vgl. Jud. v. 6, 2 Petr. 2, 4. Diese Auffassung wird durch Daniel 7, 11 (vgl. v. Lengerke z. St.) in Vergleich mit Dan. 12, 2 bestätigt, indem in der ersten Stelle der Leib des Thieres umgebracht und in den Brand des Feuers geworfen wird, in der anderen Stelle aber die Auferstehung nicht nur der Gerechten, sondern auch der Ungerechten ausdrücklich gelehrt wird in den Worten: „Und viele von den im Erdenstaube Schlafenden werden erwachen, diese zum ewigen Leben und jene zur Schande, zur ewigen Schmach.“ *)

---

*) Vgl. Jes. Sir. 7, 17: ὅτι ἐκδίκησις ἀσεβοῦς πῦρ καὶ σκώληξ. Judith 16, 17: οὐαὶ ἔθνεσιν ἐπανιςαμένοις τῷ γένει μου· κύριος παντοκράτωρ ἐκδικήσει αὐτοὺς ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως, δοῦναι πῦρ καὶ σκώληκας εἰς σάρκας αὐτῶν, καὶ κλαύσονται ἐν αἰσθήσει ἕως αἰῶνος. Nicht eben so sicher ist, daß

Demnach enthält wiederum schon das A. T. nicht nur die Bestätigung unserer Lehre vom Tode, sondern auch sämmtliche Stamina der neutestamentlichen Schriftlehre über diesen Gegenstand. Eben so wie das A., betrachtet auch das N. T. jegliches Leiden, leibliches wie geistliches, gegenwärtiges wie zukünftiges, als Sündenstrafe. Nur daß es dasselbe in seiner Spitze gefaßt auch dem Ausdrucke nach unter der gemeinschaftlichen Benennung des Todes zusammenfaßt. Wie das Leben in den verschiedenen Formen des geistigen wie des leiblichen Lebens auftritt, so auch der Tod. Alles creatürliche Leben ist Abglanz des göttlichen Lebens. Das Leben ist in sich bewegtes und in sich befriedigtes Sein, der Tod als Gegensatz des Lebens starres und

---

auch 2 Macc. 6, 26., wie H. A. Hahn de spe immortalitatis sub V. T. gradatim exculta. Vratisl. 1845. p. 67 behauptet, die Auferstehung der Ungerechten auf das Deutlichste gelehrt werde. Denn wie Oehler a. a. O. p. 54 richtig bemerkt, so ist das Wort des Eleasar daselbst: „Denn wenn ich auch gegenwärtig der menschlichen Strafe entgehe, so kann ich doch den Händen des Allmächtigen weder lebend noch todt entfliehen“, wahrscheinlicher auf die Seelenpein im Hades zu beziehen, oder kann wenigstens eben so gut darauf bezogen werden. Wir können hier übrigens keine vollständige Lehre vom Alttestamentl. Scheol geben, weil dieselbe im Zusammenhange mit der Frage nach der Alttestamentl. Lehre von einem ewigen seligen Leben der Frommen zu behandeln, also im letzten Abschnitte von der Vollendung der Gottesgemeinschaft wieder aufzunehmen sein wird. Hier hatten wir nur den Scheol als Strafort in Betracht zu ziehen. Auch die Frage, ob er als Strafort oder als Strafzustand zu betrachten sei, kann erst später erledigt werden.

unseliges Sein. Die Schrift kennt nicht den leeren Begriff des unerfüllten Seins oder der abstrakten Unsterblichkeit, welche nur als die Grundlage für den Begriff des Lebens als des erfüllten, seligen Seins betrachtet werden kann. Und darum ist ihr auch der Tod nicht reine Aufhebung des Seins oder absolute Vernichtung, sondern nur qualitative Seinsveränderung, Umschlag des seligen Seins in das unselige Sein. *) Und wie das selige Sein oder das Leben ursprünglich in geist-leiblicher Form auftrat als gnadenreiche Darstellung des göttlichen Lebens in der Sphäre der Endlichkeit, so tritt auch das unselige Sein oder der Tod in geist-leiblicher Form auf als Verhängniß des göttlichen Zornes. Und darin liegt die Berechtigung, alle Formen des göttlichen Strafgerichtes unter dem gemeinsamen Ausdrucke des Todes zu begreifen. Dabei bringt es denn die Natur der Sache mit sich, daß der Begriff des θάνατος entweder alle Momente (den geistlichen, leiblichen und ewigen Tod), wobei dann ein oder das andere Moment besonders vorschlagen kann, oder nur einige Momente (etwa das leibliche oder das geistliche zusammen mit dem ewigen Momente als seinem Consequens) umfassen, oder auch nur ein einziges

---

*) Gegen die Behauptung von Weiße in seiner Schrift: Die philosophische Geheimlehre von der Unsterblichkeit des menschlichen Individuums. Dresden 1834, daß unter θάνατος der Tod zu verstehen sei, welcher wirkliche Auflösung und Vernichtung ist, vgl. Krabbe a. a. O. S. 209. Dieselbe Ansicht hat Weiße vorgetragen in den Stud. u. Krit. 1835 „Ueber die philosophische Bedeutung der christlichen Eschatologie“ S. 271 f.

Moment hervorheben kann. Es ist hier nicht unsere Aufgabe, die Bedeutung des Wortes in allen einzelnen Stellen, an denen es im N. T. vorkömmt, zu erörtern und abzugrenzen, wobei eben Grenzstreitigkeiten und eine gewisse Verschiedenheit der exegetischen Auffassung im Einzelnen unvermeidlich sein wird. Wir haben nur darzuthun, daß der Begriff des *θάνατος* wirklich jene Fülle der bezeichneten Momente in sich beschließt, und daß beide Gebiete, das des Todes und das der göttlichen Strafe, sich decken. Was nun zunächst den letzten Punkt betrifft, so betrachtet auch das N. T. nicht nur den geistlichen und ewigen, sondern auch den leiblichen Tod als Strafe der Sünde, und ist weit entfernt von dem pelagianischen Satze, daß Adam, mochte er nun sündigen oder nicht sündigen, jedenfalls dem leiblichen Tode verfallen wäre (Adamus sive peccaret, sive non peccaret, moriturus fuisset). Auch der Rationalismus hat sich diesen Satz angeeignet und betrachtet den leiblichen Tod nicht als später eingetretenes, sondern als ursprüngliches Naturgesetz. Daß auch Schleiermacher an dieser Anschauung festhielt, kann uns bei der naturalisirenden Grundlage seines Systemes, welches die Sündhaftigkeit des menschlichen Geschlechtes, wie den leiblichen Tod als ursprüngliche Gattungsbestimmtheit betrachtet, nicht Wunder nehmen. Aber nicht nur ein Lücke, sondern auch ein Neander, Steudel und andere Theologen, welche einen geschichtlichen Fall des Menschengeschlechtes und eine zukünftige Auferstehung der Todten nicht in Abrede nehmen, sind bei dieser Ansicht stehen geblieben. Wir können dies nur als eine Inconsequenz betrachten. Entweder man behauptet, der Mensch

sei schon ursprünglich bestimmt gewesen, diesen materiellen Leib zu verlassen, um zu einer höheren, rein geistigen Daseinsform überzugehen, und betrachtet demnach den Leib als das Zufällige, nicht zum eigentlichen Wesen des Menschen Gehörige: dann bleibt aber auch für die Lehre von der Auferstehung des Leibes, die deßhalb consequenter Weise vom Rationalismus und Schleiermacherianismus verleugnet wird, kein Raum mehr übrig. Oder man behauptet, der Mensch sei schon ursprünglich durch die göttliche Schöpfungsidee als geist-leibliche Persönlichkeit gesetzt, und betrachtet demnach, unter Voraussetzung der zwischen eingetretenen Zerreißung der Einheit von Seele und Leib, die Wiederanknüpfung des gelösten Bandes durch die Auferstehung als im Wesen des Menschen gegründete Nothwendigkeit: dann ist nicht einzusehen, wie diese Zerreißung nicht sowohl durch menschliche Willkühr, als vielmehr durch uranfängliche göttliche Bestimmung vermittelt sein sollte. Es reicht demnach auch nicht aus, zu sagen, die Trennung des Leibes von der Seele durch den Tod sei selber von Anfang an nur ein natürliches Ereigniß, aber die Form, in welcher der Tod jetzt auftritt und die Art, wie er uns gegenwärtig im Bewußtsein als ein Uebel erscheine, sei als Folge und Strafe der Sünde zu betrachten. Ist der physische Tod nicht an sich Strafe der Sünde, sondern ursprüngliches Schöpfungsgesetz, so kann auch Christi Tod nicht stellvertretendes Strafleiden sein, so fällt die Auferstehung von den Todten überhaupt und damit auch Christi Auferstehung dahin. Darum hat auch die Gesammtkirche Christi auf Erden stets mit dem Glauben an das stellvertretende Strafleiden und die

Auferstehung des Herrn, wie an die allgemeine Todtenauferstehung an der Lehre festgehalten, daß auch der physische Tod nur in Folge und zur Strafe der Sünde eingetreten sei. Nur der Rationalismus bildet die consequente Antithesis gegen die kirchliche Lehre, indem er alle jene eng unter sich zusammenhängenden Momente gleichmäßig negirt.*)

Daß nun auch das N. T. das objective Vorhandensein des physischen Todes wirklich als später eingetretene Strafe der Sünde betrachtet, geht einmal aus dem schon angeführten Worte des Herrn Joh. 8, 44 hervor, dann aber wird es durch das Wort des Apostels Paulus Röm. 5, 12 ausdrücklich bezeugt. Wir haben schon gesehen, daß die erste Stelle eine Rückbeziehung auf den Sündenfall enthält und den Satan als denjenigen darstellt, welcher

---

) Vgl. Kliefoth a. a. O. S. 168: „In wahrhaft grauenhafter Verkehrung setzt sich dem Rationalismus der Tod, dieser Fluch der Sünde, als das von Sünde und Elend Entfreiende, an die Stelle der von ihm nicht geglaubten Erlösung auf Golgatha." — Es ist ein Verdienst der öfter angeführten Schrift von Krabbe, Die Lehre von der Sünde und vom Tode, 1836 (vgl. besonders Kapp. V u. XI), daß sie in neuerer Zeit zuerst wieder mit Entschiedenheit die Schriftgemäßheit der Lehre vom leiblichen Tode als der später eingetretenen Strafe der Sünde vertreten, und trotz der Einreden von Mau (Vom Tode, dem Solde der Sünden und der Aufhebung desselben durch die Auferstehung Christi, 1841.) auch in der modern gläubigen Theologie wiederum zur Anerkennung gebracht hat. Vgl. Nitzsch System §. 121.) Jul. Müller Lehre von der Sünde II, S. 388 ff. Martensen Dogmatik §. 111, Beck, die christl. Lehrwissenschaft I, S. 299. 305.

mit der Sünde den Tod in die Welt gebracht hat. Daß hier der physische Tod gemeint sei, beweiset eben die Genesisstelle, auf welche offensichtlich Bezug genommen wird. Auch werden die Juden als Teufelskinder bezeichnet, welche die Lüste ihres Vaters vollbringen wollen. Sie wollen aber Jesum, den zweiten Adam, leiblich tödten, wie der Teufel ihr Vater den ersten Adam getödtet hatte. Daß ferner Röm. 5, 12 unter dem Tode, welcher durch den ersten Menschen mit der Sünde in die Welt gekommen ist, der leibliche Tod zu verstehen ist, ist gewiß. Zwar greift dort der Begriff des *θάνατος* weiter, und ist entweder in allumfassender Allgemeinheit zu nehmen oder doch wenigstens von dem leiblichen Tode mit darauf folgendem ewigen Tode. Denn daß der ewige nicht ausgeschlossen werden kann, geht daraus hervor, daß v. 17. 18. 21 die *ζωὴ αἰώνιος* den Gegensatz zum *θάνατος* bildet. Eben so wenig aber kann der physische Tod ausgeschlossen werden. Denn auch hier liegt ja der Darstellung des Apostels der in der Genesis K. 3 enthaltene Bericht zum Grunde, und überdies kann doch mit dem Tode, welcher nach v. 14 von Adam bis Moses auch über die geherrscht hat, welche nicht, wie jener, ein positives Gebot übertreten hatten, nur der vor Augen liegende physische Tod gemeint sein, dessen Herrschaft über das gesammte Menschengeschlecht als ein unläugbares und anerkanntes Faktum dastand. Daß der Apostel den leiblichen Tod als Strafe der Sünde betrachte, ist ausdrücklich auch Röm. 8, 10 in den Worten: *εἰ δὲ Χριςὸς ἐν ὑμῖν, τὸ μὲν σῶμα νεκρὸν δι' ἁμαρτίαν* ausgesagt. Also selbst wenn der geistliche und ewige Tod um Christi willen

aufgehoben und das ewige Leben uns wiedergebracht ist, bleibt doch der leibliche Tod um der Sünde willen noch bestehen, und wird erst am zukünftigen Tage der Auferstehung überwunden werden. Endlich stellt der Apostel 1 Cor. 15, 21 f. dem Tode, welcher durch Adam in die Welt gekommen ist, und den alle Menschen sterben, die Auferstehung von den Todten gegenüber, welche Christus der vom Tod Auferstandene erwirkt hat, und deren bei seiner Parusie die Seinen theilhaftig werden sollen. Die Antithesis zur leiblichen Auferstehung kann auch hier nur der leibliche Tod bilden. Auch der leibliche Tod ist demnach nicht durch Gott mittelst seines ursprünglichen Schöpfungsgesetzes, sondern durch Adam mittelst seines Sündenfalles über das Menschengeschlecht verhängt und wird ebendarum durch Christum den zweiten Adam mittelst seiner Auferstehung aufgehoben. Es ist deßhalb von vorneherein unmöglich anzunehmen, daß der Apostel seiner klar vorliegenden Lehre und noch dazu in demselben fünfzehnten Kapitel des ersten Corintherbriefes, also gleichsam in einem Athemzuge, widersprochen haben sollte. Wenn er nämlich daselbst v. 44—49 sagt, daß unser Leib, welcher in die Erde gesenkt wird, ein σῶμα ψυχικόν, χοϊκόν sei, wie er auch Adam anerschaffen worden sei, so folgt doch daraus keineswegs, daß auch Adam, selbst wenn er nicht gefallen wäre, diesen seelischen, irdischen Leib erst im Tode hätte ablegen müssen, um dann durch die Auferstehung des geistlichen, himmlischen Leibes theilhaftig zu werden. Es folgt dies um so weniger, da ja der Apostel selbst für das gefallene Menschengeschlecht, nämlich für diejenigen Gläubigen aus demselben, welche die

Parusie des Herrn erleben werden, die Möglichkeit ohne Tod in das σῶμα πνευματικὸν, ἐπουράνιον verwandelt zu werden setzt, indem er v. 51. 52 vgl. 1 Theff. 4, 15 ff. die Wirklichkeit solcher Verwandlung in Aussicht stellt. Wie viel mehr also, da ihm eben der Tod nur der Sünden Sold ist Röm. 6, 23, wird er angenommen haben, daß Adam vor dem Falle bestimmt war, ohne durch den Tod hindurch zu gehen, zum Verklärungsleibe zu gelangen. Von der Nothwendigkeit des Todes handelt er überhaupt nicht in der fraglichen Corintherstelle, sondern von der Beschaffenheit des Todesleibes im Verhältniß zur Beschaffenheit des Auferstehungsleibes. Unser gegenwärtiger Leib ist durch die Sünde der φθορά, der ἀτιμία, der ἀσθένεια verfallen, und soll durch die Auferstehung der ἀφθαρσία, der δόξα, der δύναμις theilhaftig werden; er ist schon durch die Schöpfung nur als ein σῶμα ψυχικόν, χοϊκὸν gesetzt, so daß er also von vorneherein die höhere Stufe des σῶμα πνευματικόν, ἐπουράνιον zu ersteigen bestimmt war, welche ursprünglich ohne Tod erreicht werden sollte, gegenwärtig nur durch den Tod hindurch, wiewohl ausnahmsweise auch jetzt noch ohne Tod, erlangt wird.

Daß nun ferner die Schrift den s. g. geistlichen Tod bestehend in der Gewissensqual, in der Friedlosigkeit und Unseligkeit des Gemüthes, in der Empfindung des Zornes und Gerichtes Gottes als Folge und Strafe der Sünde betrachte, ist selbstverständlich und auch nicht bestritten. Nicht eben so allgemein zugestanden ist aber, daß wenigstens das N. T. für den bezeichneten Seelenzustand auch den Ausdruck θάνατος in Anwendung bringe. Es kann dies aber nicht

mit Fug bestritten werden. Nicht nur ist die Behauptung ganz undurchführbar, daß das N. T. unter *θάνατος* immer nur den leiblichen Tod verstehe (wie z. B. Käufer in seiner Schrift de notione biblica *ζωῆς αἰωνίου* diese Behauptung durchzuführen gesucht hat): sondern es kann nicht einmal gesagt werden, daß wenigstens der physische Tod immer mit eingeschlossen und als die Grundlage und der Ausgangspunkt zu betrachten sei. In Stellen wie Matth. 8, 22. Luc. 15, 32. Joh. 5, 24 f., vgl. auch 8, 51 f., Röm. 8, 13. Ephes. 2, 1. 5, 14. Jac. 5, 20. 1 Joh. 3, 14. Offenb. 3, 1 kann ohne exegetische Künstelei in *θάνατος, ἀποθνήσκειν, νεκρός* nichts Anderes, als die einfache und ausschließliche Bezeichnung des geistlichen Todes, dem schon während dieses Erdenlebens die Seele um der Sünde willen verfallen ist, gefunden werden. *) Dabei kann

*) Vgl. auch Däne, Paul. Lehrb. S. 58. G. L. Hahn, Die Theol. des N. T. I, S. 437. Wir können auch hier nicht mit v. Hofmann übereinstimmen, welcher Schriftbew. 2. Aufl. I, S. 487 ff. die Behauptung aufstellt, die Schrift gebe eben so wenig eine eigene Begriffsbestimmung vom Tode, wie von der Sünde. Es sei nicht an dem, daß der Begriff des Todes in der heiligen Schrift oder wenigstens im N. T. umfassender wäre als anderwärts. Er umfasse nicht Anderes außer dem, was sonst unter dem Tode verstanden werde, sondern erfasse eben dies nur völliger, allseitiger, durchdringender. Selbst in den Stellen, wo der geistliche Tod gemeint sei, könne doch ein Zusammenhang mit der zunächst liegenden Vorstellung vom leiblichen Tode nachgewiesen werden. Und zwar sei dieser Zusammenhang ein solcher, daß alles, was unter dem Namen des Todes befaßt wird, in dem leiblichen Tode und nicht bloß dieser unter jenem mitbegriffen sei. Im Tode habe der Mensch aufgehört,

nur bei einigen dieser Stellen fraglich sein, ob in ihnen unter θάνατος die geistliche Erstorbenheit gemeint sei, in der die Sünde selbst besteht, oder der darauf folgende und

---

sich selbst, nämlich seine Natur, zum Mittel seiner Selbstbethätigung zu haben, und als Person der Selbstbethätigung fähig zu sein. An sich sei nun dieser Tod ein Tod für immer (d. h. also wohl = absoluter Vernichtung!), und daß ihm noch ein zweiter folge, komme bloß davon, daß die erste Sünde nicht sofort auch das Ende der Geschichte mit sich brachte, welche mit der Erschaffung des Menschen ihren Anfang genommen hatte. Die nach ihr anhebende Heilsgeschichte der Menschheit bringe beides mit sich, daß nun ein Leben der Einzelnen statt finde, in welchem der Tod, mit dem es endet, im Voraus wirksam ist, und daß mit dem Sterben der Einzelnen ein Todeszustand eintritt, welcher noch nicht das Ende ist, sondern in welchem sie einem gemeinsamen Ende der Geschichte der Menschheit entgegensehen, das für die Frommen Erlösung aus dem Todeszustande ist, für die Unfrommen Steigerung desselben. Demnach habe θάνατος nicht dreierlei Bedeutung in der Schrift, sondern, was man Tod nennt, sei nur in seinem ganzen Umfange, mit dem, worin er schon diesseits des Sterbens vorhanden ist, und mit dem, worin er sich jenseit desselben vollendet, erkannt und gemeint. Dies komme aber daher, weil die heilige Schrift vom Tode im Zusammenhange der heiligen Geschichte spreche, gegenüber dem, was der Mensch geschaffen worden, und gegenüber dem, was er in Christo wieder geworden ist. Sie habe ferner eben so wenig einen neuen Begriff des Todes, als der Sünde, neben den sonst bräuchlichen gestellt, sondern habe diesem nur zu seinem vollen Werthe verholfen, welchen die heilige Geschichte lehre. Es sei demnach im Sinne der Schrift gethan, wenn wir weder von Sünde noch von Tod eigenthümlich christliche Begriffsbestimmungen aufstellen, sondern lediglich

unmittelbar damit verknüpfte Zustand der inneren Unseligkeit, ob also der θάνατος im ethischen, oder so zu sagen im ästhetischen Sinne gemeint sei. Denn wie die ζωή das heilige und selige Sein bezeichnet, so der θάνατος das unheilige und unselige Sein. Nur glauben wir, daß der Begriff der Seligkeit und Unseligkeit als der eigentliche Grundbegriff auch in denjenigen Stellen, wo ζωή und θάνατος den Begriff der Heiligkeit und Unheiligkeit mit einschließt, dennoch entweder vorschlägt oder mindestens nicht verloren gegangen ist.

Endlich befaßt das N. T. unter θάνατος als Sündenstrafe auch die Vollendung des gegenwärtig schon vorhandenen geist-leiblichen Todes, nämlich den zukünftigen oder ewigen Tod. Dieser ist, wie schon bemerkt, Röm. 5, 12 ff. unzweifelhaft mitbegriffen, mag man nun sagen, der Apostel gehe hier vom leiblichen Tode aus und betrachte ihn als Uebergang zum ewigen Tode oder (vgl. meinen Commentar z. St.) er fasse sämmtliche Momente des Todes, also neben dem leiblichen und ewigen auch den geistlichen Tod gleichmäßig zusammen. Den ewigen Tod als Zielpunkt des geistlichen Todes, seines Ausgangspunktes, finden wir bezeichnet in Stellen wie Röm. 7, 10—13. 8, 6. 13. Vom ewigen Tode schlechthin werden Stellen zu verstehen sein, wie Joh. 8, 51. 11, 26.

die Thatsachen aussprechen, welche diesen vorausgesetzten Begriffen ihren Vollgehalt sichern. — Diese Aufstellungen v. Hofmann's wird sich nur derjenige anzueignen vermögen, welcher überhaupt seine anthropologischen und ponerologischen Voraussetzungen, so wie sein historisches Offenbarungsprincip, womit sie im Zusammenhange stehen, für schriftgemäß zu halten vermag.

2 Cor. 2, 16., welcher bekanntlich Offenb. 2, 11. 20, 6. 14. 21, 8 im Gegensatz zu dem gegenwärtig schon vorhandenen Tode ὁ δεύτερος θάνατος genannt wird. Derselbe wird ähnlich wie der Alttestamentl. Scheol theils mehr privativ als ὄλεθρος 1 Theff. 5, 3. 2 Theff. 1, 9. 1 Tim. 6, 9. ἀπώλεια Matth. 7, 13. Joh. 17, 12. Röm. 9, 22 u. f. φθορά Gal. 6, 8. 2 Petr. 1, 4. 2, 12. 19., theils positiv als nicht verlöschendes Feuer Matth. 5, 22. 25, 41. Marc. 9. 43 f., als Feuerofen Matth. 13, 42. 50., als Feuersee, der mit Schwefel brenne, Offenb. 20, 15 vgl. 19, 20. 20, 10., als äußerste Finsterniß Matth. 8, 12. 22, 13. 25, 30., als nicht ersterbender Wurm Marc. 9, 44. 46. 48., als Heulen und Zähneknirschen Matth. 8, 12. 13, 42. 50. 22, 13. 24, 51. 25, 30. Luc. 13, 18 beschrieben. Immerhin sind das sinnliche Bilder, aber Bilder zur Bezeichnung realer Pein und zwar nicht nur der Seele, sondern auch des Leibes.*) Denn nicht nur lehrt auch das N. T. aus-

*) Joh. Gerhard l. XXXI c. VI de forma inferni §. 68. 69. behandelt ausführlich die Frage: An ignis infernalis futurus sit materialis? Nach sorgfältiger Erwägung des Für und Wider kommt er mit Augustin de civit. Dei l. XX c. 16 zu dem Resultate: Cujusmodi sit ignis infernalis, hominem scire arbitror neminem, nisi forte cui Spiritus divinus ostendit. — Dann fährt er fort: Interim certo statuimus, damnatos non solum in animabus, sed etiam in corporibus fore torquendos; ex eo vero non potest certo et apodictice concludi, instrumenta poenarum infernalium fore corporalia, quia etiam spiritualia corpus propter essentialem ejusdem cum anima συνάφειαν καὶ συμπάθειαν cruciare possunt. Certum etiam illud, ignem infernalem differre ab igne elementari et diaconico. Nec

drücklich eine Auferstehung der Ungerechten Joh. 5, 29. Apostg. 24, 15., sondern es deutet auch 2 Cor. 5, 10 auf die leibliche Pein hin, da ja Alle vor dem Richterstuhle

---

ambigimus, divina potentia fieri posse, ut ignis corporeus cruciet diabolos et animas incorporeas. Sed an ignis ille revera corporeus, materialis et visibilis futurus sit, an vero incorporeus, invisibilis ac immaterialis in medio relinquimus, quamvis in partem posteriorem magis propendeamus, ac Deum serio precamur, ne per experientiae notitiam illud nobis manifestet. Praestat omni studio per veram et seriam conversionem de fugiendo igni infernali sollicitum esse, quam de natura illius ignis odiose digladiari. Bestimmter spricht sich Quenstedt gegen die Materialität des höllischen Feuers aus, vgl. P. I, c. XIV de morte aeterna Sect. I, *θέσ.* 32. Sect. II, quaest. 4. Dahingegen behauptet Hollaz P. III, Sect. I, c. XII, quaest. 27: Corpora damnatorum cruciabuntur igni infernali proprie dicto, adeoque materiali. Non autem erit ignis elementaris, sed prorsus singularis. Dem widerspricht Romanus Teller, der Herausgeber des Examen, in der Anmerkung und erklärt sich für die metaphorica interpretatio. Exegetisch scheint auch uns nur die letztere haltbar. Eine andere Frage ist, ob nicht an sich die geist-leibliche Pein der geist-leiblichen Persönlichkeiten auch ein geist-leibliches Medium der Pein erfordere? — Schwierig ist auch die Frage, ob die Geenna nur den Zustand oder auch einen Ort der Qual bezeichne? Joh. Gerhard l. XXXI c. III faßt den infernus eben sowohl als locus, wie als status, wiewohl er wiederum vorsichtig nur sagt: Sed non videtur negandum esse, certum aliquod *πού*, in quo damnati supplicia sua persolvent. Und auf die Frage an illud *πού* sit creatum vel increatum, corporeum vel spirituale, in hoc mundo vel extra hunc mundum etc., antwortet er: Scriptura tacente, quis hic loquetur?

Christi eine Vergeltung empfangen sollen, entsprechend ihren bei Leibesleben vollbrachten Thaten. Ausdrücklich aber gebietet der Herr Matth. 10, 28 den zu fürchten, welcher Seele und Leib zu verderben vermag in der Hölle (ἐν γεέννῃ) vgl. Matth. 5, 30. Wenn aber nach Offenb. 20, 12—14 der Tod und der Hades ihre Todten wiedergegeben haben werden, und das ganze auferstandene Menschengeschlecht gerichtet sein wird nach seinen Werken, dann wird der Tod und der Hades selbst in den Feuerpfuhl geworfen werden. So also wird der Hades zur Geenna sich vollenden und diese Vollendung wird vornehmlich bestehen in dem Uebergange der geistigen Pein in die geist-leibliche Pein. Daß aber das N. T. diese Pein als ewige Pein und dabei die Ewigkeit im absoluten Sinne des Wortes faßt, ist gewiß, und dieses Faktum kann durch keine apokatastatische Sophistik der Exegese geändert werden. Denn nicht nur wird die specifische Sünde wider den heiligen Geist absolut nicht vergeben werden οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι, οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι Matth. 12, 32., sondern es bleibt auch der Zorn Gottes überhaupt auf Allen denen, welche an den Sohn Gottes nicht glauben, so daß sie die ζωὴ αἰώνιος nimmer sehen werden

Vgl. ebendas. c. X. Quenstedt de morte aeterna Sect. I. Θέσ. 34 sagt: Ποῦ inferni certum est, distinctum a ποῦ beatorum et ab eo longo intervallo separatum, Luc. 16, 26. Quale vero et ubi illud ποῦ sit, non constat. Alii collocant in mundo et quidem determinate in centro terrae, ut Pontificii, alii, quod etiam probabile, extra mundum. Eben so Hollaz l. l. quaest. 29. Wir werden auf diesen Punkt im letzten Abschnitte unserer Glaubenslehre noch näher einzugehen haben.

Joh. 3, 36., und nicht nur der Teufel, das Thier und der falsche Prophet werden nach Offenb. 20, 10 in den Feuer- und Schwefelpfuhl geworfen, woselbst sie gequälet werden *εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων*, sondern es wird auch nach v. 14 ff. eben dahin der Hades mit allen seinen Bewohnern, die nicht geschrieben sind im Buche des Lebens, geworfen. Vgl. 14, 11. 19, 3. Die Aeonen der Aeonen können aber selbstverständlich nur Bezeichnung der absoluten Ewigkeit sein, und so gewiß das Leben und die Herrlichkeit Gottes und Christi und der Seinen, welche dauern *εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων* vgl. Offenb. 1, 6. 18. 4, 9. 10. 5, 13. 7, 12. 10, 6. 11, 15. 15, 7. 22, 5 kein Ende nehmen, eben so gewiß wird auch die Qual derer endlos sein, welche gepeinigt werden *εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων*. Wenn endlich nach Matth. 25, 46 die Ungerechten *εἰς κόλασιν αἰώνιον*, die Gerechten aber *εἰς ζωὴν αἰώνιον* gehen, so ergiebt die Antithese mit mathematischer Stringenz, daß die Dauer der Strafe nach der Dauer des Lebens zu bemessen ist. So unendlich dieses, so unendlich auch jene. Wenn Vertreter der Apokatastasis behauptet haben, die Pein an sich sei zwar ewig, das Feuer an sich erlösche nicht, aber die Verdammten kämen doch endlich heraus, so ist dies doppelt absurd. Denn entgleiten die Verdammten der Pein, so entfallen auch die Seligen dem Leben, weil Nichts berechtigt, den letzteren einen längeren Aufenthalt in der *ζωὴ αἰώνιος*, als den Ersteren in der *κόλασις αἰώνιος* zuzuschreiben. Ferner aber müßte auch das Feuer selbst erlöschen, wenn Alle erst heraus sind, weil wo keine Gepeinigten mehr sind, auch keine Pein mehr ist. In den Ausdrücken *πῦρ αἰώνιον* Matth. 18, 8.

Jud. v. 7., κρίσις αἰώνιος Marc. 3, 29., ὄλεθρος αἰώνιος 2 Thess. 1, 9 nur eine populär hyperbolische Bezeichnung oder nur die relative Ewigkeit finden zu wollen, geht gleichfalls wegen der stricten Antithese Matth. 25, 46 nicht an, wie denn überhaupt αἰώνιος im ganzen N. T. sonst nur und zwar überaus häufig in der Verbindung mit ζωή, δόξα, τιμή, βασιλεία u. dgl. vorkömmt, und dann selbstverständlich immer im absoluten Sinne steht; die relative Bedeutung hat es niemals, wenn es von der Ewigkeit a parte post, und selbst nicht wenn es von der Ewigkeit a parte ante gebraucht ist, vgl. Röm. 16, 25. 2 Tim. 1, 9. Eine Ausnahme bildet nur etwa einerseits Philem. 15: ἵνα αἰώνιον αὐτὸν ἀπέχῃς, andrerseits Tit. 1, 2: ἐπηγγείλατο πρὸ χρόνων αἰωνίων. Hier ist aber die Grenze durch die Sache selbst gegeben, und selbst hier kann wenigstens in der ersten Stelle am strengen und eigentlichen Begriffe der Ewigkeit festgehalten werden. Die Apokatastasis behandelt im Grunde des eigenen Herzens Gelüsten als Quell, die heil. Schrift aber nur als Norm der Wahrheitserkenntniß, und zeigt an einem concreten Beispiele, daß dieser Grundsatz nur erfunden ist, um die Schrift zur wächsernen Nase zu machen und in dieselbe die Voraussetzungen des eigenen Innern zwangsweise hineinzuinterpretiren. In diesem Sinne sagt mit Recht schon Augustin de civit. Dei XXI, 23: Ita plane hoc erit, si non quod Deus dixit, sed quod suspicantur homines plus valebit. Und Delitzsch Bibl. Psychol. S. 412: „Es gibt keine der heil. Schrift in unverantwortlicherer Weise widersprechende Lehre, wie die von

der sogenannten Apokatastasis." Die Läugnung der Ewigkeit der Höllenstrafen muß aber als seelenverderblicher Irrthum mit allem Ernste auf Grund des ganz unzweideutigen Wortes Gottes bekämpft werden, doppelt in unserer Zeit der hoffärtigen und fleischlichen Empörung wider Gott und sein heiliges Gesetz. Sie ist freilich zusammen mit der Lehre von dem Zorne Gottes wegen des adamitischen Naturverderbens und von der Macht und Gewalt des Teufels über das gefallene Menschengeschlecht der eigentliche Stein des Anstoßes und Fels des Aergernisses für den unchristlichen, wie für den christlichen Subjectivismus. Wo sie aber dahin fällt, da fällt auch die Lehre von der Heiligkeit, der hehren Majestät und Strafgerechtigkeit Gottes und von dem stellvertretenden Strafleiden und vollgültigen Opfer des ewigen Sohnes Gottes, und damit das Fundament der Seligkeit und das nicht von Menschen erdachte, sondern von Gott geoffenbarte, wahrhaftige Evangelium dahin. Diejenigen aber, welche diese Lehren von der justitia Dei und der justitia Christi in ihrer biblisch-kirchlichen Klarheit und Strenge zugleich mit der Apokatastasis meinen festhalten zu können, müssen der Lehre von einer allgemeinen zwingenden Gnade verfallen, welche mit der menschlichen Freiheit auch die menschliche Zurechnungsfähigkeit, damit aber auch die Berechtigung des göttlichen Zornes wider die Sünde und somit in letzter Consequenz doch wieder die göttliche Heiligkeit und die Nothwendigkeit der objectiven Sühne auflöst. Die freie Gnade schlägt so zuletzt in einen unfreien gottmenschlichen Naturproceß um, und auch in der Lehre vom

Tode sind wir demnach zuletzt wieder vor die Alternative gestellt, entweder Kirchenlehre oder Pantheismus. *)

---

*) Wie die Lehre von der Apokatastasis zum pantheistischen Resultate führt, so ruht sie bei Schleiermacher, auf dessen Anschauung wir noch in der Erwählungslehre zurückkommen werden, auf pantheistischer Grundlage. Wenn derselbe sich zugleich auf das anthropologische Interesse oder das Gefühl der christlichen Liebe beruft, so stellt er sich damit, um mit den Alten zu reden, in die Klasse der praepostere misericordes. Darin besteht eben die Vollendung des Gläubigen, daß er gar kein anderes Interesse mehr kennt, als die Verherrlichung des Herrn nicht minder durch Gericht, als durch Gnade. Es darf aber auch nicht mit Bengel die Apokatastasis als Geheimlehre zugelassen werden, da sie der offenbaren Lehre der Schrift widerspricht. Denn Stellen wie 1 Cor. 15, 22. 28. Ephes. 1, 10., in denen der Apostel wie Röm. 5, 18. 19. (vgl. meinen Comment. z. St.) nur auf die Erlösten als eine Gesammtheit blickt und auf die Unerlösten gar nicht reflektirt, bieten für die Apokatastasis keinen Anhalt, um so weniger, da man sonst die Schrift in Widerspruch mit sich selbst verwickeln würde. Es reicht selbst keinesweges aus, sich über die Lehre von der ewigen Verdammniß so schwankend auszusprechen, wie etwa Nitzsch und Martensen. Letzterer, Die christl. Dogmat. §. 283 ff., meint, daß die Gottesidee uns auf die Apokatastasis führe, die anthropologische Betrachtung dagegen auf die ewige Verdammniß. Deßhalb lasse er die Antinomie stehen als ein Kreuz für den Gedanken, welches auf dem Standpunkte der streitenden Kirche nicht weggenommen werden solle und dürfe. Indeß dieses unbefriedigende und schriftwidrige Ergebniß entsteht nur, wenn man die Gottesidee nicht so faßt, wie sie das Wort Gottes, sondern wie die menschliche Vernunft sie an die Hand giebt, und darum die Gerechtigkeit nur als Moment der Güte

zu denken im Stande ist (Vgl. Abth. II, S. 103). Auf demselben Grunde ruhen auch die unsicheren Behauptungen bei Nitzsch System §. 80 Anm. 2 §. 219., welcher einerseits fest vertraut, daß auch die nie endigenden Wirkungen der strafenden Vergeltung oder der scheidenden und verneinenden Gerechtigkeit Siege des Guten über das Böse und Vermittelungen der Güte und Barmherzigkeit sein werden, andrerseits sogar die Möglichkeit setzt, daß die ewige Verdammniß das absolute Nichtsein sein könnte und zugesteht, daß es in diesem Artikel Geheimlehren für die christliche Kirche gebe. Lange, Positive Dogmatik §. 131 will zwischen ewiger Qual und endloser Qual unterschieden wissen. Die Verwechselung dieser Begriffe tausche den religiösen Begriff der Ewigkeit für einen arithmetischen ein. Gleichwohl liege die Möglichkeit der endlosen Qual in der menschlichen Freiheit. Eben so aber hält er an der Möglichkeit der Wiederbringung fest und läßt die Erwartung der Wirklichkeit derselben zuletzt deutlich hindurchblicken. Rothe endlich Theol. Ethik Bd. II, S. 332. §. 605., vgl. S. 192. 197. 216. 243., lehrt ausdrücklich ein sich allmählig in sich selbst Aufzehren, eine endliche völlige Wiedervernichtung der bis zur äußersten Frist beharrlich für die Erlösung unempfänglich Gebliebenen. — Wir unsererseits nun beharren allen Deuteleien und Vernünfteleien gegenüber auf Grund des klaren Gotteswortes, welches sich grade hier schärfer erweiset, denn kein zweischneidiges Schwert, bei dem Damnant Anabaptistas, qui sentiunt hominibus damnatis ac diabolis finem poenarum futurum esse des 17. Artikels der Augustana.

Inhalt.

Zweiter Abschnitt.

Die Störung der Gottesgemeinschaft.

Verbeßerungen.

S. 56, Z. 3 v. u. lies causa causae est causa etc. anstatt causa causae et

S. 203, Z. 3 v. u. ist nach „materiell psychischen Menschennatur“ hinzuzufü
Vgl. zu Joh. 3. 6. Röm. 4, 1. 7, 14.

S. 260, Z. 2 v. u. ist statt „so daß nunmehr bei der Erlösung“ zu lesen: „so
nunmehr bei der Sünde wie bei der Erlösung“.



Kirchliche Glaubensleh

Von

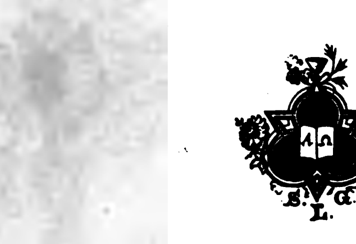
Dr. Friedr. Ad. Philippi,
ordentlichem Professor der Theologie zu Rostock.

IV.

Die Wiederherstellung der Gottesgemeinsch

Erste Hälfte.

Die Lehre von der Erwählung und
von Christi Person.





Stuttgart.
Verlag von Samuel Gottlieb Liesching.
1861.

Die Lehre von der Erwählung

und von

Christi Person und Werk.

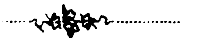
Dargestellt

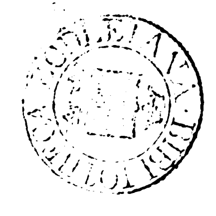
von

Dr. Friedr. Ad. Philippi,
ordentlichem Professor der Theologie zu Rostock.

Erste Hälfte.

Die Lehre von der Erwählung und von Christi Person.





Stuttgart.
Verlag von Samuel Gottlieb Liesching.
1861.

Druck von J. Kreuzer in Stuttgart.

Dritter Abschnitt.

Die objektive Wiederherstellung der Gottes-gemeinschaft.*)

Nachdem wir aus dem Mittelpunkte der Heilserfahrung, dem Glauben an die Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft durch den Sühntod des Gottmenschen, die Lehre von der ursprünglichen Gottesgemeinschaft, sowie die Lehre von der später eingetretenen Störung der Gottesgemeinschaft entwickelt haben: kommen wir nunmehr zur Entwickelung dieses Centrums des evangelischen Heilsglaubens selber. Es handelt sich dabei zunächst um die Betrachtung der objectiven Wiederherstellung, welche von selbst in die Betrachtung der Person des Wiederherstellers und des Werkes des Wiederherstellers sich sondert. Wie aber die ursprüngliche Stiftung der Gottesgemeinschaft uns höher hinaufführte zu dem Schöpfungsrathschlusse der heiligen Liebe des dreieinigen Gottes: so führt die Betrachtung der Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft uns höher hinauf zu dem Erlösungsrathschlusse dieses Gottes; so daß wir von der Betrachtung des Rathschlusses der Wiederherstellung herabsteigen werden zur Betrachtung der Person und des

*) Vgl. Prolegomena S. 71.

Werkes des Wiederherstellers. Es scheint zwar, als könnt sachgemäß der göttliche Rathschluß nur in so fern an de Spitze unseres Abschnittes in Betracht gezogen werden, al er von Ewigkeit die Werke und Mittel der objectiven Wie derherstellung verordnet oder die Gründung der objective Heilsanstalt beschlossen hat, während der Rathschluß de Verordnung der einzelnen Personen zum ewigen seligen Le ben, insofern er durch die in der Zeit erfolgende subjectiv Annahme der göttlichen Heilsthaten und Heilsmittel vo Seiten der Einzelnen bedingt ist, zweckgemäß erst an's End des folgenden Abschnittes, welcher die subjective Verwirk lichung der objectiv wiederhergestellten Gottesgemeinschaf zu behandeln hat, zu stellen wäre. Indeß abgesehen vo der systematischen Unzuträglichkeit dieser Auseinanderreißun in der Darstellung des göttlichen Erlösungsrathschlusses, sin wir zu der einheitlichen Zusammenfassung und Voraufstellun des gesammten Rathschlusses auch in so fern berechtigt, al einmal der Inhalt unseres gesammten praktisch christliche Bewußtseins, welches ebensowohl die subjective, als die ob jective Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft umschließt die Voraussetzung und nicht erst die Folge unserer gesammte dogmatischen Darstellung in allen ihren Artikeln bildet, un als ferner die in der Zeit sich vollziehende subjective An nahme des Versöhnungswerkes doch nur die thatsächlich Erfüllung der vom ewigen göttlichen Rathschlusse gesetzte Bedingung der wirklichen Heilserlangung ist. So steht di Lehre vom göttlichen Rathschlusse der Wiederherstellung ode von der ewigen Erwählung, mit welcher wir unseren gegen wärtigen Abschnitt beginnen, allerdings nicht nur an de

Spitze dieses, sondern auch des folgenden Abschnittes, und eröffnet demnach die gesammte Lehre von der nicht nur objectiven, sondern auch subjectiven Wiederherstellung der durch die Sünde aufgehobenen ursprünglichen Gottesgemeinschaft.

Erstes Kapitel.

Der Rathschluß der Wiederherstellung oder die Lehre von der Erwählung.

Wie wir erkannt haben, daß die göttliche Liebe den ersten Menschen und in ihm, als dem Stammvater des ganzen Geschlechtes, zugleich das ganze Geschlecht zur Gottesgemeinschaft und zum Leben erschaffen hatte: so werden wir dem entsprechend auch von der göttlichen Erlöserliebe zu sagen haben, daß sie in Christo, dem zweiten Adam, das ganze Menschengeschlecht zur Gottesgemeinschaft und zum Leben erwählet habe. Verhielte es sich anders, so müßten wir behaupten, daß die göttliche Liebe und die göttliche Heiligkeit, oder das selbstmittheilende und das selbsterhaltende Princip in der Gottheit, schon von Anfang an als in einem widersprechenden Verhältnisse zu einander stehend zu denken sei, so daß schon ursprünglich das eine wie das andere Princip sich nur gegensätzlich manifestiren konnte, was doch erst in Folge der Sünde eingetreten ist. Es wäre dann zu sagen, daß es schon im Schöpfungsrathschlusse Gottes gelegen habe, seine Liebe darin zu bekunden, daß er Creaturen

erschuf, die er durch Gerechtigkeit zum Leben, seine Heiligkeit aber darin, daß er Creaturen erschuf, die er durch Ungerechtigkeit zum Tode bestimmte. Durften wir hingegen von Anfang an den beiden göttlichen Eigenschaften nicht diese gleichgeordnete Stellung geben, mußten wir vielmehr die Heiligkeit der Liebe unterordnen, weil Gott die Welt aus Liebe, nicht aus Heiligkeit, wenn auch allerdings in heiliger Liebe geschaffen hat: so werden wir die Erlöserliebe, zu der die Schöpferliebe sich gesteigert hat, der letzteren entsprechend, also eben so allgemein und allumfassend zu denken haben, wie die ursprüngliche Schöpferliebe selbst. Hatte die Schöpferliebe beschlossen, das ganze Menschengeschlecht zur Gemeinschaft der göttlichen Liebe und des göttlichen Lebens zu führen, so muß die göttliche Erlöserliebe beschlossen haben, das ganze Menschengeschlecht zur Gemeinschaft der göttlichen Liebe und des göttlichen Lebens zurückzuführen. Was uns so aus der Idee der göttlichen Liebe von vorneherein feststeht, daß der Rathschluß der Erlösung das ganze Menschengeschlecht umfasse, das wird uns durch den Blick auf die Person und das Werk des Erlösers bestätiget. Derselbe ewige Sohn Gottes, durch den und nach dem das ganze Menschengeschlecht geschaffen ist, hat sich zum Retter desselben eingestellt, ohne Zweifel also zum Retter des ganzen, durch ihn geschaffenen Geschlechtes, durch ihn, der nunmehr als des Menschen Sohn der zweite Adam ist, um das gesammte Geschlecht der Bestimmung zuzuführen, die es in seinem ersten Stammvater verfehlt hatte. Die Liebe des Sohnes, des Gottmenschen, des Erlösers ist so allgemein und allumfassend, wie die Liebe

des Vaters, des Schöpfergottes. Und diese Allgemeinheit seiner Liebe hat er bekundet durch die Vollgültigkeit seines Werkes, das Werk der vollkommenen Sühne. Denn so gewiß der Tod des Gottmenschen das unendlich werthvolle, allgenugsame Lösegeld ist für die Sünden der ganzen Welt, so gewiß wird die Bestimmung und Wirkung dieses Werkes nicht geringer und weniger umfänglich sein, als sein innerer Werth. Wie aus der Allgemeinheit der göttlichen Liebe und der Allgemeingültigkeit der Person und des Werkes des Erlösers, können wir endlich auch aus der Allgemeinheit der göttlichen Berufung den Universalismus des Erlösungsrathschlusses folgern. Schon jeder wahrhaft wiedergeborene Christ wünscht doch, daß alle Menschen, seine Brüder in Adam, auch seine Brüder in Christo werden möchten, und findet deshalb eben als Christ die Nöthigung in sich vor, so viel an ihm liegt, jedem von ihnen die Verkündigung des Heiles in Christo nahe zu bringen, und sie alle zur Annahme desselben zu bewegen. Dieser Wunsch ist aber gewiß kein fleischlicher, sondern aus der vom Geiste Gottes erzeugten christlichen Liebe entsprungen, welche als ein Abbild der göttlichen Liebe einen Rückschluß auf das Urbild, die göttliche Liebe selber, gestattet. Die Liebe des Gläubigen ist eine Wiederspiegelung der Liebe Gottes des heiligen Geistes, der sie im Christenherzen entzündet hat. Wie also die Liebe des gottgeheiligten Menschen Alle zum Heile zu rufen und zu führen begehrt, so auch die Liebe Gottes des heiligen Geistes, und es ist demnach nicht nur die Liebe Gottes des Sohnes, sondern auch die Liebe Gottes des heiligen Geistes eben so allgemein und



allumfassend, wie die Liebe Gottes des Vaters. Wie der Vater die Erlösung Aller beschlossen hat, der Sohn die Erlösung Aller bewirkt hat, so sucht der Geist die Erlösung Allen zuzueignen. Es ist daher der Universalismus der göttlichen Gnade eben so wohl patrologisch, als christologisch, als pneumatologisch begründet, wie es denn die eine und selbige Gnade des dreieinigen Gottes ist, welche die Erlösung beschließt, vollbringt und zueignet. Noch bestimmter aber als aus der Beschaffenheit der durch ihn entzündeten Christenliebe läßt sich aus der Beschaffenheit der Mittel, durch welche der heilige Geist die Berufung zum Heile vollzieht, die Allgemeinheit der göttlichen Gnadenabsicht erschließen. Denn das Wort Gottes, welches mich berufen hat und sich an meiner Seele bekehrungskräftig erwiesen hat, ist seiner Natur nach bestimmt, nicht nur an diesen und jenen, sondern an Alle zu ergehen: denn es ist nicht der Ruf dieses oder jenes schon zuvor zur Berufung Ausgesonderten und in ihm Bezeichneten, sondern es ist der allgemeine Ruf Gottes zum Heile überhaupt, welcher gar nicht anders als über Alle erschallen und an Alle ergehen kann; es ist aber ein ernstlicher Ruf, weil es eben, wie meine eigene Erfahrung bezeugt, ein an sich wirksamer und bekehrungskräftiger Ruf ist, der sich selbst nicht läugnen kann 2 Tim. 2, 13. Und hiermit stimmt auch die Bedeutung des Taufsakramentes als individueller Zueignung und Versiegelung der allgemeinen Gnadenverheißung des Wortes überein. Ist das Taufsakrament das Sakrament der erneuten Bundschließung Gottes mit dem bundbrüchigen Adamskinde und als solches Träger der göttlichen Gnadenschätze,



und ist es, wie wir später noch näher erkennen werden, seiner Natur nach bestimmt, nicht nur als Proselyten-, sondern auch als Kindertaufe verwendet zu werden, so ist in ihm in hervorragender Weise die Allgemeinheit des göttlichen Heilsrathschlusses kund gethan. Denn darf die Taufe nicht nur als Proselyten-, sondern auch als Kindertaufe ertheilt werden, so hat sie ihr Ziel erst dann erreicht, wenn es überhaupt nicht mehr Proselyten- oder Erwachsenentaufe, sondern nur noch Kindertaufe gibt, weil erst dann die prophetische Verheißung in Erfüllung gegangen ist, wonach die Enden der Erde und alle Reiche dieser Welt des Herrn und seines Christus werden sollen (Psalm 2, 8; Offenb. 11, 15), d. i. wo die Kirche Christi alle Nationen umfaßt und in ihren Schooß aufgenommen hat. Soll also die Taufe bestimmungsmäßig sich zur Kindertaufe aufheben, so ist darin die göttliche Bestimmung offenbar geworden, daß alle aus der ursprünglichen Gottesgemeinschaft gefallenen Adamskinder gleich nach der Geburt durch das Sakrament der heiligen Taufe der gnadenreichen Wiederherstellung dieser Gottesgemeinschaft theilhaftig werden sollen. Das Taufsakrament ist der offenbar gewordene allgemeine Liebeswille Gottes über das gefallene Menschengeschlecht, denn es ist dazu verordnet, daß durch dasselbe dem ganzen Geschlechte die Gerechtigkeit und das Leben in Christo auf's Neue mitgetheilt werde, mit denen es ursprünglich in Adam begabt war.



Wir haben nun aber ferner gesehen, daß die ursprüngliche Gabe der Gerechtigkeit und des Lebens sich in Adam nicht in mechanischer Weise, nicht in der Form des äußer-

lichen Naturzwanges, sondern in der Form der Freiheit, des auch anders Könnens wirksam erweisen sollte: so daß wenn Adam und die Seinen, von Gott gehalten, auch ihrerseits gehalten hätten an Gott, oder in gottgeschaffener Freiheit bestanden und beharrt hätten in der göttlichen Gnade und Gabe, dieselbe ihnen dann zum unverlierbaren Besitzthum bestätiget und sie in ihr befestigt worden wären; während ihnen andererseits die zur thatsächlichen Wirklichkeit gewordene Möglichkeit offen gelassen war, die ursprüngliche Gottesgabe zu vergeuden, die Gerechtigkeit und das Leben, in das sie von Gott gestellt waren, aufzugeben, und so mit Freiheit der Ungerechtigkeit und dem Tode anheimzufallen. Dem entsprechend erweiset sich auch die durch die Erlösung in Christo wiedererworbene und dem gefallenen Adamskinde gleich nach der Geburt durch die heilige Taufe auf's Neue mitgetheilte Gabe der Gerechtigkeit und des Lebens in der Form der Restitution der ursprünglichen Freiheit, so daß wir, von der Gnade und Gabe Gottes gehalten, sie selbst in Freiheit zu halten vermögen, aber auch in Freiheit sie loslassen, wieder abstoßen und verlieren und somit auf's Neue der Ungerechtigkeit und dem Tode anheimfallen können. Demnach werden wir zu dem Satze geführt: Unser Heil kommt von Gott, unser Unheil von uns selber.

Unser Heil kommt von Gott: denn Gott hat von Ewigkeit in freier Liebe den Rathschluß der Erlösung des gefallenen Geschlechtes gefaßt, denselben in der Zeit durch die Sendung und Dahingabe seines Sohnes vollführt, und er läßt eben so frei sein Wort und Zeugniß von dieser Er-

lösungsthat ausgehen in alle Welt, und nimmt durch das Sakrament der Taufe fort und fort jedes auf diese Welt geborene Adamskind in die Gerechtigkeits- und Lebensgemeinschaft mit Christo auf. Mit dieser Aufnahme hat er jedem Aufgenommenen alle zur Entwickelung seines subjectiven geistlichen Lebens erforderlichen Gnadenkräfte mitgetheilt, so daß die subjective Entwickelung der Gottesgemeinschaft immer nur als Resultat der in freier Gnade mitgetheilten und sich wirksam erweisenden Gotteskraft, in keiner Weise als menschliches Verdienst, als in ursprünglicher, angeborener Freiheit der göttlichen Gnade zuvorkommende oder auch nur ihr annehmend begegnende Menschenthat betrachtet werden kann. Denn eben die Taufe als Kindertaufe erweiset wie die Allgemeinheit, so auch die Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade im Werke der Bekehrung. Und wie die ursprüngliche Mittheilung der göttlichen Gnadengabe ohne unser Zuthun uns zu Theil geworden ist, so bleibt sie auch in uns fortwährend ohne unser Zuthun, denn wir halten sie nicht aus uns selber, sondern werden fort und fort von ihr gehalten, so daß unser Halten stets nur als Produkt unseres von Gott Gehaltenwerdens betrachtet werden kann. Dasselbe gilt aber auch von denen, welche die Taufe und in derselben die geistliche Wiedergeburt aus Gott nicht in der Form der Kinder-, sondern der Proselytentaufe empfangen haben. Denn die etwaige freie Vorbereitung des Erwachsenen durch Erkenntniß der Mangelhaftigkeit seiner eigenen Vernunft und Kraft, durch Anhören, Lesen und Betrachten des Wortes göttlicher Offenbarung vermag in keiner Weise den subjectiven geistlichen Habitus der Buße

und des Glaubens und die damit verknüpfte objective Gab der Wiedergeburt und Bekehrung zu erzeugen, sondern da Alles ist schon seinem ersten Anfange nach reines Werk de göttlichen Gnade und des durch das Mittel des Worte und Sakramentes sich wirksam erweisenden göttlichen Geiste Das ist die unerschütterlich gewisse, durch sein ganzes Lebe sich hindurchziehende und sich ihm innerlich immer mehr be währende und befestigende Erfahrung des Christen eben al evangelischen Christen, das feste Fundament, auf wel chem sich ihm einzig und allein der richtige dogmatische Ba der Erwählungslehre erheben kann, und wer ihm diese Fundament umzustürzen oder zu erschüttern und zu locker versucht, dem bezeugt er kühn in's Angesicht, daß es ihr noch an den gottgegebenen Voraussetzungen einer haltbare Erwählungslehre, an der tieferen, ächt evangelischen Sünden und Heilserkenntniß gebricht. Dahingegen von den en wickelten Voraussetzungen ausgehend, werden wir zu sag haben, daß wir von Ewigkeit in Christo zur Gerechtigk und Seligkeit erwählet und in der Zeit durch Gottes sc pferische Gnade wiedergeboren sind. Demnach kann wohl einem in Christo Jesu Vorherbestimmtsein wie der ga Menschheit, so auch des einzelnen factisch zum Heile langenden Individuums nicht nur zur Seligkeit, so auch zur Gerechtigkeit die Rede sein.

Unser Heil kommt von Gott; unser Unheil aber von uns selber. Hier fragt es sich zunächst, ob es haupt möglich sei, daß es Individuen gebe, welche b dem Unheil anheimfallen, oder ob man nicht sagen daß der allgemeine Rathschluß der Erlösung sich n

diger Weise an jedem menschlichen Individuum realisire, weil sonst ein Widerspruch zwischen der Allgemeinheit dieses Rathschlusses und seiner nur theilweisen Verwirklichung statt finden würde? Indeß dies würde nur dann der Fall sein, wenn wir eine zwingende Gnade Gottes setzend behaupteten, der göttliche Rathschluß habe nur den Zweck, sich unbedingt um seiner selbst willen durchzusetzen. Nunmehr aber ist der Erlösungs- wie der Schöpfungsrathschluß mit Rücksicht auf die zur Freiheit geschaffene Creatur gefaßt, so daß nur die Möglichkeit, nicht aber die Nothwendigkeit der allgemeinen Erlösung zu setzen ist. So wenig ursprünglich eine zwingende Gnade Gottes Adams Fall verhinderte, so wenig nöthigt eine zwingende Gnade, ihre Zurückweisung verhindernd, zur Annahme der Erlösung. Was aber die Wirklichkeit des Erfolges betrifft, so kann es hier keine aus dem Verhältnisse der Erlösungsgnade zur menschlichen Freiheit von selbst abfolgende Aussage geben. Wir haben es hier mit keiner dogmatischen, sondern mit einer historischen Frage zu thun. Das Wort Gottes nun, welches durch die schon thatsächlich vorliegende Erfahrung bestätiget wird, beantwortet diese Frage klar und bestimmt dahin, daß nicht Alle, die auch ihnen bereitete und erbotene Erlösung annehmen, sondern daß nur ein Theil der Menschheit errettet, ein anderer Theil derselben bleibend verloren gehen wird. Wir werden aber Gott nicht in dasselbe Verhältniß zu diesen Verlorengehenden, wie zu den Errettetwerdenden stellen dürfen: denn weder hat er eben so ursprünglich das Unheil der ersteren, wie das Heil der letzteren beschlossen, vielmehr ursprünglich das Heil Aller nach seinem allgemeinen Lie-

besrathschlusse gewollt, noch auch wirkt er den Unglauben und die Ungerechtigkeit der Verlorengehenden, wie er den Glauben und die Gerechtigkeit der Errettetwerdenden wirkt. Gott wirkt nicht das Böse, weil er das Böse ausdrücklich verbietet: denn es kann nicht ein Nichtwollen und zugleich ein Wollen und Schaffen der Bosheit in ihm gesetzt werden. Wir dürfen demnach nicht von einer Vorherbestimmung oder Vorherversehung der Ungerechten zur Ungerechtigkeit, wie der Gerechten zur Gerechtigkeit reden, sondern wir müssen im Hinblick auf die Bosheit der Bösen unterscheiden zwischen göttlicher Zulassung und göttlicher Vorherbestimmung, wie zwischen göttlichem Vorhersehen und göttlichem Vorherversehen. Die Bosheit der Bösen ist eben nur von Gott vorhergesehene und zugelassene, seinem Willen zuwider laufende That der Bösen selber. Durch dieses Zugeständniß wird in keiner Weise die Allmacht Gottes beeinträchtigt, denn dieselbe ist, wie wir schon in der Gotteslehre erkannt haben, nicht als absolute Uebermacht, sondern in Harmonie mit den übrigen göttlichen Eigenschaften, namentlich der Weisheit und der Liebe, zu denken. Daß Gott allmächtig ist, heißt nicht, daß er Alles kann, sondern daß er Alles kann, was er will. Wie in seiner Weisheit und Liebe kein Willen zum Bösen gefunden werden kann, so kann es auch nicht Aufgabe seiner Allmacht sein, das Böse zu wirken. Auch bleibt die göttliche Allmacht insofern immer des Bösen mächtig, als sie es zwar in seiner Entstehung und Wirkung nicht hindert, wohl aber beschränkt und lenkt, und vor allen Dingen schließlich durch die Strafe sich unterthänig macht. Gottes Allmacht tritt dem Bösen

gegenüber in den Dienst der göttlichen Heiligkeit, im Verhältniß zum Guten ist sie das ausführende Organ der göttlichen Liebe. Demnach kann auch in Bezug auf das Böse von einer Vorherbestimmung die Rede sein, aber nicht von einer Vorherbestimmung zur Bosheit, sondern nur von einer Vorherbestimmung zur Strafe. Und insofern eben das Unheil der gottgewirkten Strafe nur durch das Unheil der selbstgewirkten Ungerechtigkeit bedingt ist, kommt das Unheil des Menschen nicht von Gott, sondern von ihm selber.

Nach alle dem werden wir nunmehr einen doppelten Rathschluß Gottes unterscheiden und bei der Darstellung des zweiten Rathschlusses einen doppelten Lehrtropus befolgen können. Nach dem ersten Rathschlusse, welcher das Verhalten Gottes nur an und für sich selber in Betracht zieht, hat Gott die ganze in Adam gefallene Menschheit von Ewigkeit her in Christo zur Seligkeit erwählt, Christum in der Fülle der Zeit zur Erlösung der ganzen Menschheit gesendet, und in Wort und Sakrament die wirkungskräftigen Mittel zur Einverleibung in Christum der ganzen Menschheit verordnet und verliehen. Nach dem zweiten Rathschlusse, welcher das Verhalten Gottes durch das Verhalten des Menschen mitbestimmt denkt, hat Gott selber die factisch erettet Werdenden von Ewigkeit in Christo zur Gerechtigkeit und zum Leben erwählt und sie selber in der Zeit durch seinen Geist mittelst des Wortes und Sacramentes gnadenreich wiedergeboren und im Heilsglauben erhalten bis ans Ende; die factisch verloren Gehenden aber hat er nicht selber zur Ungerechtigkeit, sondern nur unter Voraussicht

und Zulassung ihrer selbstgewirkten Bosheit und beharrlichen Heilsverschmähung zur wohlverdienten Strafe der ewigen Verdammniß vorherbestimmt. Dies ist der erste Lehrtropus in der Darstellung des zweiten Rathschlusses, nach welchem Gott die Gerechtigkeit der Gerechten nicht bloß vorhergesehen und zugelassen, sondern in Christo vorherbestimmt und durch seine bekehrungskräftige Gnade selbst gewirkt hat. Durch diesen Lehrtropus wird dem Herrn allein die Ehre gegeben, und jedes menschliche Verdienst, so wie jeder Lobpreis natürlich menschlicher Kraft, als eines angeblich mitwirkenden Factors der Bekehrung, ausgeschlossen; er ist der entsprechende Ausdruck für das: „Aus Gnaden sind wir selig geworden, nicht aus uns, Gottes Gabe ist es, auf daß sich nicht Jemand rühme; denn wir sind sein Werk, geschaffen in Christo Jesu, Ephes. 2, 8 ff.," welches tief jedem evangelischen Christenherzen eingeprägt ist. An diesem Lehrtropus haben wir festzuhalten, im Gegensatze zu jeder pelagianischen, semipelagianischen oder synergistischen Betrachtungsweise. Daß derselbe aber nicht etwa im prädestinatianischen Sinne mißdeutet werde, ist einmal schon durch Voraufstellung des ersten Rathschlusses, wonach Gott ursprünglich das Heil Aller gewollt hat, und dann durch die negative Seite dieses ersten Lehrtropus selber verhütet, wonach das Unheil der Verlorengehenden nicht in absoluter Entziehung der Gnade, sondern im eigenen Widerstreben gegen die auch ihnen zugedachte Gnade begründet ist. Dadurch ist aber auch schon dem Prädestinatianismus vorgebeugt, welcher aus der positiven Seite unseres Lehrtropus abgeleitet werden könnte. Denn kann der Gnade Gottes

widerstrebt werden, so ist sie eben keine zwingende Gnade, sondern wiewohl das Annehmen derselben selbst Wirkung der Gnade ist, so ist es doch zugleich That der Freiheit, wenn auch in Folge der Gnadenwirkung, That der Freiheit, welche sowohl ursprünglich durch Widerstreben, als auch nachträglich durch Wiederabfall von der Gnade verweigert werden kann. Von hier aus nun ergibt sich der zweite Lehrtropus in der Darstellung des zweiten Rathschlusses. Wir werden nunmehr nicht sowohl auf die Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade im Werke der Bekehrung, als vielmehr auf die in der menschlichen Freiheit gegründete Möglichkeit blickend, daß die Gnade, eben weil sie nicht zwingende Gnade ist, ihr Ziel erreichen oder nicht erreichen kann, eben sowohl die Vorherbestimmung zum Leben, als zum Tode, auf die göttliche Voraussicht des menschlichen Verhaltens gründen können. Der zweite Lehrtropus stellt also das gleichmäßige Verhältniß zwischen der negativen und der positiven Seite dieses Rathschlusses her, indem nach ihm Gott nicht nur diejenigen zum Tode vorherbestimmt hat, deren beharrlichen Unglauben er vorhergesehen hat, sondern auch diejenigen zum Leben vorherbestimmt hat, deren beharrlichen Glauben er vorhergesehen hat. An diesem zweiten Lehrtropus ist festzuhalten im positiven, klaren und strengen Gegensatze gegen den absoluten Prädestinatianismus. Wie aber der erste Lehrtropus der Ergänzung durch diesen zweiten bedarf, um selbst den Schein, die mögliche Consequenz und leicht einbrechende Gefahr der absoluten Prädestinationslehre abzuschneiden, so bedarf auch umgekehrt der zweite Lehrtropus der Ergänzung durch den

ersten, um den semipelagianischen oder syn[illegible] verstand abzuwehren. Denn der zweite Lehrtropus erschei eben sowohl auf die Voraussetzung anwendbar, daß d Mensch irgendwie zu seiner Bekehrung in natürlicher Kra seines Willens mitwirke, als daß dieselbe lediglich Wirkun der göttlichen Gnade sei. Nun aber ist der Glaube nic etwa, wie der Unglaube, von Gott bloß zugelassen, sonde der Glaube ist von Gott selbst gewirkt, so daß also, wer auch Heil oder Unheil gleichmäßig auf göttliche Voraussich es doch nicht gleichmäßig auf göttliche Zulassung des Glau bens oder des Unglaubens gegründet werden darf. Vie mehr müssen wir vom ersten Lehrtropus her daran festhalte daß das von Gott vorausgesehene Gute auch von Go selbst gewirkt ist. Suchen wir nun die Hauptmomente be der Lehrtropen zu verknüpfen, so werden wir zu sagen ha ben: Gott hat von Ewigkeit diejenigen zur Unseligkeit vo herbestimmt, deren beharrlichen selbstverschuldeten Unglaube er vorhergesehen hat, und von Ewigkeit diejenigen zur Se ligkeit vorherbestimmt, deren beharrlichen gottgewirkten Glau ben er vorhergesehen hat.

Nachdem wir so zur allgemeinen und vorläufigen Orien tirung die Grundzüge der Erwählungslehre aus unsere evangelischen Heilsglauben entwickelt haben, gehen wir nun mehr zur Darstellung der kirchlichen Entwickelung der Er wählungslehre über. Um aber die Form, welche unse Kirche dieser Lehre gegeben hat, vollständig zu begreifen sind wir genöthigt, einen historischen Ueberblick über die ge sammte kirchliche Entwickelung derselben zu geben, weil nu daraus die lutherische Lehrfassung mit ihren gegensätzliche

Beziehungen zur doppelseitigen Häresis recht verständlich wird. Die Lehre von der Erwählung ist von jeher im Zusammenhange mit der Lehre vom liberum arbitrium oder von der menschlichen Freiheit in ihrem Verhältnisse zur göttlichen Gnade ausgebildet worden, und dabei dem Entwickelungsgesetze jeder anderen kirchlich fixirten Lehre gefolgt. In der ersten Periode werden von den Lehrern der Kirche nur individuelle Versuche angestellt, den Inhalt des kirchlichen Gemeinglaubens theologisch zu entfalten, welche Versuche näher veranlaßt sind durch ein bestimmtes häretisches Extrem, zu dessen Abweisung und Bekämpfung die Patres sich aufgefordert fühlen mußten. Dadurch waren sie genöthigt, die dem bekämpften Irrthume entgegengesetzte Seite der Wahrheit mit Entschiedenheit hervorzuheben und stark zu betonen, wobei sie dann, diese Tendenz einseitig verfolgend, wenigstens im Ausdrucke leicht bis an die Grenze des anderen Extremes hinstreifen. Hieraus geht regelmäßig mit einem gewissen Scheine von kirchlicher Berechtigung die der ersten Form contradictorisch entgegengesetzte Form der Häresis hervor, durch welche die Kirche aufgefordert wird, die ihrer eigenen Lehrdarstellung noch anhaftende Mangelhaftigkeit abzuthun, und im Gegensatze zu diesem zweiten Extreme die ursprüngliche Mitte der geoffenbarten Wahrheit, in welcher die Gemeinde Gottes in ihrem Glaubenssinne stets festgestanden hat, nunmehr auch in durchaus entsprechender Form mit Abwehr des Irrthumes zur Rechten und zur Linken klar und bestimmt in ihrem Bekenntnisse auszudrücken. Wir haben diesen Entwickelungsgang schon an der Trinitätslehre beobachtet, welche im Gegensatze zum Sabellianis-

mus einerseits und zum Arianismus andrerseits ihre feste kirchliche Gestalt gewann; wir werden ihn an der im Gegensatze zum Nestorianismus und Monophysitismus sich ausbildenden Christologie zu beobachten Gelegenheit haben; er bietet sich uns aber auch bei der jetzt in Rede stehenden Lehre dar. Denn obgleich in der alten Kirche die Erwählungslehre selber nicht zum Abschlusse gelangte, wovon die Gründe sich uns bald herausstellen werden, so ward doch die Grundlage derselben, nämlich die Lehre vom freien Willen, im Gegensatze zum Manichäismus einerseits und zum Pelagianismus andrerseits, im Wesentlichen auf den dem Sinne der Schrift entsprechenden kirchlichen Ausdruck gebracht. Dabei sind dann regelmäßig geistig, wie geistlich besonders reich und hoch begabte Männer die von Gott berufenen und erwählten Rüstzeuge, welche der Kirche Gottes gleichsam das Band der Zunge lösen, und als ihre ächten Söhne und Repräsentanten den ihr tief im Herzen wohnenden, schriftgemäßen Glauben nicht mehr mit nur stammelnder Rede, sondern im hellen und deutlichen Zeugentone zum entsprechenden Ausdrucke bringen. So in der Trinitätslehre ein Athanasius, in der Christologie ein Leo der Große, in der Lehre von der Sünde und Gnade ein Augustin.

Die letztere Lehre, durch welche die Fassung der Erwählungslehre stets bedingt war, ward nun in den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche im Gegensatze zum Manichäismus ausgebildet. Da dieser das Gute wie das Böse als physische Substanz dachte, so mußte der ethische Charakter desselben gewahrt werden. Darum ward von den

Kirchenlehrern das αὐτεξούσιον oder liberum arbitrium scharf betont. Die Sünde ist freie Willensthat, nicht naturnothwendige Wesenheit, und auch bei der Wiederherstellung der Gerechtigkeit ist die Betheiligung des menschlichen Willens nicht in der Weise ausgeschlossen, daß etwa eine neue gute Substanz an die Stelle der ursprünglich bösen dem menschlichen Geiste unwillkürlich eingefügt wird. Damit ist an sich weder die Gebundenheit des natürlichen menschlichen Willens durch die Sünde geleugnet: denn es muß diese Gebundenheit als freie Willensbestimmtheit gedacht werden; noch auch ist die Wirksamkeit der göttlichen Gnade im Werke der Bekehrung negirt: denn es muß diese Wirksamkeit als sittlicher, nicht als physischer Proceß gedacht werden. Es läßt sich aber nicht in Abrede nehmen, daß die ältesten Kirchenlehrer in einseitiger Verfolgung des berechtigten Gegensatzes gegen jenes häretische Extrem, zwar nicht bis zur Verneinung, aber doch bis zur fehlerhaften und unangemessenen Verkleinerung der natürlichen Sündenknechtschaft und der übernatürlichen Gnadenwirksamkeit fortschritten. Es geschah dieß freilich mehr in der morgenländischen Kirche, deren Lehrer mehr oder weniger der Versuchung unterlagen, die Lehren griechischer Philosophie mit dem lauteren Evangelium zu vermischen, als in der abendländischen Kirche, deren Lehrer mehr dem praktischen Zuge der Sündenerkenntniß und der Heilserfahrung folgten. Während wir deßhalb dort nicht selten das αὐτεξούσιον fast bis zum Maximum erhöht, dahingegen die Gebundenheit des Willens und die Wirksamkeit der Gnade fast bis zum Miuimum herabgedrückt sehen, findet hier das grade Gegentheil statt. Denn

die occidentalischen Kirchenväter kämpften im positiven Interesse nur für die Lehre von der Sünde und Gnade; für das liberum arbitrium hingegen standen sie nur im negativen Interesse ein, so weit ihnen nämlich die Hervorhebung oder vielmehr das Geltenlassen desselben erforderlich schien, um nicht dem Manichäismus oder auch der Lehre von der Verantwortungslosigkeit der Sünde und der zwangsweisen Wirksamkeit der Gnade zu verfallen: weßhalb, wenn man mehr auf ihre Tendenz, als auf ihren Ausdruck blickt, Augustin später für seine correcteren Bestimmungen über das liberum arbitrium, dem vornehmlich aus der orientalischen Anschauungsweise hervorgegangenen Pelagianismus gegenüber, sich nicht mit Unrecht auf sie als seine Vorgänger und Gewährsmänner berufen konnte. Dennoch blieb die Lehrdarstellung auch dieser occidentalischen Kirchenlehrer immer noch insofern mit einem Mangel behaftet, als doch auch sie den natürlich freien Willen des Menschen der von der Sündenknechtschaft befreienden Gnade irgendwie in eigener Kraft annehmend begegnen ließen, und so das Werk der Bekehrung, wenn auch überwiegend, doch nicht ausschließlich der göttlichen Gnade, demnach die Ehre nicht völlig ungetheilt Gott zuschrieben, sondern immer noch zwischen Gott und dem Menschen theilten.*)

*) So stark die griechischen Kirchenlehrer, namentlich ein Clemens und Origenes, das *αὐτεξούσιον* betonen, so sagt doch auch ersterer: *Μόνος γὰρ ἀναμάρτητος αὐτὸς ὁ λόγος· τὸ μὲν γὰρ ἐξαμαρτάνειν πᾶσιν ἔμφυτον καὶ κοινόν*, und letzterer: *Κατὰ μὲν τὴν γένεσιν οὐδεὶς ἐστι καθαρὸς ἀπὸ ῥύπου, οὐδὲ εἰ μία ἡμέρα εἴη ἡ ζωὴ αὐτοῦ, διὰ τὸ περὶ*

Aus dieser einseitigen Betonung des αὐτεξούσιον, wie sie namentlich in der orientalischen Dogmatik auftrat, entwickelte sich nun das dem Manichäismus entgegengesetzte

τῆς γενέσεως μυστήριον, und: ὅτι πάντες πρὸς τὸ ἁμαρτάνειν πεφύκαμεν. So stark dagegen die lateinischen Kirchenväter schon vor Augustin, namentlich ein Tertullian und Ambrosius, die Sündenknechtschaft des Menschen betonen, so sagt doch auch ersterer, aber grade im Gegensatz gegen Marcion und Hermogenes, woraus die eigentliche Tendenz dieser Behauptung erhellt, daß dem Menschen auch von Natur (naturaliter) das αὐτεξούσιον noch einwohne, dieses aber zum Siege der göttlichen Gnade bedürfe, (auch Cyprian läßt dem Menschen noch propriae libertatis arbitrium, namentlich das Vermögen, zu glauben und nicht zu glauben), und letzterer: Quae imago per incuriam quidem obscurari potest, deleri autem per naturam non potest. Vgl. die Anführungen bei A. Hahn, Lehrbuch des christlichen Glaubens, Th. II. §. 80. S. 67 ff. und Thomasius, Christi Person und Werk, Th. I. Aufl. 2. S. 375 ff. Auch Landerer, Das Verhältniß von Gnade und Freiheit in der Aneignung des Heiles. Eine dogmengeschichtliche und dogmatische Untersuchung. Erster Artikel. Jahrbücher für deutsche Theologie. 1857. Bd. II. Heft 3. S. 500 ff., erkennt an, daß „der Kampf der Väter gegen den freiheitläugnenden Dualismus und Fatalismus der Gnostiker die Veranlassung gegeben, den Begriff der Freiheit mit so einseitiger Vorliebe zu hegen, daß der Begriff der Gnade daneben nicht gedeihen konnte", sowie daß „das Nochnicht der augustinischen und vollen augustinischen Lehrweise darum nicht der volle und eigentliche Pelagianismus selbst" sei; dennoch scheint er uns die Lehrweise der ältesten griechischen Väter und zwar nicht nur eines Justin und der Alexandriner, sondern selbst eines Irenäus zu sehr mit dem eigentlichen Pelagianismus zu identificiren.

häretische Extrem des Pelagianismus. Pelagius, so wi Cölestius und Julianus von Eclanum, die Hauptvertrete seines Systemes, leugnete jegliche Verderbniß des Menschei durch Adams Fall, jede Gebundenheit des natürlichen Wil lens durch die Sünde. Er kannte die Sünde nur als Ac des auch gegenwärtig noch zum gottwohlgefälligen Guten wie zum gottmißfälligen Bösen, vollkommen freien Willens höchstens als Gewohnheit in Folge wiederholter Acte, nich als angeborenes Princip und ursprünglichen Habitus. Di Sünde Adams galt ihm nur als Beispiel, nicht als wirk same Potenz des Bösen. Damit war nun freilich da Christenthum an der Wurzel angegriffen, und wenn auc Pelagius die objectiven Thatsachen desselben, inconsequen genug, noch bestehen ließ, so leugnete er doch seine subjec tiven-Wirkungen. Steigt die Wagschale des liberum ar bitrium, so sinkt die Wagschale der gratia divina, und w der freie Wille Alles gilt, da kann die göttliche Gnad Nichts mehr gelten. So führte denn Pelagius die orien talische Erhebung des freien Willens bis zur gänzliche Negation der Gebundenheit desselben durch die Sünde, un die orientalische Herabdrückung bis zur gänzlichen Negatio der Gnade fort. Als so die schriftwidrige und antikirch liche Häresis perfect geworden war, und in dieser ihre Nacktheit selbst von der orientalischen Kirche zurückgewiese werden mußte: suchte sie ihrer Art gemäß, der sie bis a den heutigen Tag getreu geblieben ist, ihre Blöße mit de Feigenblatte der Zweideutigkeit zu decken, indem sie, ohn von ihrem antikirchlichen Sinne zu weichen, mit dem kirch lichen Ausdrucke, in den sie sich nun selber hüllte, ihr un

wahrhaftiges Spiel trieb. Pelagius und die Seinen wiesen den Vorwurf zurück, daß sie die göttliche Gnade verleugneten; sie verstanden aber unter Gnade nicht eine innerliche, den Menschen umbildende Einwirkung des göttlichen Geistes, nicht eine Gemüth und Willen erneuernde, wiedergebärende und befreiende, übernatürliche Kraft der subjectiven Erlösung von den Banden der Sünde; wie konnten sie das auch, da sie ja das Vorhandensein dieser Naturbanden beharrlich leugneten: sondern Gnade war ihnen theils die That der Schöpfung und Erhaltung, welche den Menschen mit der vernünftig sittlichen Anlage und dadurch mit der Fähigkeit zum actuellen Wollen des Guten (dem liberum arbitrium) begabt hatte,*) theils die That der Offenbarung, welche durch alttestamentliches Gesetz und neutestamentliche Verheißung den Menschen von außen her mittelst Belehrung und Ermunterung zum selbstkräftigen Thun des Guten anspornte. So behaupteten sie denn auch, sich selber in doch immer unbestimmt und leer bleibenden Ausdrücken steigernd und überbietend, ein multiforme et ineffabile donum gratiae coelestis und innumeras adjutorii divini species, worunter dann, außer den schon genannten Momenten, alles Mögliche, wie göttliche Führungen, menschliche Beispiele, Strafe und Vergebung der wirklichen Sündenthaten, nur

*) Pelagius behauptete, das posse des Guten habe der Mensch von Gott, doch bestand ihm dasselbe nur in der durch die Schöpfung gesetzten Fähigkeit des liberum arbitrium, das Gute zu vollbringen; dahingegen das velle und agere oder das wirkliche Wollen und Thun des Guten sei Sache des Menschen.

nicht dasjenige, worauf es eigentlich ankam, verstanden werden konnte, nämlich nicht Umschaffung des von Natur bösen Willens, nicht innerliche, den Sünder bekehrende, oder auch nur sein eigenes Bekehrungsstreben unterstützende Einwirkung des göttlichen Geistes. *)

Als nun das zweite, dem manichäischen entgegengesetzte, häretische Extrem des Pelagianismus sich entwickelt hatte, war die Zeit gekommen, wo die Kirche, indem sie auch im Gegensatze zu diesem Irrthume ihren schriftgemäßen Glaubenssinn zum Ausdrucke brachte, und dabei die Mangelhaftigkeit ihrer bisherigen Lehrform, welche dem jetzt zu bekämpfenden Irrthume zum Ausgangspunkte gedient hatte, von sich abthat, zur adäquaten Darstellung der Lehre von der Sünde und Gnade gelangte. Diese Aufgabe konnte nur von der abendländischen Kirche gelöst werden, weil nur sie bisher die Sündenknechtschaft des natürlichen Willens und die Macht der befreienden Gnade besonders betont, und das liberum arbitrium nur soweit hatte gelten lassen, als ihr zur Vermeidung des Manichäismus erforderlich schien, während die morgenländische Kirche in diesem Gegensatze gegen das manichäische Extrem selber bis dicht an die Grenze des Pelagianismus hingestreift war. Berufener Vermittler

*) Die ausreichende Auswahl von Originalstellen zur Orientirung über den pelagianischen, augustinischen und semipelagianischen Lehrbegriff s. bei Münscher Dogmengeschichte ed. von Cölln I. §. 91—95. Gieseler Kirchengeschichte I. §§. 85. 111. A. Hahn a. a. O. S. 70 ff. Thomasius a. a. O. S. 383 ff.

der richtigen kirchlichen Erkenntniß war Augustin, welcher durch seinen Lebensgang abwechselnd in den Gegensatz zu beiden häretischen Extremen gestellt, zur Lösung dieser Aufgabe besonders zubereitet ward. Zuerst als er sich von den Banden des manichäischen Irrthumes so eben losgerungen hatte, befolgte er in der Darstellung des Verhältnisses des liberum arbitrium zur gratia divina, grade im Gegensatze zum Manichäismus, den herkömmlichen Lehrtypus der occidentalischen Kirche, zum sichersten Beweise, wie unbegründet der bis in neuere Zeit hinein erhobene Vorwurf ist, daß seine spätere tiefere Fassung der natürlichen Sündenknechtschaft ein noch unüberwundener Rest seines früheren Manichäismus sei.*) Dann hätte er diese Fassung von Anfang an, als er eben vom Manichäismus herkam, und nicht erst später, als er schon längst den Manichäismus völlig abgestreift hatte, vorgebracht. Auch ist es nicht richtig, daß er zu seiner späteren Lehre von der Sünde und Gnade nur im einseitigen und überspannten Gegensatze zum Pelagianismus getrieben worden sei. Vielmehr ist dieß der Sachverhalt, daß nachdem Augustin durch seine anfängliche Aner-

---

*) „Es ist ganz sinnlos," sagt Dieckhoff, Augustins Lehre von der Gnade, in seiner Theologischen Zeitschrift Jahrg. I. Heft 1. S. 42, „wenn die Meinung ausgesprochen ist, Augustin habe unter dem nachwirkenden Einflusse des Manichäismus seinen neuen Satz über die Erbsünde aufgestellt." Doch scheint uns die S. 21 aufgestellte Behauptung zu weit zu greifen, nicht Augustins Lehre von der Erbsünde sei die Grundlage für seine Prädestinationslehre geworden, das Verhältniß sei eher das umgekehrte.

kennung der Wirksamkeit des liberum arbitrium beim Wer
der Bekehrung den stärksten Gegenstoß gegen den Mar
chäismus geführt, und sich vollständig und für immer vo
ihm losgesagt hatte, er nunmehr unbefangen der tiefer
Erfahrung und Erkenntniß der Sünde und Gnade sich e
schloß und hingab, und so schon lange vor seinem Zusamme
stoß mit dem Pelagianismus zu einer strengeren Ansi
übergegangen war, obgleich dieselbe allerdings erst in diese
Hauptkampfe seines Lebens zu einem festen Systeme si
abschloß und vollendete, ja wenn auch nicht in ihren Grun
lagen, doch in ihren Consequenzen über das rechte M
hinaus sich steigerte.

Dem manichäischen Substantialitätsbegriff des Bös
gegenüber hielt nun Augustin in so fern noch an der Fr
heit fest, als er nicht zugab, daß die Sünde in der For
des äußeren, unwillkührlichen Naturzwanges den Mensch
beherrsche, vielmehr den ethischen Charakter der Sünde b
hauptete, da dieselbe ja nicht wider, sondern mit dem Will
des Menschen in selbsteigener Lust und Liebe geübt wer
Der pelagianischen Wahlfreiheit gegenüber leugnete August
andrerseits, daß der Mensch in seiner jetzigen Beschaffenh
noch das wahrhaft Gute in Freiheit vollbringen kön
Die Fähigkeit das geistliche und gottwohlgefällige Gu
wie das entgegengesetzte Böse, zu vollziehen (das liberu
arbitrium), schrieb Augustin dem Menschen nur vor de
Falle zu, während nach dem Falle die Nachkommen Adam
nur mit Freiheit zu sündigen, nicht aber in Freiheit G
zu lieben und die vor ihm geltende Gerechtigkeit zu leist
vermöchten. Denn der in der Sünde freie ist doch zuglei

der durch die Sünde geknechtete Wille. Hiernach mußte nun Augustin in der Erlösung eine den Menschen innerlich von den Banden der Sünde befreiende Wirksamkeit der göttlichen Gnade annehmen, durch welche allein die wahre Freiheit und Kraft zum Guten ihm zurückerstattet werden könne. Die erlösende Gnade wirkt zwar nicht zwangsweise oder in der Form des mechanischen Stoßes auf den menschlichen Willen ein: denn es wäre ein Widerspruch, zu setzen, daß ein Mensch wider seinen Willen zum Wollen gezwungen werde; vielmehr wirkt die Gnade in der Form der innerlichen Anregung und Umbildung oder des geistig dynamischen Processes, indem sie den Menschen zum freiwilligen Wollen des Guten befreit. Dennoch erreicht die den geistlich Todten ohne entgegenkommende Mitwirkung des freien Willens belebende Gnade, eben als alleinwirkende und schöpferische Gnade, überall wo sie dem Menschen mit der Absicht, ihn von der Sündenknechtschaft zu befreien, sich naht, nothwendig ihren Zweck, und wirkt, wenn auch nicht als zwingende, doch als unwiderstehliche und unüberwindliche Gnade (gratia irresistibilis). Wirkt nun die Gnade in unwiderstehlicher Weise diejenigen zum Guten befreiend, denen sie sich naht, und werden doch nicht Alle, wie Schrift und Erfahrung ausweisen, der Erlösung von den Banden der Sünde theilhaftig: so entsteht von hier aus die Frage nach dem Gesetze der Wirksamkeit der Gnade oder nach dem göttlichen Rathschlusse der Erwählung. Die ältere Kirche vor Augustin huldigte in der Beantwortung dieser Frage einer universalistischen Anschauungsweise, wonach Gott alle Menschen

in Christo zur Gerechtigkeit und zum Leben zu führen beschlossen habe, wobei es nur auf das Individuum ankomme, ob es die Erlösung annehmen wolle, oder nicht. Seligkeit oder Verdammniß habe Gott den verschiedenen Individuen, nur in ewiger Voraussicht ihres verschiedenen freien Verhaltens zu seiner Gnade in der Zeit, von Ewigkeit zuvorbestimmt. Mit diesem allgemein kirchlichen Lehrtropus stimmte auch Augustin in seiner früheren Periode überein, als er selber noch einen Freiheitsrest in dem gefallenen Menschen anerkannte, welcher ihn ein beliebiges Verhältniß zur göttlichen Gnade einzunehmen befähigt. Später als er die völlige Gebundenheit des menschlichen Willens durch die Sünde und mit der Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade im Werke der Bekehrung auch die Unwiderstehlichkeit der Gnade lehrte, mußte er an die Stelle des Universalismus den Particularismus der Gnade setzen. Denn wirkt die Gnade unwiderstehlich, oder wirkt sie da, wo sie wirken will, so will sie eben da nicht wirken, wo sie nicht wirkt. Demnach hat Gott aus der ganzen Menschheit, welche eine große massa perditionis bildet, mit unbedingt freiem Belieben (absoluto decreto) Einige ausgewählt, denen er seine bekehrende Gnade zu Theil werden läßt, die er also nicht nur zur Seligkeit, sondern auch zum Glauben und zur Gerechtigkeit vorherbestimmt hat; die Anderen aber hat er nicht erwählt, sondern übergangen, und dem durch ihren in Adam vollzogenen Abfall wohl verdienten Verderben überlassen, oder wenn auch bei ihnen von göttlicher Vorherbestimmung geredet werden kann, sie nur zur Strafe,

nicht auch zur Sünde vorherbestimmt.*) Auf die Frage nach den Bestimmungsgründen, welche Gott bei diesem Verfahren leiten, ist zu antworten, Gott habe an den Erwählten seine grundlose Barmherzigkeit, an den Verworfenen seine richtende Gerechtigkeit offenbaren wollen: denn wie der Gerechte aus freier Gnade gerecht und selig wird, so verfällt der Verworfene der verdienten Strafe. Zugleich wollte Gott den Erwählten zu ihrer Demüthigung und zu seiner Verherrlichung an den Verworfenen kund thun, was sie selbst ohne seine errettende Erbarmung verdient hätten. Warum aber hat Gott unter zwei bestimmten Individuen, die doch von Natur in gleicher Schuld und Sündenknechtschaft sich befinden, gerade das eine losgesprochen und befreit, das andre aber nicht? Hier verweiset uns Augustin auf die Unerforschlichkeit der göttlichen Gerichte; wobei wir daran festzuhalten haben, daß Gott trotz seines unserer beschränkten Einsicht unbegreiflichen Thuns doch stets mit Weisheit, Gerechtigkeit und Liebe verfahre. Es ist leicht ersichtlich, daß diese Zurückweisung der Frage nicht zufrieden stellen kann, so wie daß diese Unzufriedenheit nicht nothwendig Ausfluß des natürlichen Hochmuthes ist, den auch Paulus Röm. IX abfertigt, sondern Ausfluß christlicher Demuth und Liebe sein kann, welche nicht höheren Anspruch

*) Wenn Augustin von einer Prädestination auch der Bösen redet, so doch nur von einer praedestinatio ad supplicium, nicht ad peccatum. Nur der Praedestinatus deutete seine Theorie auf eine Vorherbestimmung wie einerseits zur Heiligkeit und Seligkeit, so andrerseits nicht bloß zur Strafe, sondern auch zur Sünde.

und Berechtigung, sondern gleiche Anspruchslosigkeit und Unwürdigkeit geltend macht, und von dem Wunsche erfüllt ist, auch den Bruder der selber unverdienten Barmherzigkeit theilhaftig zu machen. Eben so ersichtlich ist, daß auch theoretischer Seits die Augustin'sche Anschauungsweise inconsequent genannt werden muß. Denn wenn Augustin zugibt, daß Adam und in ihm das ganze Geschlecht ursprünglich zur Seligkeit erschaffen sei, und daß Gott den Fall Adams nicht vorherbestimmt, sondern nur vorhergesehen und zugelassen habe: so folgt hieraus doch ab, daß wenn Gott einmal, nachdem das ganze Geschlecht in Adam gefallen war, eine Erlösung beschlossen hat, er dann auch mit seinem Erlösungsrathschlusse wiederum das ganze Geschlecht umfaßt haben werde; denn dieselbe universelle Liebe Gottes, die sich bei der Schöpfung gezeigt hat, mußte ja auch bei der Erlösung sich geltend machen. Und umgekehrt, wenn nach dem Falle Adams der Erlösungsrathschluß nur Ausfluß der particularen Liebe Gottes war, so ist consequent zu schließen, daß schon der Schöpfungsrathschluß nur Ausfluß der particularen Liebe gewesen sein, und demnach a priori nur Einige zur Gerechtigkeit und zum Leben, Andere aber zur Ungerechtigkeit und zum Tode bestimmt haben wird.

Der Pelagianismus verstieß so entschieden gegen das allgemeine kirchliche Bewußtsein, und war ein so völliger Umsturz der Grundlagen des Evangeliums, daß derselbe alsbald von der Gesammtkirche sowohl des Morgenlandes (auf dem dritten öcumenischen Concile zu Ephesus), als auch des Abendlandes (durch afrikanische Synodalbeschlüsse und den Beitritt römischer Bischöfe) verurtheilt ward; im

Oriente freilich ohne und nur im Occidente mit positiver Zustimmung zum Augustin'schen Lehrbegriffe. Doch auch hier wurde mehr an den Grundlagen seines Systemes, der Lehre von der Sünde und Gnade, als an dem Ausläufer desselben, der Lehre von der absoluten Prädestination festgehalten. In der That, so schrift- und erfahrungsgemäß Augustin's Lehre von der Sünde und Gnade im Allgemeinen war, und so sehr die occidentalische Lehrform von Anfang an zu derselben als zu ihrer folgerichtigen Vollendung hinzielte, so enthielt doch die Lehre von der Unwiderstehlichkeit und im Zusammenhange damit die Lehre von dem Particularismus der Gnade einen Zusatz, welcher selbst im sensus catholicus des Abendlandes keine Wurzel fand. Es war deshalb natürlich, daß die Reaction gegen den Augustinismus sich wider dieses häretisirende Moment des Systemes richtete. Hätte sie sich nur in diesen Schranken gehalten, statt so zu sagen, das Kind mit dem Bade auszuschütten, und mit der falschen Consequenz auch die richtige Prämisse zu bekämpfen. Die Massilienser, ein Johannes Cassianus der Schüler des Chrysostomus an ihrer Spitze, kämpften in der That mit stumpfen Waffen. Weder die griechische Anthropologie, noch auch die Repristination des voraugustinischen occidentalischen Lehrbegriffes, vermochte die tiefen und festen Fundamente der augustinischen Lehre von der Sünde und Gnade zu erschüttern. Die Massilienser, später mit Recht als Semipelagianer bezeichnet, vertraten zwar insofern ein wahres Moment der Heilslehre, als sie gegen Augustin an dem Universalismus der göttlichen Gnade festhielten, bestritten aber irrthümlich die völlige Gebundenheit des mensch-

lichen Willens durch die Sünde und die Alleinwirksamkei der göttlichen Gnade im Werke der Bekehrung. Auch sie gaben zwar zu, daß der Mensch sich gegenwärtig von Natur im Zustande sittlicher Verschlechterung befinde, behaupteten aber, daß er dennoch das liberum arbitrium, die possibilitas boni zurückbehalten habe, so daß er sich immer noch durch sich selbst auf die göttliche Gnade vorbereiten könne wenn auch allerdings diese hinzutreten müsse, um sein an sich unkräftiges Wollen zu kräftigen und zum Vollbringen des Guten zu vollenden. Dabei suchte Cassianus, um dem Vorwurfe des Pelagianismus zu entgehen, die Nothwendigkeit und Wirksamkeit der Gnade mit recht starken Farben zu schildern, und nach der Art solcher halben Vermittelungsstandpunkte in schwebender Ausdrucksweise sich mit der kirchlichen Anschauung möglichst in Harmonie zu setzen, ohne doch in der Sache ihr wirklich näher zu kommen. So redete er nicht nur von einer gratia subsequens, sondern wohl auch von einer gratia praeveniens; indeß auch letztere wirkte nur anregend auf das liberum arbitrium, welches durch sein Verhalten den Ausschlag gab. Mit einem Worte, er kannte keine schöpferische, sondern nur eine unterstützende Gnade. Betrachten wir den Universalismus der Massilienser als Prämisse ihres Systemes, so wäre zu sagen, daß sie eben so wie Augustin, nur in umgekehrter Weise, aus der richtigen Prämisse die falsche Consequenz gezogen haben. Jener folgerte aus dem servum arbitrium die absolute Prädestination, sie hingegen aus dem Universalismus der göttlichen Gnade das liberum arbitrium. Betrachten wir hiegegen, was wohl richtiger ist, auch bei ihnen die Lehre vom

arbitrium als den eigentlichen Ausgangspunkt, so wäre zu sagen, Augustin zog aus der richtigen Prämisse die falsche Consequenz, sie im Gegentheil zogen aus der falschen Prämisse die richtige Consequenz.

Der Kampf gegen die Massilienser ward noch von Augustin in seinen beiden letzten Schriften (de praedestinatione Sanctorum und de dono perseverantiae) aufgenommen und nach seinem Tode von seinen Anhängern rüstig fortgeführt. Obgleich diese viel mehr die richtigen Grundlagen, als die falschen Folgerungen seines Systemes hervorhoben, so ging dennoch aus der Schule der Semipelagianer eine Schrift (der Praedestinatus) hervor, welche die letzteren auf ihre äußerste Spitze trieb, um die ganze Anschauungsweise desto verhaßter zu machen, und desto leichter bekämpfen zu können. Danach sollte der Prädestinatianismus nicht nur eine Vorherbestimmung zur Gerechtigkeit und zum Leben, und etwa auch eine Vorherbestimmung zur Strafe, sondern auch eine Vorherbestimmung zur Sünde lehren. Mag es nun immerhin in der Consequenz des Principes liegen, den Particularismus des Erlösungsrathschlusses bis zum Particularismus des Schöpfungsrathschlusses fortzutreiben, Augustin selber war in glücklicher Inconsequenz niemals bis zu diesem Punkte vorgeschritten. Ihm kam es in seinem vorherrschend religiös praktischen Interesse nicht sowohl auf die consequente Geschlossenheit des Systemes, als vielmehr nur auf die Anerkennung der natürlichen Willensverknechtung und der übernatürlichen befreienden Gnadenwirkung an. Auch seine Anhänger und Nachfolger wandelten in seinen Spuren, und waren, mit Ausnahme des allerdings zu jener

Ueberspannung fortschreitenden Presbyters Lucidus, eher au Milderung als auf Verschärfung des absoluten Prädestina tianismus bedacht. Um so ungerechter war es von der Verfasser des Praedestinatus, jene Ueberspannung der gan zen Schule Schuld zu geben, und den später so genannte Supralapsarianismus als die einzige Form des Prädesti natianismus hinzustellen und zu bekämpfen, selbst wenn die selbe schon damals noch öfter vorgekommen sein sollte, als mit Sicherheit nachzuweisen ist. Da war es denn freilich leicht, den gefeierten Augustin, den man direkt nicht anzu tasten wagte, diesen fingirten Prädestinatianern gegenübe und auf die eigene Seite zu stellen, als wäre er, weil e nicht Supralapsarier war, selber Semipelagianer gewesen ein Vorspiel der entstellenden Auffassung des Augustinische Lehrbegriffes, wie sie in ähnlicher Weise das ganze Mittel alter hindurch herrschend wurde.

Trotz des Gegenstoßes des Semipelagianismus tru der Augustinismus durch den Einfluß bedeutender und from mer Anhänger des großen Kirchenlehrers im Abendland den Sieg davon. Hundert Jahre nach Augustins Tod ward seine Lehre von der Sünde und Gnade von den gal lischen Synoden zu Arausio und Valentia (529) und dan vom römischen Bischofe Bonifacius II. (530) bestätigt. D prädestinatianische Ausläufer des Systemes hingegen wa umgangen, und die supralapsarische Consequenz, als ob auch eine Prädestination zum Bösen gebe, ausdrücklich v worfen. So waren zwar die richtigen und festen Fun mente gelegt und der Grundbau errichtet, es fehlte aber abschließende und zusammenhaltende Spitze und das schütze

Dach, und demnach war noch nicht der Gefahr gewehrt, daß entweder die schriftgemäße Basis wieder zum absoluten Prädestinatianismus sich vollende, oder daß bei Hinzunahme des Universalismus sie sich selber wieder in den schriftwidrigen Semipelagianismus auflöse. Und in diesen einseitigen Gegensätzen bewegte sich die Kirche das ganze Mittelalter hindurch bis zur Reformationszeit hin und her. Es ist bekannt, daß die abendländische Kirche der letzteren Gefahr, nämlich der des Semipelagianismus, welcher die morgenländische Kirche von Anfang an nicht entgangen war, immer mehr unterlag, ja dicht bis an die Grenze des Pelagianismus hinstreifte; wo aber ein ernster Gegenstoß erfolgte, wie im 9. Jahrhunderte durch den Mönch Gottschalk, im 14. Jahrhunderte durch Thomas de Bradwardina, dann durch die Vorreformatoren Wiclef und Huß, da wurde mit der augustinischen Lehre von der Sünde und Gnade auch die absolute Prädestination, gleichsam als die sich von selbst verstehende Folgerung, mit in den Kauf genommen. Die vorreformatorische Entwickelung der Erwählungslehre, dies ist das Resultat unserer bisherigen geschichtlichen Betrachtung, lief auf die Alternative hinaus: Entweder Allgemeinheit der göttlichen Gnade und Mitwirkung des freien Willens im Werke der Bekehrung, oder völlige Gebundenheit des menschlichen Willens durch die Sünde und Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade, dann aber auch Particularismus des Erwählungsrathschlusses oder absolute Prädestination.

Die Reformation, welche ja im Gegensatze zum römischen Semipelagianismus entstand, und nicht zufällig aus

dem Augustinerorden hervorgegangen war, ging dem entsprechend und naturgemäß in der Lehre von der Sünde und Gnade auf die richtigen Grundlagen des Augustinismus, die völlige Gebundenheit des menschlichen Willens durch die Sünde und die Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade im Werke der Bekehrung, zurück. Die Prädestinationslehre trat zunächst mehr in den Hintergrund. Als aber Erasmus in seiner Schrift de libero arbitrio seinen Angriff auf den Herzpunkt der Reformation richtete, und die Kirche Gottes wiederum zum Abfall von der reformatorischen Grundlehre und zur Rückkehr zum römischen Semipelagianismus zu verleiten strebte, überdies die absolute Prädestination als nothwendige Consequenz der Augustinischen Sünden- und Gnadenlehre herbeizog und als Schreckbild entgegenhielt: da machte Luther zur Sicherstellung der evangelischen Heilsbasis seinen wahrhaft gigantischen Ausfall gegen diesen theologischen Zwerg in seiner Schrift de servo arbitrio, und schreckte selbst vor den ihm entgegen gehaltenen Folgerungen nicht zurück, indem er eben so wohl von der Voraussetzung des geknechteten Willens aus die theologische Consequenz der unbedingten Gnadenwahl, als umgekehrt von der Voraussetzung der unbedingten Allmacht und der ewigen Voraussicht aus die spekulative Consequenz der Unfreiheit des menschlichen Willens mit überkühnem Glaubenstroze acceptirte. Doch acceptirte Luther eben nur die ihm vom Gegner gebotene Position, und ließ sich nur durch den Gegensatz momentan so weit über das Ziel hinausführen. Ihm selber lag im Grunde mehr die Feststellung der Basis, als die Consequenz am Herzen, und es war ebensowohl in seinem

Rechtfertigungslehre und der centralen Stellung, welche dieselbe ihm einnahm, als in seiner Gnadenmittellehre schon damals, und im Verlaufe der Zeit immer mehr, der unvereinbare Gegensatz gegen die absolute Prädestinationslehre gegeben, durch den dieselbe völlig überwunden werden mußte. Darum hat Luther nicht nur später diese Lehre niemals wiederholt, vielmehr das grade Gegentheil derselben in der unzweideutigen Verkündigung der Allgemeinheit der göttlichen Gnade, der Allgemeingültigkeit des Verdienstes Christi, der Allgemeinwirksamkeit der göttlichen Gnadenmittel gelehrt, sondern er hat auch diese Lehre ausdrücklich als Irrlehre bestritten, und seine früheren dahin einschlagenden Aeußerungen durch Zurechtstellung zurückgenommen.*)

Auch bei Melanchthon finden sich im Anfange streng prädestinatianische Aeußerungen. In der ersten Ausgabe seiner Loci v. J. 1521 sagt er bei Gelegenheit der Bekämpfung des impium liberi arbitrii dogma gradezu: „Da Alles, was geschieht, nothwendig nach der göttlichen Vorherbestimmung geschieht, so gibt es keine Freiheit unseres Willens.“ Doch steht dieser schroff deterministische Satz mehr wie ein verlorener Posten oder ein vereinzeltes spekulatives Paradoxon da, gleichsam ein Antisophisma, dazu bestimmt, das Sophisma vom liberum arbitrium mit der Wurzel auszurotten. Keinesfalls legt Melanchthon diesem

*) Zur Begründung dieser Sätze vgl. meine Abhandlung: „Beitrag zur Beantwortung der Frage nach Luther's Stellung zur Lehre von der absoluten Prädestination.“ Theologische Zeitschrift von Dieckhoff und Kliefoth. 1860. Heft II. S. 161 ff.

Satze eine so große Bedeutung bei, wie man nach der Stellung desselben an der Spitze seiner ganzen Entwickelung erwarten sollte. Vielmehr verläßt er im weiteren Verlaufe ganz diesen spekulativen Weg und schlägt durchaus den religiös-ethischen und praktischen ein. Er handelt von der Sünde, vom Gesetze, vom Evangelium, von der Gnade, von der Rechtfertigung und dem Glauben, von der Liebe und der Hoffnung, vom Unterschiede des A. und des N. Testamentes; von den Sakramenten; dagegen läßt er die Prädestinationslehre gänzlich fallen, statt, wie man Anfangs vermuthen mußte, auf eine ausführliche und zusammenhängende Entwickelung derselben einzugehen. Man sieht, auch sein Interesse ging von vorneherein nur auf die Sicherstellung der Lehre von der factischen völligen Gebundenheit des menschlichen Willens durch die Sünde und der Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade im Werke der Bekehrung und es läßt sich als ein philosophisches Parergon betrachten, daß er, gleichsam um mit einem Satze an's Ziel zu gelangen, über das Ziel hinausschießend, den Satz von der absoluten Nothwendigkeit alles Geschehens, für den er allerdings auch Schriftgrund zu haben vermeinte, herbeizog. Er glaubte eben an die in der That nicht vorhandene Connexität des metaphysischen Determinismus mit der evangelischen, augustinisch-reformatorischen Lehre von der Sünde und Gnade. Und diesen Glauben hat er im Grunde niemals aufgegeben: denn sobald er den deterministischen Prädestinatianismus fallen ließ, meinte er auch seine frühere Lehre vom servum arbitrium preisgeben, und mit dem Universalismus der göttlichen Gnade auch eine Mitwirkung des

menschlichen Willens zu seiner Bekehrung statuiren zu müssen. So kam er eigentlich über die irrthümliche, altkirchliche Alternative (entweder servum arbitrium und praedestinatio, oder gratia universalis und liberum arbitrium,) niemals hinaus. Es trug bei ihm das logische über das theologische Interesse den Sieg davon. Bei Luther war es umgekehrt; und gerade weil er unbekümmert um verständiges Räsonnement und systematische Consequenz nur nach dem Worte Gottes auch in diesem Punkte sich reformirte, hat er die ächte göttliche Theorie erschaut, und alle Elemente derselben hingestellt, welche die Kirche dann zu einem auch seinerseits wohl zusammenhängenden und zugleich völlig schriftgemäßen Systeme verknüpft hat. Da nun aber auch der spätere Melanchthon an sich nicht das Interesse hatte, die Tiefe des menschlichen Verderbens und die Größe der göttlichen Gnade zu verringern, so suchte er das logische Interesse nur durch das Zugeständniß eines Minimums von zurückgebliebener Willensfreiheit zu befriedigen, und lehrte darum nur einen zum Synergismus abgeschwächten Semipelagianismus, wonach der menschliche Wille nicht etwa die Fähigkeit besitzen sollte, vorbereitend der göttlichen Gnade voraufzugehen, sondern nur der voraufgehenden Gnade, wenn auch in großer Schwachheit zustimmend nachzufolgen.*)

---

*) Die prädestinatianischen Aeußerungen Melanchthons in der ersten Ausgabe seiner Loci sind allerdings deutlich genug. So sagt er ed. Augusti p. 12: Quandoquidem omnia quae eveniunt, necessario juxta divinam praedestinationem eveniunt, nulla est voluntatis nostrae libertas. — p. 13: Et quid aliud in nono capite et XI ad Romanos Paulus agit,

Sehr verschieden von der Stellung Luthers und Melanchthons, war das Verhältniß Calvin's zur absoluten Prädestinationslehre. Nicht nur hielt er dieselbe beständig

---

quam ut omnia quae fiunt, in destinationem divinam referat? — Multum enim omnino refert ad premendam, damnandamque humanae rationis tum sapientiam tum prudentiam, constanter credere, quod a Deo fiant omnia. — Quid igitur, inquies, nullane est in rebus, ut istorum vocabulo utar, contingentia, nihil casus, nihil fortuna? Omnia necessario evenire scripturae docent. Esto, videatur tibi esse in rebus humanis contingentia, judicio rationis hic imperandum est. — Et cum de libero arbitrio omnino primo loco agendum esset: qui potui dissimulare sententiam scripturae de praedestinatione quando voluntati nostrae libertatem per praedestinationis necessitatem adimit scriptura? Wenn er dann freilich p. 14 sagt: Negari non potest juxta humanam rationem, quin sit in ea libertas quaedam externorum operum, ut ipse experiris in potestate tua esse, salutare hominem aut non salutare etc. Et in hanc externorum operum contingentiam defixerunt oculos philosophastri, qui libertatem voluntati tribuere. Verum quia Deus non respicit opera externa, sed internos cordis motus: ideo scriptura nihil prodidit de ista libertate. — Contra interni adfectus non sunt in potestate nostra: so ist offenbar sein Hauptinteresse, nicht das liberum arbitrium überhaupt, sondern nur das liberum arbitrium in rebus spiritualibus zu bestreiten; und wenn er dennoch behauptet, daß Alles nothwendig nach der göttlichen Vorherbestimmung geschehe: so scheint er nur ausdrücken zu wollen, daß obgleich es ein liberum arbitrium in rebus civilibus gibt, es dennoch keinen Zufall gebe, vielmehr die göttliche Vorherbestimmung Alles, auch die freien Handlungen, in ihren allumfassenden

und unerschütterlich aufrecht, bis zur energischsten Befolgung der Gegenlehre und der Gegner selber, was Zeugniß ablegt für die große Bedeutung und das entscheidende Gewicht,

---

Weltplan aufgenommen habe, welcher demnach, wenn auch scheinbar dem menschlichen Willen, doch in Wirklichkeit der göttlichen Vorsehung entsprechend sich entwickele. So sagt er auch p. 17 ausdrücklich: Fateor in externo rerum delectu esse quandam libertatem: internos vero adfectus prorsus nego in potestate nostra esse. Doch sagt er auch wieder p. 18, wo er die Summa zieht: Si ad praedestinationem referas humanam voluntatem: nec in externis, nec in internis operibus ulla est libertas, sed eveniunt omnia juxta destinationem divinam. — Si ad opera externa referas voluntatem: quaedam videtur esse judicio naturae libertas. Vgl. p. 39. XVII. Also ist dennoch auch die Freiheit in äußeren Dingen nur Schein; wiewohl wir erkennen, daß der Determinismus, obgleich an die Spitze gestellt, nicht der Ausgangspunkt, sondern der Endpunkt seiner religiös-ethischen Anschauung ist, dem er, um nicht in die Behauptung des liberum arbitrium in rebus spiritualibus hineinzugerathen, zuletzt, wiewohl nicht ohne sichtbares Widerstreben, selbst das liberum arbitrium in rebus civilibus zum Opfer gebracht hat. Dies Faktum kann nicht geleugnet werden, wie es denn auch Leonhard Hutter anerkennt, wenn er von der ersten Ausgabe der Melanchthon'schen Loci sagt, daß in ihr kaum etwas vorkomme, was mit der Glaubensanalogie streite, mit Ausnahme des Einen, daß Philippus damals dafür hielt, omnia simpliciter necessario evenire, und von den Ausgaben der Jahre 1521, 22, 23, 24, 25 bemerkt, daß sie dem locus de libero arbitrio eine Behandlung angedeihen ließen, quae ὀρθοδοξίαν omni ex parte resipit, si illud unum excipias, quod tum statuit, divinam praedestinationem homini adimere omnem prorsus agendi libertatem, usque adeo ut

welcher er ihr zuschrieb: sondern es war auch bei ihm diese Lehre, nicht wie bei Luther und Melanchthon eine Inconsequenz, vielmehr die richtige Consequenz seiner soteriologischen Grundanschauung. Denn nicht die rechtfertigende, sondern die heiligende Gnade bildete ihm, wie dem Augustin, den Mittelpunkt der Heilslehre. Darum ist er auch in den Augustinischen Consequenzen hängen geblieben, ja er hat

---

omnia necessario, nihil contingenter eveniat. Vgl. auch Melanchthon selbst bei Augusti p. 175. In den Ausgaben der zweiten Periode von 1535—1543 hat er die beiden Fragen, die er Anfangs noch unklar vermischte, klar geschieden, wenn er im Artikel de humanis viribus seu de libero arbitrio sagt (bei Augusti p. 202): Aliena est disputatio de contingentia ab hoc loco de viribus humanis. Hic enim in ecclesia quaeritur: qualis sit natura hominis? an perfectam obedientiam legi Dei praestare possit? Non quaeritur de arcano Dei consilio gubernantis omnia; non quaeritur de praedestinatione; non agitur de omnibus contingentibus. Ideo prudens lector disputationes de contingentia, item de praedestinatione hic seponat, et procul ab hoc loco sejungat. Nos ipsos intueamur et meminerimus nos de nostra infirmitate jam loqui. Doch meldet sich auch hier sogleich, wiewohl gleichsam noch leise und schüchtern anklopfend, der Synergismus, vgl. bei Augusti p. 205. Deutlich und scharf ausgeprägt tritt derselbe dann in den Ausgaben der dritten Periode von 1543 an hervor, vgl. die Stellen bei Augusti p. 207 ff. Es werden tres causae bonae actionis aufgezählt: Verbum Dei, Spiritus sanctus, et humana voluntas assentiens, nec repugnans verbo Dei, und es wird das liberum arbitrium in homine als die facultas applicandi se ad gratiam bezeichnet. Endlich heißt es: Fit autem voluntas, adjuvante spiritu sancto, m a g i s libera.

dieselben erst ihren eigenen letzten und härtesten Consequenzen entgegengeführt. Denn er hob jeglichen Unterschied zwischen praevisio oder permissio und praedestinatio auf, und machte, in völliger Umkehrung des hinsichtlich der freien Handlungen stattfindenden Verhältnisses, das göttliche Vorherwissen so gänzlich vom göttlichen Vorherbestimmen abhängig, daß nach ihm Gott wie Alles, so auch den Fall Adams vorherbestimmt, und deshalb vorhergewußt hat, weil er ihn vorherbestimmt hat. Demnach ist die unbedingt freie Auswahl schon durch den Schöpfungsrathschluß selber getroffen, und Gott hat von Ewigkeit nach absolutem Decrete einen Theil der Menschen behufs der Verherrlichung seiner Gnade zur Seligkeit, und den andern Theil der Menschen behufs der Offenbarung seiner Strafgerechtigkeit zur Verdammniß vorherbestimmt. Mit dem Zwecke hat er aber zugleich das Mittel gesetzt, d. i. Adams Fall und Christum als Erlöser der Erwählten prädestinirt.*)

---

*) Vgl. Calvin Institut. christ. relig. l. III. c. XXI. §. 5: Praedestinationem vocamus aeternum Dei decretum, quo apud se constitutum habuit, quid de unoquoque homine fieri vellet. Non enim pari conditione creantur omnes: sed aliis vita aeterna, aliis damnatio aeterna praeordinatur. Itaque prout in alterutrum finem quisque conditus est, ita vel ad vitam vel ad mortem praedestinatum dicimus. c. XXIII. §. 4: Fateor sane in hanc, qua nunc illigati sunt, conditionis miseriam Dei voluntate decidisse universos filios Adam: atque id est, quod principio dicebam, redeundum tandem semper esse ad solum divinae voluntatis arbitrium, cujus causa sit in ipso abscondita. §. 6: Sed quum non alia ratione quae futura sunt praevideat, nisi quia ita ut fierent decrevit, frustra de prae-

Die absolute Prädestinationslehre in dieser ihrer schroffen Ausbildung muß nun aber die bedenklichsten Consequenzen für die gesammte Heilslehre entwickeln. Zunächst in Beziehung auf Christi Person und Werk. Ist die Liebe Gottes nicht dem ganzen Menschengeschlechte, sondern nur einem Theile desselben zugewendet: so wird Christus auch nur als Erlöser der Erwählten gesendet sein, wie denn der

---

scientia lis movetur, ubi constat ordinatione potius et nutu omnia evenire. §. 7: Iterum quaero: Unde factum est, ut tot gentes, una cum liberis eorum infantibus aeternae morti involveret lapsus Adae absque remedio, nisi quia Deo ita visum est? Hic obmutescere oportet tam dicaces alioquin linguas. Decretum quidem horribile, fateor: inficiari tamen nemo poterit quin praesciverit Deus, quem exitum esset habiturus homo, antequam ipsum conderet, et ideo praesciverit, quia decreto suo sic ordinarat. — Nec absurdum videri debet quod dico, Deum non modo primi hominis casum et in eo posterorum ruinam praevidisse; sed arbitrio quoque suo dispensasse. Ut enim ad ejus sapientiam pertinet, omnium quae futura sunt esse praescium, sic ad potentiam, omnia manu sua regere et moderari. §. 8: Lapsus est enim primus homo quia Dominus ita expedire censuerat: cur censuerit, nos latet. Certum tamen est, non aliter censuisse, nisi quia videbat nominis sui gloriam inde merito illustrari. Ubi mentionem gloriae Dei audis, illic justitiam cogita. Justum enim esse oportet, quod laudem meretur. Cadit igitur homo, Dei providentia sic ordinante; sed suo vitio cadit. Cap. XXIV. §. 12: Quos ergo in vitae contumeliam et mortis exitium creavit, ut irae suae organa forent et severitatis exempla, eos, ut in finem suum perveniant, nunc audiendi verbi sui facultate privat: nunc ejus praedicatione magis excoecat et obstupefacit.

Prädestinatianismus dies wirklich stets behauptet hat. Ist sein Opfer zwar an sich zureichend zur Sühnung der gesammten Weltsünde, so ist es doch nicht bloß seiner Wirkung, sondern auch seiner Absicht und Bestimmung nach nur für die verhältnißmäßig kleine Zahl der Erwählten dargebracht. Mit der Allgemeingültigkeit muß der Prädestinatianismus aber auch die Nothwendigkeit dieses Opfers leugnen. Dieselbe ist da vorhanden, wo die dem ganzen gefallenen Geschlechte zugekehrte erlösende Liebe Gottes mit der göttlichen Heiligkeit sich vermitteln muß, und nur mit Wahrung derselben zu erretten vermag; wo hingegen die Liebe, wie die Gerechtigkeit Gottes nicht sowohl dem Menschen, als vielmehr nur sich selber zugekehrt und nur auf ihre eigene Verherrlichung bedacht ist, und wo der unbedingte Wille und die absolute Allmacht zum obersten Principe des göttlichen Handelns erhoben werden: da kann für Gott keinerlei innere Nöthigung zu einer bestimmten Form des Handelns gegeben sein. Die göttliche Liebe und die göttliche Heiligkeit müssen verherrlicht werden, der Wille Gottes, der nur diesen Zweck und Inhalt hat, muß sich durchsetzen. Die Wahl der Mittel ist dabei selbstverständlich gleichfalls nur von diesem unbedingten Willen abhängig. Erscheint es von hier aus, selbst dann, wenn vom Universalismus des göttlichen Schöpfungsrathschlusses ausgegangen und das absolute Decret der göttlichen Selbstverherrlichung erst in Beziehung auf den vorausgesehenen und zugelassenen Fall Adams statuirt wird, als Willkühr und Zufall, daß Gott das Mittel des Versöhnungstodes seines Sohnes zur Errettung der Prädestinirten wählte, und

kann dafür im Grunde nur eine subjective, in unseren Bedürfnissen begründete Angemessenheit, keine objective, in Gottes Wesen begründete Nöthigung vorhanden sein: so tritt dies noch viel schneidender hervor, wenn schon der Schöpfungsrathschluß selber als particularistisch bestimmt wird, so daß das absolute Decret dem Falle Adams nicht nur wie bei Augustin, infralapsarisch nachfolgt, sondern sogar wie bei Calvin, supralapsarisch voraufgeht. Ja, weil hier Liebe und Heiligkeit Gottes nicht erst nachträglich durch die Sünde des Menschen in Spannung versetzt, sondern von vorneherein und an sich in einem unbedingt sich ausschließenden und unvereinbaren Dualismus begriffen sind, so will die nachträgliche Ausgleichung und Vermittelung derselben für den engen Kreis der Erwählten durch den Versöhnungstod des Herrn nicht nur unnöthig, sondern nicht einmal angemessen, vielmehr unangemessen und selbst unmöglich erscheinen. Ist es schon Consequenz der infralapsarischen Ansicht, wie dieselbe auch von Augustin ausgesprochen wird, daß Gott in seiner Allmacht auch einen anderen Weg der Erlösung des Menschengeschlechtes oder vielmehr der zur Seligkeit Prädestinirten hätte wählen können, stand es schon hier seinem göttlichen Belieben frei durch unmittelbare Ergreifung, Heiligung und Beseligung seiner Erwählten mittelst seines Geistes seine Gnade zu verherrlichen: so ist es sogar Consequenz der supralapsarischen Ansicht, wiewohl dieselbe weder gezogen, noch ausgesprochen worden ist, daß es im Grunde gar keine andere als diese unmittelbare Erlöserwirksamkeit Gottes geben kann. Mit der Nothwendigkeit der stellvertretenden Genugthuung

fällt aber auch die Nothwendigkeit der Menschwerdung des Sohnes Gottes dahin, und das ganze Christenthum sinkt zuletzt zu einem zufälligen und willkührlichen oder gar widervernünftigen Institute herab. Somit können wir uns nicht mehr wundern, wenn Calvin und seine Schule Christum selber in die willkührliche Prädestination Gottes mitbefaßt sein läßt, und ihn als das vom absoluten Decrete Gottes gesetzte Haupt der Erwählten betrachtet, in dessen Leib sie eingepflanzt Vergebung der Sünden und Erneuerung des Lebens haben, und wenn er mit der lutherischen Idiomencommunication folgeweise auch die reale Einsenkung Gottes in's Fleisch in Abrede nimmt. Mag er immerhin an der persönlichen Einheit göttlicher und menschlicher Natur mit dem Chalcedonense festhalten, und damit der vollständigen Auswirkung seines Principes eine anerkennenswerthe Schranke setzen: so wird doch die Prämisse selber unwahr und unhaltbar, wenn die Consequenz, zu der sie sich nothwendig entwickelt, abgelehnt wird, und es greift hier Platz, was Luther in seiner Schrift von den Concilien und Kirchen schon gegen Nestorius bemerkt hat.*)

*) Ueber die prädestinatianische Thesis, daß Christus nur für die Sünden der Erwählten gestorben, vgl. Schweizer Centraldogmen I, 507. 514. 518. II, 465. 498. Schneckenburger, Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs II, 171. Daß Christi Versöhnungstod nicht nothwendig, sondern nur das nach reinem Gutdünken Gottes gewählte Mittel der Verwirklichung seines Erlösungsrathschlusses, sowie daß Christus überhaupt nicht Ursache, sondern Gegenstand der Prädestination sei, darüber vgl. Schweizer I, 413. 417.

Wie der Prädestinatianismus zuletzt in die Auflösun der Lehre von Christi Person und Werk ausläuft, weil de absolute Wille Gottes sich auch ohne dieses Mittel durch zusetzen und in unmittelbarer Geisteswirkung zu vollziehe vermag: so führt er dem entsprechend auch zur spirituali stischen Verflüchtigung der göttlichen Gnadenmittel. De

---

564 Anm. II, 93. 102. 171. 174. 345. 495. Schnecken burger I, 26. 96. II, 37. 90. 111. 137. 162 ff. 167. 244 ff (auch Vorrede von Güder XXII. XXVI. XXX.) Daß dami auch die Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes dahinfällt und dem entsprechend die Wirksamkeit des Gottmenschen sich i die Wirksamkeit seiner göttlichen Natur und seines Geistes um setzt, darüber vgl. Schneckenburger I, 217. 222 f. 224 f II, 252 f. 264 f. Daß überhaupt das reformirte System nich den Gottmenschen bedarf, sondern wenn ja einen menschliche Mittler, nur einen mit dem Geiste ohne Maß behufs der Gei stesmittheilung an die Erwählten gesalbten Menschen, und auc im Grunde über einen solchen mit dem Logos verbundenen Men schen nicht hinauskömmt, darüber vgl. Schneckenburger II 196. 201. 228. 230 f. 233. 235. 242. 244. 248. 250. 254 262. 266 f. (auch Güder Vorrede XXXIII.) „Es entwickelt sich der Socinianismus," sagt Schneckenburger II, 216 „consequent aus der reformirten Doktrin, deren linke Seite e von Anfang an war. Nur noch ein kleiner Schritt, und ma war beim nackten Rationalismus angelangt." In der That, de absolute Prädestinatianismus führt in seiner letzten Consequen zur rationalistischen Auflösung der Person des Gottmenschen un zur unvermittelten Wirksamkeit des Gottesgeistes auf die Er wählten oder zum mystischen Spiritualismus. „Alles," bemerk Schneckenburger I, 232, „findet sich zusammengehalten durch die göttliche Allmacht und ihre determinirende Wirkung."

im Worte offenbare allgemeine Gnadewille Gottes kann nicht ernstlich gemeint sein, sondern muß (als bloße voluntas signi) von dem über und hinter dem Worte liegenden Willen des nur die Erwählten umfassenden göttlichen Wohlgefallens (der voluntas beneplaciti), welcher nichts Anderes als particularistische Willkühr ist, unterschieden werden: darum kann aber auch das Wort nicht an sich geisterfülltes und bekehrungskräftiges Gnadenmittel sein; vielmehr muß der vom Worte getrennte und außerhalb des Wortes wirksame Geist die Bekehrung der Erwählten wirken. Und das an Alle ertheilte Sakrament kann nicht Siegel des an Alle ergehenden ernstlich gemeinten Gnadenrufes des Wortes sein; vielmehr muß seine himmlische Gabe losgelöst vom irdischen Elemente gedacht werden, weil sie nur den Prädestinirten zu Theil wird. Wozu bedarf es aber überhaupt noch der Besiegelung, da die Gnade der Erwählung schon außerhalb des Sakramentes den Erwählten im Geiste untrüglich und gewiß versiegelt ist, und es doch kein höheres Siegel als das Siegel des Geistes gibt, also auch die Sakramentsgnade selber nur in der Geistesbesiegelung bestehen kann. So wenig es nun des Sakramentes bedarf, so wenig bedarf es auch des Wortes, weil ja die Gewißheit der Gnadenwahl nicht im Worte, sondern im Geiste ruht, also auch durch Geist ohne Wort dem engen Kreise der Auserwählten eingeflößt werden kann. Vielmehr widerspricht gradezu die allgemeine Berufung durch das Wort der particularen Berufung durch den Geist, die Universalität der objectiven Gnadenanerbietung dem Particularismus der

subjectiven Gnade; und da die Wahrhaftigkeit Gottes es erfordert, daß er nur diejenigen zum Heile rufe, deren Heil er auch ernstlich will: so kann er, wenn er anders als der nach freiem Belieben Erwählende zugleich der Wahrhaftige bleiben will, gar nicht allgemein und öffentlich rufen durch das Wort, sondern nur speciell und geheim rufen und ziehen durch den Geist. So führt also der Prädestinatianismus in seiner letzten Consequenz zur wort- und sakramentslosen Geisterei des Quäkerthumes; und so weit er aus Scheu vor dem zügellosen Enthusiasmus mit seinen entsetzlichen practischen Folgen auch hier die volle Auswirkung seines eigenen Principes gehemmt, und ihm die Schranke des freilich seines tiefsten Inhaltes entleerten Wortes und Sakramentes gesetzt hat, hat er dies nicht aus in der Sache selbst liegenden Gründen, sondern in unhaltbarer, wenn auch glücklicher Inconsequenz gethan.*)

*) Daß nach dem Prädestinatianismus die Predigt des Wortes nur vorbereitendes Mittel für die göttliche Wirksamkeit, nicht causa efficiens, sondern nur occasionalis der letzteren ist; deßgleichen, daß die entscheidende Wirksamkeit des Sakramentes schlechthin vom heiligen Geiste ausgeht, und nur für die Erwählten vorhanden ist, darüber vgl. Schweizer I, 226. 507. 520 f. 577. 582 f. Schneckenburger II, 152. 279. Ueber den zum Quäkerthume hinführenden spiritualistischen Zug des Prädestinatianismus vgl. Schneckenburger II, 90. 218. 227. 264. Daher denn auch Zwingli und Martin Cellarius eine Erwählung selbst unter den Heiden kennen, welche ohne Wort und Symbole rein durch den Geist sich vollzieht; vgl. Schweizer I, 125. 137. Daß auch schon Augustin's Prädestinatianismus wie die göttliche Gnadenordnung verkenne und

Die auflösenden Wirkungen, welche der infralapsarische, wie der supralapsarische Prädestinatianismus auf die Christologie, Soterologie und Soteriologie ausübt, erstrecken sich aber auch weiter zurück auf die Anthropologie und weiter vorwärts auf die Theologie. Hat Gott den Sündenfall Adams prädestinirt, so mußte Adam fallen; hat er jedes verloren gehende Individuum zur Verdammniß, und mit dem Zwecke auch das Mittel, die Sünde, zuvor verordnet: so ist, wegen der Nothwendigkeit des Falles, eben sowohl die menschliche Freiheit, als die Verantwortlichkeit und Schuldbarkeit der Sünde aufgehoben. Die Formel, welche Calvin entgegensetzt: Cadit homo Dei providentia sic ordinante, sed suo vitio cadit, ist, wenn die providentia ordinans nicht die voluntas Dei consequens, sondern, wie bei ihm, die voluntas antecedens bezeichnet, eine unhaltbare Formel, in der zwei Glieder verknüpft sind, von welchen das erste dem zweiten contradictorisch entgegengesetzt ist, es unbedingt ausschließt und aufhebt. Das Band, welches sie zusammenhält, ist in der That nur das Stat pro ratione voluntas, nämlich die voluntas ordinans Calvin's. Er würde besser gethan haben, in der Christologie und Sakramentslehre der Vernunft weniger Spielraum zu gewähren, statt in der Vertheidigung seiner nicht nur der Vernunft, sondern auch dem Gewissen und dem geoffenbarten Willen Gottes zuwiderlaufenden Prädestinationslehre die widerspre-

---

zerstöre, so auch gegen die Wahrheit der Gnadenmittel und das Wirken durch dieselben sich richte, darüber vgl. Dieckhoff Augustin's Lehre von der Gnade, a. a. O. S. 119.

gende Vernunft zu schelten. Ruht doch diese ganze Lehre selber nur auf einem Vernunftschlusse, der freilich sehr unvernünftig wird, wenn man die weiteren Consequenzen derselben gewaltsam abhält. Die Vernünftler, gegen welche Calvin sich nicht genug zu ereifern weiß, sind nur solche Leute, welche seine prädestinatianische Vernünftelei entweder ad absurdum zu führen oder zur vollen Vernunft zu bringen suchen. Die Synthese des Determinismus und der moralischen Natur des Menschen ist nun einmal schlechthin unvereinbar. Hat Gott die Sünde verordnet, so hört die Zurechenbarkeit der Sünde und die Verantwortlichkeit des Menschen auf; der Gegensatz von Gut und Böse ist aufgehoben; das Böse sinkt zum minder Guten oder zum werdenden Guten, ja zum Nichtseienden herab, und die Freiheit setzt sich in potenzirte Naturlebendigkeit um. Mit der menschlichen fällt aber auch die göttliche Freiheit und Persönlichkeit dahin. Es ist ja auch unmöglich, daß wenn der verhängliche, regierende, handelnde Wille Gottes (voluntas decreti, beneplaciti) das Böse will, der vorschreibende oder gesetzgeberische Wille (voluntas praecepti, signi) es verbieten sollte. Will er das Böse, so ist damit der Unterschied des Bösen und des Guten für ihn selber aufgehoben. Ihm das Wollen des Bösen zuschreiben, heißt ihm überhaupt den Willen absprechen, denn in ihm dem Guten kann kein Wille des Bösen vorhanden sein. Gott sinkt so zur willenlosen und darum auch bewußtlosen Substanz herab, welche alle scheinbar freien Bildungen mit Nothwendigkeit aus sich hervortreibt, wo dann die niedere Bildung im Verhältniß zur höheren nur abusive das Böse

genannt wird. Somit läuft diese Anschauungsweise, welche fatalistisch die abstrakte und absolute Allmacht Gottes an die Spitze der ganzen Weltentwickelung stellt, im letzten Stadium ihrer folgerichtigen Selbstentfaltung in den Pantheismus aus.*)

*) Ueber die Unvereinbarkeit eines sich aus sich selbst entschließenden Willens und der göttlichen Vorherbestimmung zum Sündigen vgl. auch Schweizer I, 328. 330. Daß der Prädestinatianismus Gott im Grunde doch als causa peccati betrachtet s. bei Ebendemselben I, 288. 353. II, 250. 520. 561 f. Daß nicht nur, wie notorisch, bei Zwingli, sondern eigentlich bei den Prädestinatianern überhaupt, die Sünde mehr nur Mangel, Störung, Erbübel, ja das Unwirkliche, als wirkliche Sünde, Schuld sei, darüber vgl. Schneckenburger I, 252. II, 85 f. 189 f. (auch Güder in der Vorrede S. XXXIII). Nach Dieckhoff a. a. O. S. 63 war selbst schon Augustin zu einem bloß privativen Begriffe des erbsündlichen Bösen gelangt. Auch trete bei ihm die Empfindung des Zornes Gottes ganz hinter das Gefühl der Ohnmacht zum Guten zurück. Vgl. ebendas. S. 66. Wie nahe schon Zwingli an den Pantheismus hinstreifte, und sogar die ihn davon scheidende Grenze überschritt, zeigt seine Schrift de providentia. Vgl. die Mittheilungen aus derselben bei Schweizer I, 106. 107. 108. 115. 117. 120. 127., auch Schneckenburger I, 286. Wie bei Zwingli der Prädestinatianismus einen pantheisirenden Ausgangspunkt hat, so zeigt sich bei Jurieu, dem letzten bedeutenden Verfechter des Prädestinatianismus, der pantheistische Zielpunkt dieser Anschauungsweise, vgl. bei Schweizer II, 546 f. 555 f. 606. Daß aber auch in der Mitte der pantheistische Grundton zuweilen durchklingt, und überhaupt die pantheistische Consequenz an sich unvermeidlich ist, darüber vgl. Schweizer II, 321. 593. Schneckenburger II, 181.

Treffen diese anthropologischen und theologischen Consequenzen den Prädestinatianismus zunächst nur in seiner supralapsarischen Form, so treffen sie doch auch den Infralapsarianismus, insofern derselbe, wie wir schon erkannt haben, in sich selber inconsequent, sich nothwendig zum Supralapsarianismus vollendet. Zwar könnte es ungerecht erscheinen, eine Anschauungsweise nach den aus ihr gezogenen Folgerungen zu beurtheilen: indeß wir haben gesehen, daß diese Folgerungen schon überall in den Darstellungen der Prädestinatianer selbst hervorbrechen, wenn ihnen auch Dämme entgegengebaut werden, damit nicht die überströmenden Fluthen das ganze System hinwegschwemmen. Dann aber ist es wohl ungerechte Consequenzmacherei zu nennen, wenn dem Subjecte die Folgerung aufgebürdet wird, um die es nicht weiß und die es nicht will, sondern ablehnt: doch ist es erlaubt, ja nothwendig, die objective Consequenz des Systemes selber zu ziehen. Ist dieselbe unabweislich, so muß auch das System dafür einstehen, oder seine Unhaltbarkeit bekennen.*)

---

*) Ueber die Inconsequenz des Infralapsarianismus vgl. Schneckenburger II, 180. Schweizer II, 64. Ueber den Unterschied von Absicht und Consequenz bemerkt schon Arminius bei Schweizer II, 55: „ein anderes sei, wissentlich Gott zum Urheber der Sünde machen, ein anderes, ohne diese Absicht etwas lehren, woraus man mit Recht die Folgerung ziehen könne.“ Und Amyraut ebend. S. 357: „Es ist sehr zweierlei, etwas lehren, woraus ein falsches verkehrtes Dogma folgt, dasselbe aber verwerfen, — und hingegen das falsche Dogma für wahr behaupten.“ Nur daß freilich im vorliegenden Falle der Prä-

Die beiden Einseitigkeiten, in denen sich die Entwicklung der Lehre vom göttlichen Erlösungsrathschlusse von Anfang an hin und her bewegte, haben nun in zwei verschiedenen Kirchengemeinschaften ihren festen und bleibenden Stand gewonnen. Die katholische Kirche vertritt die Wahrheit des Universalismus der göttlichen Gnade zugleich mit der irrthümlichen Behauptung der Freiheit des menschlichen Willens; die reformirte Kirche hingegen hält mit Recht an der völligen Gebundenheit des menschlichen Willens durch die Sünde und an der Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade im Werke der Bekehrung fest, verbindet damit aber mit Unrecht die Lehre von der absoluten Prädestination. *) Die ganze

destinatianismus selber, auch abgesehen von seinen Folgerungen, ein falsches verkehrtes Dogma genannt werden muß. Daß endlich die Haltbarkeit eines Systemes mit Recht nach der Haltbarkeit seiner wirklichen Consequenzen bemessen werde, drückt treffend schon Papin gegen Jurieu aus, wenn er bei Schweizer II, 631 sagt: „Jurieu leugnet und verabscheut freilich diese Consequenzen seines Systems, daß Gott Ursach der Sünde sei. Wir freuen uns dessen; aber man darf doch nur protestiren, wo man ein Recht dazu hat, d. h. wenn es wirklich falsch wäre, daß diese Consequenzen aus seinen Sätzen folgen. Man muß entweder die wirklichen Consequenzen mit vertreten, oder aber sein System aufgeben."

*) Die meisten und bedeutendsten reformirten Bekenntnißschriften legen die absolute Prädestination offen dar. Wenn andere, wie die zweite Helvetische Confession, sie in milderer Form, oder wie die 39 englischen Artikel schwankend aussprechen, oder wie der Heidelberger Catechismus verdecken, so haben sie sie damit nicht in Abrede genommen. Die Meinung der Con-

Geschichte des Dogmas drängte auf die Verknüpfung der Wahrheitsmomente beider an sich extremartigen Lehren hin, und auf die Ausscheidung ihrer irrthümlichen Prämisse oder

---

fessionen ist oft prädestinatianischer, als ihre Aussage. Dies beweiset namentlich der Heidelberger Catechismus, der nicht nur von der Dortrechter Synode anerkannt wurde, sondern dessen Verfasser ihn und sich selber auch anderweitig entschieden prädestinatianisch erklärt haben. Daß die Pfälzer Kirche und die deutsch-reformirte Kirche überhaupt ursprünglich nicht calvinisch, sondern melanchthonisch gerichtet gewesen sei, ist Nichts als eine moderne Unionsfabel. Es gilt dies nur ausnahmsweise von der Repetitio Anhaltina Art. XI. de Praedestinatione. Nach den gründlichen und verdienstvollen Forschungen des der reformirten Kirche gegenüber gewiß unpartheiischen und der Union geneigten Al. Schweizer sind alle diese von uns eben ausgesprochenen Behauptungen als feststehende Resultate zu betrachten. Vgl. Centraldogmen I, 176. 458 f. 470 ff. 495. 556 Anm. 585. II, 6. 7 f. 9. 11. 12 f. 115. 125. 130. 169 f. 209. 524. 729. Allerdings aber haben die reformirten Symbole, selbst die Dortrechter Synodalbeschlüsse nicht ausgenommen, nur den Infralapsarianismus ausgesprochen, ohne indeß damit den Supralapsarianismus verwerfen oder ihm präjudiciren zu wollen. Wie diejenigen öffentlichen Bekenntnißschriften, welche die Prädestinationslehre überhaupt mildern oder verschweigen, damit nur der Anstößigkeit und praktischen Gefährlichkeit dieser Lehre Rechnung getragen haben — (schon Zwingli sagte: caute ista ad populum; vgl. über die Rücksicht der reformirten Lehrer auf das Volk beim Vortrage der Prädestinationslehre, der zufolge selbst der sehr prädestinatianische Jurieu sagte: Auf der Kanzel reden wir ganz wie die Pelagianer, Al. Schweizer a. a. O. I, 132. 134. 281. 452. 468 Anm. 470. II, 591 Anm.): so haben die entschieden und offen prädestinatianischen Symbole

doppelseitigen Angriffen königlich und unangreifbar mitten hindurch.

Eine ausführliche und zusammenhängende Erwählungslehre in dem zuletzt bezeichneten Sinne hat unter den lutherischen Bekenntnißschriften bekanntlich zuerst die Concordienformel (in ihrem elften Artikel de aeterna praedestinatione et electione Dei) aufgestellt. Es ist dies ein Verdienst derselben, welches ihr allein schon eine unvergängliche Bedeutung unter den kirchlichen Bekenntnißschriften sichert. Die goldene Mittelstraße, welche sie in der Darlegung dieser Lehre einhält, ist aber nicht etwa, was ein sehr zweideutiger Ruhm wäre, ihre eigene Erfindung, womit sie eigentlich die ursprüngliche reformatorische Anschauung verlassen hätte; *)

*) Auch das ubi et quando visum est Deo des 5. und das non adjuvante Deo des 19. Artikels der Augustana ist nicht im prädestinatianischen Sinne zu fassen. Die geschichtliche Ausbreitung des Evangeliums (das ubi) und die Führung der Einzelnen, wie der Völker zum Glauben (das quando) ist das geheimnißvolle Regale der weisen und allezeit gerechten Weltregierung Gottes, welche mit dem Universalismus seiner Gnade auch da nicht streitet, wo wir die Zusammenstimmung nicht zu erkennen vermögen. Wo und wann Gott das Evangelium sendet und durch dasselbe bekehrt, ist es allemal unverdiente Gabe seiner freien Gnade. Doch ist sein Nichtsenden nicht absolute Willkür, sondern entweder gerechte Strafe vorausgegangener Verschmähung, oder Voraussicht sei es momentaner, sei es dauernder Erfolglosigkeit, oder wenn auch anderweitig begründete, jedenfalls begründete Vorenthaltung oder Entziehung. Und auch die zeitweilige Erfolglosigkeit des schon gesendeten Wortes läßt nicht auf Wirkungsunkräftigkeit des Wortes und auf beliebige Wirk-

lichen Willens durch die Sünde und der Alleinwirksamke
der göttlichen Gnade im Werke der Bekehrung, oder au
umgekehrt an der völligen Gebundenheit des menschliche
Willens durch die Sünde und der Alleinwirksamkeit d
göttlichen Gnade im Werke der Bekehrung und zugleich a
Universalismus der göttlichen Gnade festzuhalten. Und da
ist von der lutherischen Kirche geschehen, die mit der richtige
Feststellung der Erwählungslehre eigentlich erst die Heils
lehre selber festgestellt und vor Alteration und Auflösun
von rechts und links her geschützt hat. Sie erweiset si
auch hier als in der organischen Mitte der ursprüngliche
Wahrheit stehend, von der die beiden anderen sich contra
diktorisch entgegengesetzten Lehren je das eine Moment e
griffen, einseitig isolirt und dem anderen gleichberechtigte
Momente in falscher Ausschließlichkeit gegenüber gestellt habe
Darum weil die lutherische Kirche die wahre Union d
beiden Extreme ist, braucht und kann sie eben nicht mit d
einen oder andern Irrthum Union schließen, oder ihn a
nur als indifferent in ihrer Mitte dulden. Daß ihre L
vom Standpunkte des Extremes aus als Halbheit und
consequenz betrachtet wird, ist nur das Siegel dafür,
sie in der rechten Wahrheitsmitte liegt. Findet ferne
Semipelagianismus sie prädestinatianisch, und finde
Prädestinatianismus sie semipelagianisch, so zeigt die
sie eben keins von Beidem ist. Dieselbe Beurtheilu
auch die kirchliche Trinitätslehre vom Standpunkte des
lianismus oder Arianismus, und die kirchliche Chr
vom Standpunkte des Nestorianismus oder Mono
mus aus erfahren. Die Wahrheit schreitet zwisch

doppelseitigen Angriffen königlich und unangreifbar mitten hindurch.

Eine ausführliche und zusammenhängende Erwählungslehre in dem zuletzt bezeichneten Sinne hat unter den lutherischen Bekenntnißschriften bekanntlich zuerst die Concordienformel (in ihrem elften Artikel de aeterna praedestinatione et electione Dei) aufgestellt. Es ist dies ein Verdienst derselben, welches ihr allein schon eine unvergängliche Bedeutung unter den kirchlichen Bekenntnißschriften sichert. Die goldene Mittelstraße, welche sie in der Darlegung dieser Lehre einhält, ist aber nicht etwa, was ein sehr zweideutiger Ruhm wäre, ihre eigene Erfindung, womit sie eigentlich die ursprüngliche reformatorische Anschauung verlassen hätte; *)

*) Auch das ubi et quando visum est Deo des 5. und das non adjuvante Deo des 19. Artikels der Augustana ist nicht im prädestinatianischen Sinne zu fassen. Die geschichtliche Ausbreitung des Evangeliums (das ubi) und die Führung der Einzelnen, wie der Völker zum Glauben (das quando) ist das geheimnißvolle Regale der weisen und allezeit gerechten Weltregierung Gottes, welche mit dem Universalismus seiner Gnade auch da nicht streitet, wo wir die Zusammenstimmung nicht zu erkennen vermögen. Wo und wann Gott das Evangelium sendet und durch dasselbe bekehrt, ist es allemal unverdiente Gabe seiner freien Gnade. Doch ist sein Nichtsenden nicht absolute Willkür, sondern entweder gerechte Strafe vorausgegangener Verschmähung, oder Voraussicht sei es momentaner, sei es dauernder Erfolglosigkeit, oder wenn auch anderweitig begründete, jedenfalls begründete Vorenthaltung oder Entziehung. Und auch die zeitweilige Erfolglosigkeit des schon gesendeten Wortes läßt nicht auf Wirkungsunkräftigkeit des Wortes und auf beliebige Wirk-

vielmehr hat sie nur sämmtliche Aussagen, wie sie schon namentlich bei dem späteren Luther vorliegen, zusammengefaßt, und so auch in diesem Punkte den genuin lutherischen

---

samkeit des zum Worte von außen hinzutretenden Geistes schließen. Vielmehr ist das Wort stets wirkungskräftiger Träger des Geistes; nur daß seine erfolgreiche Wirksamkeit oft langwierige innere und äußere Lebensführungen und Vorbereitungen voraussetzt, durch welche die Hindernisse der Wirkungskraft beseitigt werden. So tritt der Erfolg ein, quando Deo visum est; es scheint ihm aber dann gut, wann die Möglichkeit des Erfolges geboten ist. Darum kann auch noch die universalistische Concordienformel bei dem ubi et quando visum est Deo beharren. Vgl. ed. Müller p. 716. Das non adjuvante Deo aber sagt nicht, daß der Fall beabsichtigter Erfolg der Entziehung des göttlichen Gnadenbeistandes gewesen sei: dann wäre ja Gott dennoch causa peccati, wenn auch nur causa remotior, während Art. 19 der Augustana grade gegen diese Behauptung gerichtet ist. Sondern das non adjuvante Deo sagt nur aus, daß de[r] göttliche Gnadenbeistand, ohne den der Mensch nicht zu stehe[n] vermag, ihn nicht zum Stehen und Beharren zwingt. Will [er] fallen, so zieht die Gnade, welche ihn bis dahin gehalten h[at] sich zurück, und dann fällt er. Der Wille des Abfalls ge[ht] wenn auch nicht zeitlich, doch ursächlich der Entziehung der gö[tt]lichen Gnade voraus; er könnte sich aber ohne diese Entzieh[ung] seinerseits nicht zur Abfallsthat vollziehen. Darum hat selbst [in] der Consensus repetitus fidei vere Lutheranae ed. Henke p[.] und Carpzov Isagoge in libr. symb. p. 502 das non a[dju]vante Deo der Augustana vertreten. Wenn wir auch aller[dings] die Lösung des Problems nicht theilen, wonach das non [adju]vante Deo heißen soll: „ohne daß Gott die Abwendun[g] ihm selbst befördert": so werden wir doch andrerseits e[b]enso wenig mehr zu der Behauptung von Jul. Müller (Leh

Lehrbegriff ins Klare gesetzt. Nach der Concordienformel nun hat Gott von Ewigkeit das Heil aller Menschen beschlossen, und zur Ausführung dieses Rathschlusses in der Fülle der Zeit seinen Sohn zur Versöhnung der Sünden der ganzen Welt in den Tod gegeben. Diesen allgemeinen, in Christo vollzogenen Gnadenrathschluß erbietet er ernstlich allen Menschen durch das Wort, welches als Träger des Geistes in sich selbst bekehrungskräftiges Heilsmittel ist. Alle diejenigen demnach, welche durch das Wort Gottes zum Glauben und damit zur Gerechtigkeit und zum Leben geführt werden, verdanken dies lediglich dem göttlichen Erbarmen, das sie von Ewigkeit in Christo erwählet und in der Zeit in ihm errettet hat: diejenigen hingegen, welche nicht zu diesem Heilsziele gelangen, haben es ihrem eigenen Widerstreben gegen Gottes Gnadenwillen und gegen sein Wort und seinen Geist zuzuschreiben. Die Concordienformel schließt also durch die Art, wie sie die Bekehrung des Menschen rein als Wirkung der göttlichen Gnade faßt, jede pelagianische, semipelagianische und synergistische Anschauungsweise aus, ohne dadurch dem entgegengesetzten Extreme des Prädestinatianismus zu verfallen, indem sie Gottes Gnade, Christi Opfer und Gottes Wort als auf alle Menschen sich erstreckend darstellt. — Auf dem Grunde und nach dem Vorbilde der Lehre der Concordienformel haben nun auch die älteren Dogmatiker unserer Kirche ihren Lehrbegriff ein-

---

der Sünde I, 358) unsere Zuflucht zu nehmen haben, wonach der 19. Artikel der Augustana in demselben Zusammenhange widersprechende Bestimmungen zu Tage fördern soll.

gerichtet. Während jedoch die Concordienformel mehr diejenige Form der Darstellung vertritt, welche wir in unserer eigenen Entwickelung als den ersten Lehrtropus bezeichnet haben: so wenden sich die späteren Dogmatiker seit Gerhard derjenigen Darstellungsform zu, die wir den zweiten Lehrtropus nannten; wobei wieder beide Lehrtropen sich nicht widersprechen, sondern ergänzen. Die Dogmatik hat den Inhalt des Bekenntnisses nur näher entwickelt und bestimmter formulirt durch Unterscheidung der voluntas antecedens und der voluntas consequens,*) und durch Begründung der praedestinatio nach beiden Seiten hin, der des Lebens wie der des Todes, auf die göttliche praevisio. Der sich hieraus ergebende Lehrtropus ist nun folgender: Gott will nach seinem allgemeinen Liebeswillen ernstlich das Heil aller Menschen, welches er ihnen in Christo bereitet hat, und durch die wirksamen Gnadenmittel erbietet, damit sie es im Glauben annehmen und selig werden. Dies sein dem Verhalten des Menschen vorausgehender und nur durch die von ihm selbst gestellte Ordnung des Heiles bedingter Wille (die voluntas antecedens). Gott hat aber zugleich vorausgesehen, daß nicht alle Menschen seinem in Christo ausgeführten und durch die Gnadenmittel erbotenen Heilswillen entsprechend sich verhalten würden. Darum ist sein auf diese Voraussicht des menschlichen Verhaltens gegründeter,

---

*) Schon Johannes Damascenus de fid. orth. II, 26. 29. 30. unterscheidet zwischen θέλημα προηγούμενον voluntas Dei antecedens und θέλημα ἑπόμενον voluntas consequens; nur ruht bei ihm diese Unterscheidung auf semipelagianischen Voraussetzungen..

hfolgender Wille (voluntas consequens), daß nur
jen zum Heile gelangen sollen, welche die ihnen dar-
te Gnade in Christo im Glauben annehmen und in
Glauben beharren bis ans Ende, die beharrlich Un-
jen oder beharrlich Abtrünnigen aber nicht. Und weil
t nur das doppelseitige Verhalten der Menschheit im
einen, sondern auch den beharrlichen Glauben oder
harrlichen Unglauben jedes einzelnen Individuums
gesehen hat: so hat er den Beschluß gefaßt, welcher
rund der Voraussicht der bestimmten Anzahl der be-
h Gläubigen dieselben zur Seligkeit zuvorverordnet
raedestinatio oder electio), die Ungläubigen aber auf
der Voraussicht ihres beharrlichen Widerstrebens zur
mmniß vorherbestimmt hat (decretum reprobationis).
orausgehende und der nachfolgende Wille ist aber nicht
tlicher, sondern ein ewiger Wille; es ist auch nicht
ppelter Wille, sondern es ist der eine und selbige ob-
Wille Gottes ohne oder mit Rücksicht auf das sub-
menschliche Verhalten gedacht. Der erste ist univer-
r andere ist partikular. Wenn aber die Dogmatiker
orherbestimmung zur Seligkeit auf die Voraussicht des
ens gründen, so wollen sie damit nicht den Glauben
irgendwie aus den noch zurückgebliebenen Kräften des
Willens ableiten; sondern sie halten mit dem Be-
isse daran fest, daß unser Heil allein von Gott, und
nser Unheil von uns selber stamme, und formuliren
äher dahin, daß in der Wiedergeburt nicht drei (näm-
eben Wort und Geist Gottes auch noch der freie Wille
Menschen), sondern nur zwei Faktoren (verbum et spi-

ritus) positiv wirksam seien, und daß in der Bekehrung der menschliche Wille der göttlichen Gnade gegenüber sich schlechthin leidentlich (mere passive) verhalte. Der vorausgesehene Glaube bleibt also immer zugleich der gottgewirkte Glaube, und wie einerseits durch die Begründung der Erwählung auf den vorhergesehenen Glauben die absolute Prädestination ausgeschlossen werden soll, so soll andrerseits durch die Lehre, daß nur Gottes Wort und Geist den Glauben wirke, der Semipelagianismus und Synergismus zurückgewiesen, demnach der Universalismus gleichmäßig mit der Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade festgehalten werden.*)

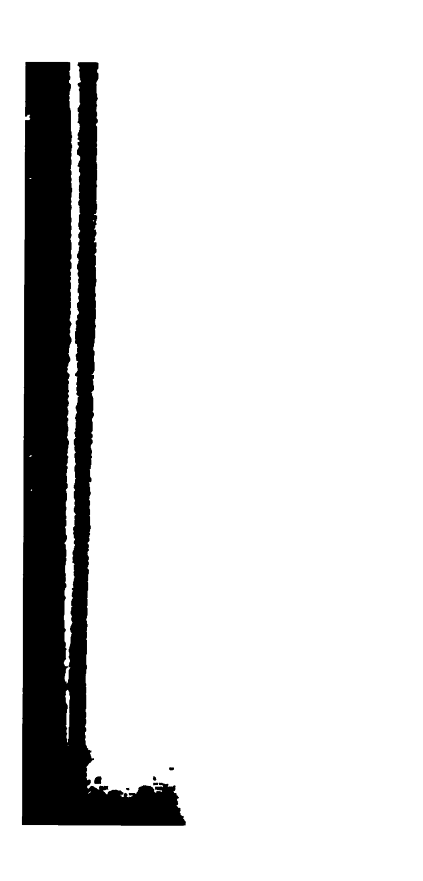
---

*) Die Belegstellen aus den Dogmatikern s. bei Schmid, Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche P. III. C. I. §. 30. Schon der Concordienformel, obgleich dies nicht der vorherrschend von ihr befolgte Lehrtropus ist, ist die Begründung der praedestinatio oder der electio ad vitam auf die göttliche praevisio nicht unbekannt. Vgl. Sol. Decl. Act. XI. p. 708, 23. — p. 715, 54. Wir können deshalb Thomasius nicht zustimmen, wenn er, vgl. Das Bekenntniß der evangelisch-lutherischen Kirche in der Consequenz seines Principes, 1848. S. 222 Anm. sagt: „Die Vermittelung, welche die späteren Dogmatiker versuchten, die Unterscheidung zwischen einer voluntas antecedens et consequens halte ich für keine glückliche, ihre Bestimmung, daß die Erwählung ex praevisa fide geschehen, geradezu für verfehlt." Christi Person und Werk Th. I. 2. Aufl. S. 456 wird nur gesagt, daß diese Lösung nicht recht genüge. Die Vermittelung ist allerdings mit dieser Unterscheidung und Bestimmung nicht abgeschlossen, doch sind darin für den Abschluß des lutherischen Lehrbegriffes nicht wohl entbehrliche Momente derselben enthalten. Selbst Al. Schweizer hat sich, gegen Sam. Huber's Polemik, der Unterscheidung einer voluntas an-

Man hat nun dem lutherischen Lehrbegriff, namentlich in neuerer Zeit, wiederholt den Vorwurf der Inconsequenz gemacht. Er stehe haltungslos in der Mitte zwischen zwei

---

tecedens und consequens angenommen, vgl. Centraldogmen I. S. 537 f. Jul. Müller Lehre von der Sünde I. S. 260 verlangt nur eine weitere Ausdehnung dieser Unterscheidung. Nach Thomasius leidet diese Theilung des Einen göttlichen Gnadenwillens an einer zu menschlichen Auffassungsweise. Indeß es gibt auch einen reinen und unentbehrlichen Anthropomorphismus. Ob ferner der Satz, daß die Erwählung ex praevisa fide geschehe, den Zweck erreiche, zu dem er aufgestellt ist, kann gefragt werden; gradezu verfehlt, wenigstens im Sinne von fehlerhaft, wäre er aber nur dann, wenn damit eine electio propter fidem, und nicht bloß, wie von den Dogmatikern ausdrücklich behauptet wird, eine electio propter meritum Christi intuitu fidei gelehrt, oder wenn der Glaube als causa meritoria und nicht bloß als causa instrumentalis electionis betrachtet würde. Die Bestimmung ist aber insofern nicht zwecklos und illusorisch, als Gott nicht etwa vorhersieht, in wem er den Glauben unwiderstehlicher Weise wirken werde, sondern wer seiner Glaubenswirkung nicht muthwillig widerstreben werde. Nach Thomasius, Christi Person und Werk I, 457, soll das Verfehlte jener Bestimmung darin liegen, daß sie am Ende wieder auf eine Einzelwahl zurückführe. Daß die Concordienformel jede göttliche Einzelwahl abgelehnt habe, halten wir nicht für richtig. Sie lehnt nur in der von Thomasius angeführten Stelle die prädestinatianische Fassung derselben und das vorwitzige Spekuliren darüber ab. Wenn Thomasius seinerseits zwar zugibt, daß Gott kraft seiner Präscienz voraus wußte, an welchen Individuen sein allgemeiner Heilswille in der Zeit sich realisiren werde, an welchen nicht, und doch diese Präscienz nicht zur Grundlage der Prädestination gemacht wissen will: so scheint uns dies eine undurch-



destination. Selbst wenn dieser Vorwurf begründet wäre, müßte gesagt werden, daß die lutherische Kirche einer höheren Consequenz als der formal logischen Folge, nämlich der Con-

---

nicht auf jeden Menschen insbesondere, sondern nur auf die Menschheit als solche beziehe, behauptet auch Schenkel, die christliche Dogmatik II, 2 S. 585. 590. 592. 617. Vgl. dagegen Weiß, Der petrinische Lehrbegriff, S. 140. und: Die Prädestinationslehre des Apostel Paulus, in den Jahrbüchern für deutsche Theologie, 1857. Heft 1. S. 54. — Man könnte nun den lutherischen Lehrbegriff im Unterschiede von Huber's absolutem Universalismus als Universalismus hypotheticus bezeichnen, wenn nicht dieser Ausdruck für einen wesentlich verschiedenen Lehrbegriff, den des Moses Amyraldus, historisch fixirt wäre. Es ist hier nicht der Ort, des Näheren zu untersuchen, ob die Lehre des Amyraut als eine Inconsequenz und widerspruchsvolle Halbheit, vgl. Schneckenburger Comparative Dogmatik II, 179 f., oder nur als eine zu Nichts führende Verschleierung der Härten des auch von ihm festgehaltenen Particularismus zu betrachten sei. Auch wir halten Letzteres nach der tief eingehenden Darstellung von Al. Schweizer, wonach Amyraut einen nur idealen Universalismus neben den realen Particularismus zu stellen versuchte, für das Richtige. Vgl. Centraldogmen II, 341. 383. 445. 451. 516. Eben so wie Schweizer urtheilt schon J. G. Walch, Einl. in die Rel. Streit. außerhalb d. luth. K. I, S. 457. III, S. 745. Inconsequent hingegen ist der sogen. absolute Universalismus einiger deutschen Reformirten, wie Strimesius, Holtzfuß, Jablonsky, die neben der particularen Gnade, durch welche diejenigen, denen sie zu Theil würde, bekehrt werden müßten, noch eine allgemeine zum Sichbekehrenkönnen hinreichende Gnade statuirten, durch welche auch Einige, wiewohl sehr wenige wirklich bekehrt würden. Vgl. Centraldogmen II. 529 ff., besonders aber II, 817 ff.

unvereinbaren Anschauungsweisen, und erstrebe ein tertium, quod non detur. Es gelte entweder Universalismus und Synergismus, oder servum arbitrium und absolute Prä-

---

führbare Auseinanderreißung von Präscienz und Prädestination zu sein. Erfährt Gott nicht erst ex post, welche Individuen in der Zeit gläubig werden, welche nicht, sondern weiß er dies von Ewigkeit vorher: so weiß er auch von Ewigkeit vorher, welche selig werden und welche nicht; gewiß aber werden sie das nicht ohne, sondern mit und nach seinem Willen. Der ewige Wille, alle Gläubigen selig zu machen, wird so von selbst zum ewigen Willen, diese bestimmte Anzahl von Gläubigen selig zu machen. Der von Thomasius proponirte Lehrtypus stimmt, so viel wir sehen, mit dem seiner Zeit schon von Samuel Huber verfochtenen, von seinen lutherischen Zeitgenossen, einem Aeg. Hunnius u. A. aber abgelehnten Universalismus überein. Vgl. die Darstellung des bezüglichen Streites bei Schweizer Centraldogmen I, S. 526 ff. Stimmte Huber mit seinen Gegnern, was von diesen allerdings nicht hinlänglich anerkannt und gewürdigt worden ist, in allen Prämissen überein, so lehnte er doch mit Unrecht die sich von selbst ergebende und zum Abschluß des Lehrbegriffes nothwendige Consequenz beharrlich ab. Auch Hofmann Schriftbeweis I. 2. Aufl. S. 36 behauptet: „Nicht auf einzelne Menschen, oder auf die Menschen als einzelne, sondern auf den Menschen oder die Menschheit geht der ewige Gotteswille.“ Vgl. S. 218 ff. 232. Deshalb bestreitet auch er die Begründung der Erwählung auf die göttliche Voraussicht S. 257 ff. Seine an den Schleiermacher'schen Determinismus in der Erwählungslehre anklingenden Durchführungen scheinen uns aber bei der Exegese der in Betracht kommenden Schriftstellen auf der abstracten Unterscheidung der [illegible] als solcher und der Gesammtheit als der Summe [illegible] Einzelnen zu beruhen. Daß der göttl[illegible]

sequenz des unbedingten Glaubensgehorsams gegen G
klares Wort, und der gewissen Zuversicht zur Wahrhe
in Gottes Wort gegründeten Heilserfahrung, welche
nöthigt, unser Heil lediglich der Wirksamkeit der gött
Gnade, unser Unheil aber lediglich unserem eigenen,
ernstlichen Gnadenwillen Gottes widerstrebenden Verl
zuzuschreiben. Doch steht es mit dem lutherischen Le
griffe auch in formal logischer Beziehung keineswege
verzweifelt, wie man behauptet. Schon die Concordienf
weiset darauf hin, daß die inneren Gnadenwirkungen, v
allerdings allein vom Geiste Gottes ausgehen, doch a
Gnadenmittel gebunden sind, deren Gebrauch oder Ni
brauch noch in der Freiheit des Menschen stehe. Es
dies in Zusammenhang zu setzen sein mit dem, wa
Concordienformel von den auch im gefallenen Mensche
vorhandenen Ueberresten des göttlichen Ebenbildes, '
rückgebliebenen Funken der Gottes- und Gesetzes-Er
lehrt. Auch dem natürlichen Menschen wohnt n
Gottesbewußtsein und Gewissen, wenn auch in ver
Gestalt, ein. Er kann nun entweder in muthwil
zügelloser Selbsthingabe an die irdischen Lüste die G
stimme übertäuben, und das noch von der Schi
glimmende Urlicht der Gotteserkenntniß völlig
oder in hoffärtiger Selbsterhebung an diesen dü
unkräftigen religiös-ethischen Ueberbleibseln sein
lichen Gottesbildlichkeit sich genügen lassen,
meintlich ausreichenden Medien der Wahrheits-
Gerechtigkeitserlangung. In beiden Fällen w
ihm erbietenden Heilsoffenbarung verschmähen

kehren, und somit durch selbstgewollten Nichtgebrauch der göttlichen Gnadenmittel auch der innerlichen Gnadenwirkungen und des schließlichen Erlösungsheiles in eigener Schuld verlustig gehen. Er kann aber auch, und das ist der normale Vernunftgebrauch des gefallenen Menschen, im Streben nach Wahrheit und Gerechtigkeit der Insufficienz seiner eigenen Vernunft und Kraft inne werden, und in dieser nicht unnatürlich hochmüthigen, sondern natürlich bescheidenen Stellung geneigt sein, wo eine Verkündigung als Wort übernatürlicher Offenbarung und göttlicher Hilfe sich ihm erbietet und an ihn ergeht, diese Stimme nicht in schnöder Verachtung zurück zu weisen, sondern auf sie zu hören, und ihren Inhalt mit Ernst zu erwägen. Wenn das Bekenntniß demnach den Synergismus verwirft, so meint es damit die Mitwirkung des freien Willens zur Wiedergeburt und Bekehrung, nicht die Mitwirkung des freien Willens zum äußeren Gebrauch der die innere Wiedergeburt und Bekehrung wirkenden Gnadenmittel. Zur justitia civilis, deren Herstellung noch in der Macht des natürlichen Menschen steht, gehört auch der Gebrauch der die justitia spiritualis herstellenden Gnadenmittel, und die rechte Verwendung des für die allgemeine religiös-ethische Sphäre noch vorhandenen liberum arbitrium bildet demnach eine pädagogische Vermittelung für die Erlangung der specifisch christlichen Heilsgabe. Es darf aber hiermit die Untersuchung nicht abschließen; denn es entsteht weiter die noch schwierigere Frage, wie es komme, daß unter Voraussetzung der völligen Ohnmacht, ja des gleichmäßigen Widerstrebens aller Menschen gegen die göttliche Gnade, sowie der Allein-

wirksamkeit dieser Gnade im Werke der Bekehrung, dennoch, selbst beim normalen Verhalten zweier Individuen hinsichtlich des Gebrauches der göttlichen Gnadenmittel, nur der eine faktisch bekehrt werde, der andere aber nicht? Dies scheint uns auf's Neue auf die Alternative der absoluten Prädestination oder des auch für die Sphäre der inneren Bekehrung gültigen Synergismus zurückzudrängen. Um diese Klippen zu vermeiden und zugleich den logischen Widerspruch zu lösen, der in der Behauptung zu liegen scheint, daß das Annehmen der Gnade selbst schon Wirkung der Gnade, das Zurückweisen der Gnade aber selbstverschuldetes Widerstreben des menschlichen Willens sei, werden wir zuvörderst zwischen dem negativen Nichtwiderstreben und dem positiven Annehmen zu unterscheiden und zu sagen haben, das Nichtwiderstreben stehe in der Macht des Menschen, das Annehmen aber sei Wirkung der göttlichen Gnadenmacht. Es fragt sich nur, ob nicht das Nichtwiderstreben mit dem Annehmen identisch sei, und also nicht materiell, sondern nur formell als negativer und positiver Ausdruck derselben Sache unterschieden werden könne, und ob nicht der logische Widerspruch bestehen bleibe, wenn doch einerseits das von Natur vorhandene Widerstreben aller Menschen gegen die göttliche Gnade und andrerseits die Möglichkeit des Nichtwiderstrebens behauptet werde? Es wird indeß zu unterscheiden sein zwischen natürlichem und hinzukommendem Widerstreben. Befinden wir uns auch allesammt seit Adams Fall in geistlichen Dingen und gegenüber dem wahrhaftigen Leben aus Gott im Zustande der Unlust, ja des Widerstrebens; so will doch die Gnade durch Wort und Geist

Gottes diese natürliche Abneigung und Widerwilligkeit überwinden und in ihr Gegentheil umschaffen. Und diese neu geschaffene Lust und Liebe zu Gott und geistlichen Dingen ist eben nichts Anderes als die gottgewirkte Annahme der göttlichen Gnade. Der Mensch kann nun dieser göttlichen Ueberwindungsthat seines natürlichen Widerstrebens entweder, da er die Freiheit zum Bösen nicht verloren hat, widerstreben und so das natürliche zum unnatürlichen Widerstreben steigern, oder er kann sich schlechthin leidentlich (mere passive) zu ihr verhalten, der göttlichen Wirksamkeit stille halten und sie nicht hindern. Der natürliche Mensch hat also noch das Widerstreben oder Nichtwiderstreben gegen die sein natürliches Widerstreben zum Acte des Annehmens umwandelnde Gnade. Somit lehren wir eine alleinwirkende und doch keine unwiderstehliche Gnade, wodurch eben so sehr die völlige Unfähigkeit des menschlichen Willens zu seiner Selbsterlösung, als auch der Charakter des Willens gewahrt bleibt, welcher durch den Zwang und wäre es selbst göttlicher Gnadenzwang aufgehoben würde, und demnach die Scylla des Synergismus zugleich mit der Charybdis des Prädestinatianismus vermieden bleibt. Wie in der Schöpfung so muß auch in der Erlösung dem Wollen des Guten von Seiten des Menschen die Gabe des guten Willens von Seiten Gottes voraufgehen; während aber der Mensch diese Gabe, welche zugleich mit seiner Existenz in ihm gesetzt war, ursprünglich nur wegwerfen und verlieren konnte, hat er gegenwärtig auch das traurige Vorrecht, ihre Neusetzung zu hindern. Endlich ist die Wiedergeburt und Bekehrung des Menschen nicht zu denken als schlagweise und blitzartig in

wirksamkeit dieser Gnade im Werke der Bekehrung, dennoch, selbst beim normalen Verhalten zweier Individuen hinsichtlich des Gebrauches der göttlichen Gnadenmittel, nur der eine faktisch bekehrt werde, der andere aber nicht? Dies scheint uns auf's Neue auf die Alternative der absoluten Prädestination oder des auch für die Sphäre der innern Bekehrung gültigen Synergismus zurückzudrängen. Um diese Klippen zu vermeiden und zugleich den logischen Widerspruch zu lösen, der in der Behauptung zu liegen scheint, daß das Annehmen der Gnade selbst schon Wirkung der Gnade, das Zurückweisen der Gnade aber selbstverschuldetes Widerstreben des menschlichen Willens sei, werden wir zuvörderst zwischen dem negativen Nichtwiderstreben und dem positiven Annehmen zu unterscheiden und zu sagen haben, das Nichtwiderstreben stehe in der Macht des Menschen, das Annehmen aber sei Wirkung der göttlichen Gnadenmacht. Es fragt sich nur, ob nicht das Nichtwiderstreben mit dem Annehmen identisch sei, und also nicht materiell, sondern nur formell als negativer und positiver Ausdruck derselben Sache unterschieden werden könne, und ob nicht der logische Widerspruch bestehen bleibe, wenn doch einerseits das von Natur vorhandene Widerstreben aller Menschen gegen die göttliche Gnade und andrerseits die Möglichkeit des Nichtwiderstrebens behauptet werde? Es wird indeß zu unterscheiden sein zwischen natürlichem und hinzukommendem Widerstreben. Befinden wir uns auch allesammt seit Adams Fall in geistlichen Dingen und gegenüber dem wahrhaftigen Leben aus Gott im Zustande der Unlust, ja des Widerstrebens, so will doch die Gnade durch Wort und Geist

Gottes diese natürliche Abneigung und Widerwilligkeit überwinden und in ihr Gegentheil umschaffen. Und diese neu geschaffene Lust und Liebe zu Gott und geistlichen Dingen ist eben nichts Anderes als die gottgewirkte Annahme der göttlichen Gnade. Der Mensch kann nun dieser göttlichen Ueberwindungsthat seines natürlichen Widerstrebens entweder, da er die Freiheit zum Bösen nicht verloren hat, widerstreben und so das natürliche zum unnatürlichen Widerstreben steigern, oder er kann sich schlechthin leidentlich (mere passive) zu ihr verhalten, der göttlichen Wirksamkeit stille halten und sie nicht hindern. Der natürliche Mensch hat also noch das Widerstreben oder Nichtwiderstreben gegen die sein natürliches Widerstreben zum Acte des Annehmens umwandelnde Gnade. Somit lehren wir eine alleinwirkende und doch keine unwiderstehliche Gnade, wodurch eben so sehr die völlige Unfähigkeit des menschlichen Willens zu seiner Selbsterlösung, als auch der Charakter des Willens gewahrt bleibt, welcher durch den Zwang und wäre es selbst göttlicher Gnadenzwang aufgehoben würde, und demnach die Scylla des Synergismus zugleich mit der Charybdis des Prädestinatianismus vermieden bleibt. Wie in der Schöpfung so muß auch in der Erlösung dem Wollen des Guten von Seiten des Menschen die Gabe des guten Willens von Seiten Gottes voraufgehen; während aber der Mensch diese Gabe, welche zugleich mit seiner Existenz in ihm gesetzt war, ursprünglich nur wegwerfen und verlieren konnte, hat er gegenwärtig auch das traurige Vorrecht, ihre Neusetzung zu hindern. Endlich ist die Wiedergeburt und Bekehrung des Menschen nicht zu denken als schlagweise und blitzartig in

vielmehr hat sie nur sämmtliche Aussagen, wie sie schon namentlich bei dem späteren Luther vorliegen, zusammengefaßt, und so auch in diesem Punkte den genuin lutherischen

---

samkeit des zum Worte von außen hinzutretenden Geistes schließen. Vielmehr ist das Wort stets wirkungskräftiger Träger des Geistes; nur daß seine erfolgreiche Wirksamkeit oft langwierige innere und äußere Lebensführungen und Vorbereitungen voraussetzt, durch welche die Hindernisse der Wirkungskraft beseitigt werden. So tritt der Erfolg ein, quando Deo visum est; es scheint ihm aber dann gut, wann die Möglichkeit des Erfolges geboten ist. Darum kann auch noch die universalistische Concordienformel bei dem ubi et quando visum est Deo beharren. Vgl. ed. Müller p. 716. Das non adjuvante Deo aber sagt nicht, daß der Fall beabsichtigter Erfolg der Entziehung des göttlichen Gnadenbeistandes gewesen sei: dann wäre ja Gott dennoch causa peccati, wenn auch nur causa remotior, während Art. 19 der Augustana grade gegen diese Behauptung gerichtet ist. Sondern das non adjuvante Deo sagt nur aus, daß der göttliche Gnadenbeistand, ohne den der Mensch nicht zu stehen vermag, ihn nicht zum Stehen und Beharren zwingt. Will er fallen, so zieht die Gnade, welche ihn bis dahin gehalten hat, sich zurück, und dann fällt er. Der Wille des Abfalls geht, wenn auch nicht zeitlich, doch ursächlich der Entziehung der göttlichen Gnade voraus; er könnte sich aber ohne diese Entziehung seinerseits nicht zur Abfallsthat vollziehen. Darum hat selbst noch der Consensus repetitus fidei vere Lutheranae ed. Henke p. 17 und Carpzov Isagoge in libr. symb. p. 502 das non adjuvante Deo der Augustana vertreten. Wenn wir auch allerdings die Lösung des Problems nicht theilen, wonach das non adjuvante Deo heißen soll: „ohne daß Gott die Abwendung von ihm selbst befördert": so werden wir doch andrerseits eben so wenig mehr zu der Behauptung von Jul. Müller (Lehre von

Lehrbegriff ins Klare gesetzt. Nach der Concordienformel
nun hat Gott von Ewigkeit das Heil aller Menschen beschlossen, und zur Ausführung dieses Rathschlusses in der
Fülle der Zeit seinen Sohn zur Versöhnung der Sünden
der ganzen Welt in den Tod gegeben. Diesen allgemeinen,
in Christo vollzogenen Gnadenrathschluß erbietet er ernstlich
allen Menschen durch das Wort, welches als Träger des
Geistes in sich selbst bekehrungskräftiges Heilsmittel ist.
Alle diejenigen demnach, welche durch das Wort Gottes zum
Glauben und damit zur Gerechtigkeit und zum Leben geführt werden, verdanken dies lediglich dem göttlichen Erbarmen, das sie von Ewigkeit in Christo erwählet und in
der Zeit in ihm errettet hat: diejenigen hingegen, welche
nicht zu diesem Heilsziele gelangen, haben es ihrem eigenen
Widerstreben gegen Gottes Gnadenwillen und gegen sein
Wort und seinen Geist zuzuschreiben. Die Concordienformel
schließt also durch die Art, wie sie die Bekehrung des Menschen rein als Wirkung der göttlichen Gnade faßt, jede pelagianische, semipelagianische und synergistische Anschauungsweise aus, ohne dadurch dem entgegengesetzten Extreme des
Prädestinatianismus zu verfallen, indem sie Gottes Gnade,
Christi Opfer und Gottes Wort als auf alle Menschen
sich erstreckend darstellt. — Auf dem Grunde und nach dem
Vorbilde der Lehre der Concordienformel haben nun auch
die älteren Dogmatiker unserer Kirche ihren Lehrbegriff ein-

---

der Sünde I, 358) unsere Zuflucht zu nehmen haben, wonach
der 19. Artikel der Augustana in demselben Zusammenhange
widersprechende Bestimmungen zu Tage fördern soll.

gerichtet. Während jedoch die Concordienformel mehr di jenige Form der Darstellung vertritt, welche wir in unser eigenen Entwickelung als den ersten Lehrtropus bezeichn haben: so wenden sich die späteren Dogmatiker seit Ge hård derjenigen Darstellungsform zu, die wir den zweit Lehrtropus nannten; wobei wieder beide Lehrtropen sich nic widersprechen, sondern ergänzen. Die Dogmatik hat de Inhalt des Bekenntnisses nur näher entwickelt und bestimmt formulirt durch Unterscheidung der voluntas antecedens un der voluntas consequens,*) und durch Begründung d praedestinatio nach beiden Seiten hin, der des Lebens w der des Todes, auf die göttliche praevisio. Der sich hierau ergebende Lehrtropus ist nun folgender: Gott will na seinem allgemeinen Liebeswillen ernstlich das Heil all Menschen, welches er ihnen in Christo bereitet hat, un durch die wirksamen Gnadenmittel erbietet, damit sie es i Glauben annehmen und selig werden. Dies sein dem V halten des Menschen vorausgehender und nur durch die v ihm selbst gestellte Ordnung des Heiles bedingter W (die voluntas antecedens). Gott hat aber zugleich vor gesehen, daß nicht alle Menschen seinem in Christo av führten und durch die Gnadenmittel erbotenen Heilsr entsprechend sich verhalten würden. Darum ist sei diese Voraussicht des menschlichen Verhaltens gegrün

---

*) Schon Johannes Damascenus de fid. orth. 29. 30. unterscheidet zwischen θέλημα προηγούμενον v Dei antecedens und θέλημα ἑπόμενον voluntas con nur ruht bei ihm diese Unterscheidung auf semipelag Voraussetzungen..

ihr nachfolgender Wille (voluntas consequens), daß nur diejenigen zum Heile gelangen sollen, welche die ihnen dargebotene Gnade in Christo im Glauben annehmen und in diesem Glauben beharren bis ans Ende, die beharrlich Ungläubigen oder beharrlich Abtrünnigen aber nicht. Und weil er nicht nur das doppelseitige Verhalten der Menschheit im Allgemeinen, sondern auch den beharrlichen Glauben oder den beharrlichen Unglauben jedes einzelnen Individuums vorausgesehen hat: so hat er den Beschluß gefaßt, welcher auf Grund der Voraussicht der bestimmten Anzahl der beharrlich Gläubigen dieselben zur Seligkeit zuvorverordnet hat (praedestinatio oder electio), die Ungläubigen aber auf Grund der Voraussicht ihres beharrlichen Widerstrebens zur Verdammniß vorherbestimmt hat (decretum reprobationis). Der vorausgehende und der nachfolgende Wille ist aber nicht ein zeitlicher, sondern ein ewiger Wille; es ist auch nicht ein doppelter Wille, sondern es ist der eine und selbige objective Wille Gottes ohne oder mit Rücksicht auf das subjective menschliche Verhalten gedacht. Der erste ist universal, der andere ist partikular. Wenn aber die Dogmatiker die Vorherbestimmung zur Seligkeit auf die Voraussicht des Glaubens gründen, so wollen sie damit nicht den Glauben selber irgendwie aus den noch zurückgebliebenen Kräften des freien Willens ableiten; sondern sie halten mit dem Bekenntnisse daran fest, daß unser Heil allein von Gott, und nur unser Unheil von uns selber stamme, und formuliren dies näher dahin, daß in der Wiedergeburt nicht drei (nämlich neben Wort und Geist Gottes auch noch der freie Wille des Menschen), sondern nur zwei Faktoren (verbum et spi-

ritus) positiv wirksam seien, und daß in der [illegible]kehrung der menschliche Wille der göttlichen Gnade gegenüber sich schlechthin leidentlich (mere passive) verhalte. Der vorausgesehene Glaube bleibt also immer zugleich der gottgewirkte Glaube, und wie einerseits durch die Begründung der Erwählung auf den vorhergesehenen Glauben die absolute Prädestination ausgeschlossen werden soll, so soll andrerseits durch die Lehre, daß nur Gottes Wort und Geist den Glauben wirke, der Semipelagianismus und Synergismus zurückgewiesen, demnach der Universalismus gleichmäßig mit der Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade festgehalten werden.*)

*) Die Belegstellen aus den Dogmatikern s. bei Schmid, Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche P. III. C. I. §. 30. Schon der Concordienformel, obgleich dies nicht der vorherrschend von ihr befolgte Lehrtropus ist, ist die Begründun[g] der praedestinatio oder der electio ad vitam auf die göttlic[he] praevisio nicht unbekannt. Vgl. Sol. Decl. Act. XI. p. 70[illegible] 23. — p. 715, 54. Wir können deshalb Thomasius ni[cht] zustimmen, wenn er, vgl. Das Bekenntniß der evangelisch-lut[he]rischen Kirche in der Consequenz seines Princips, 1848. 222 Anm. sagt: „Die Vermittelung, welche die späteren D[og]matiker versuchten, die Unterscheidung zwischen einer volun[tas] antecedens et consequens halte ich für keine glückliche, ihre [Be]stimmung, daß die Erwählung ex praevisa fide geschehen, gra[de] für verfehlt." Christi Person und Werk Th. I. 2. Aufl. S. [illegible] wird nur gesagt, daß diese Lösung nicht recht genüge. Vermittelung ist allerdings mit dieser Unterscheidung und [Be]stimmung nicht abgeschlossen, doch sind darin für den Absch[luß] des lutherischen Lehrbegriffes nicht wohl entbehrliche Mom[ente] derselben enthalten. Selbst Al. Schweizer hat sich, g[egen] Sam. Huber's Polemik, der Unterscheidung einer voluntas

Man hat nun dem lutherischen Lehrbegriff, namentlich in neuerer Zeit, wiederholt den Vorwurf der Inconsequenz gemacht. Er stehe haltungslos in der Mitte zwischen zwei

---

tecedens und consequens angenommen, vgl. Centraldogmen I. S. 537 f. Jul. Müller Lehre von der Sünde I. S. 260 verlangt nur eine weitere Ausdehnung dieser Unterscheidung. Nach Thomasius leidet diese Theilung des Einen göttlichen Gnadenwillens an einer zu menschlichen Auffassungsweise. Indeß es gibt auch einen reinen und unentbehrlichen Anthropomorphismus. Ob ferner der Satz, daß die Erwählung ex praevisa fide geschehe, den Zweck erreiche, zu dem er aufgestellt ist, kann gefragt werden; gradezu verfehlt, wenigstens im Sinne von fehlerhaft, wäre er aber nur dann, wenn damit eine electio propter fidem, und nicht bloß, wie von den Dogmatikern ausdrücklich behauptet wird, eine electio propter meritum Christi intuitu fidei gelehrt, oder wenn der Glaube als causa meritoria und nicht bloß als causa instrumentalis electionis betrachtet würde. Die Bestimmung ist aber insofern nicht zwecklos und illusorisch, als Gott nicht etwa vorhersieht, in wem er den Glauben unwiderstehlicher Weise wirken werde, sondern wer seiner Glaubenswirkung nicht muthwillig widerstreben werde. Nach Thomasius, Christi Person und Werk I, 457, soll das Verfehlte jener Bestimmung darin liegen, daß sie am Ende wieder auf eine Einzelwahl zurückführe. Daß die Concordienformel jede göttliche Einzelwahl abgelehnt habe, halten wir nicht für richtig. Sie lehnt nur in der von Thomasius angeführten Stelle die prädestinatianische Fassung derselben und das vorwitzige Spekuliren darüber ab. Wenn Thomasius seinerseits zwar zugibt, daß Gott kraft seiner Präscienz voraus wußte, an welchen Individuen sein allgemeiner Heilswille in der Zeit sich realisiren werde, an welchen nicht, und doch diese Präscienz nicht zur Grundlage der Prädestination gemacht wissen will: so scheint uns dies eine undurch-

unvereinbaren Anschauungsweisen, und erstrebe ein tertium, quod non detur. Es gelte entweder Universalismus und Synergismus, oder servum arbitrium und absolute Prä-

---

führbare Auseinanderreißung von Präscienz und Prädestination zu sein. Erfährt Gott nicht erst ex post, welche Individuen in der Zeit gläubig werden, welche nicht, sondern weiß er dies von Ewigkeit vorher: so weiß er auch von Ewigkeit vorher, welche selig werden und welche nicht; gewiß aber werden sie das nicht ohne, sondern mit und nach seinem Willen. Der ewige Wille, alle Gläubigen selig zu machen, wird so von selbst zum ewigen Willen, diese bestimmte Anzahl von Gläubigen selig zu machen. Der von Thomasius proponirte Lehrtypus stimmt, so viel wir sehen, mit dem seiner Zeit schon von Samuel Huber verfochtenen, von seinen lutherischen Zeitgenossen, einem Aeg. Hunnius u. A. aber abgelehnten Universalismus überein. Vgl. die Darstellung des bezüglichen Streites bei Schweizer Centraldogmen I, S. 526 ff. Stimmte Huber mit seinen Gegnern, was von diesen allerdings nicht hinlänglich anerkannt und gewürdigt worden ist, in allen Prämissen überein, so lehnte er doch mit Unrecht die sich von selbst ergebende und zum Abschluß des Lehrbegriffes nothwendige Consequenz beharrlich ab. Auch Hofmann Schriftbeweis I. 2. Aufl. S. 36 behauptet: „Nicht auf einzelne Menschen, oder auf die Menschen als einzelne, sondern auf den Menschen oder die Menschheit geht der ewige Gotteswille." Vgl. S. 218 ff. 232. Deshalb bestreitet auch er die Begründung der Erwählung auf die göttliche Voraussicht S. 257 ff. Seine an den Schleiermacher'schen Determinismus in der Erwählungslehre anklingenden Durchführungen scheinen uns aber bei der Exegese der in Betracht kommenden Schriftstellen auf der abstracten Unterscheidung der Gesammtheit als solcher und der Gesammtheit als der Summe dieser bestimmten Einzelnen zu beruhen. Daß der göttliche Erwählungsplan sich

destination. Selbst wenn dieser Vorwurf begründet wäre, müßte gesagt werden, daß die lutherische Kirche einer höheren Consequenz als der formal logischen Folge, nämlich der Con-

---

nicht auf jeden Menschen insbesondere, sondern nur auf die Menschheit als solche beziehe, behauptet auch Schenkel, die christliche Dogmatik II, 2 S. 585. 590. 592. 617. Vgl. dagegen Weiß, Der petrinische Lehrbegriff, S. 140. und: Die Prädestinationslehre des Apostel Paulus, in den Jahrbüchern für deutsche Theologie, 1857. Heft 1. S. 54. — Man könnte nun den lutherischen Lehrbegriff im Unterschiede von Huber's absolutem Universalismus als Universalismus hypotheticus bezeichnen, wenn nicht dieser Ausdruck für einen wesentlich verschiedenen Lehrbegriff, den des Moses Amyraldus, historisch fixirt wäre. Es ist hier nicht der Ort, des Näheren zu untersuchen, ob die Lehre des Amyraut als eine Inconsequenz und widerspruchsvolle Halbheit, vgl. Schneckenburger Comparative Dogmatik II, 179 f., oder nur als eine zu Nichts führende Verschleierung der Härten des auch von ihm festgehaltenen Particularismus zu betrachten sei. Auch wir halten Letzteres nach der tief eingehenden Darstellung von Al. Schweizer, wonach Amyraut einen nur idealen Universalismus neben den realen Particularismus zu stellen versuchte, für das Richtige. Vgl. Centraldogmen II, 341. 383. 445. 451. 516. Eben so wie Schweizer urtheilt schon J. G. Walch, Einl. in die Rel. Streit. außerhalb d. luth. K. I, S. 457. III, S. 745. Inconsequent hingegen ist der sogen. absolute Universalismus einiger deutschen Reformirten, wie Strimesius, Holtzfuß, Jablonsky, die neben der particularen Gnade, durch welche diejenigen, denen sie zu Theil würde, bekehrt werden müßten, noch eine allgemeine zum Sichbekehrenkönnen hinreichende Gnade statuirten, durch welche auch Einige, wiewohl sehr wenige wirklich bekehrt würden. Vgl. Centraldogmen II. 529 ff., besonders aber II, 817 ff.

sequenz des unbedingten Glaubensgehorsams gegen Gottes klares Wort, und der gewissen Zuversicht zur Wahrheit der in Gottes Wort gegründeten Heilserfahrung, welche uns nöthigt, unser Heil lediglich der Wirksamkeit der göttlichen Gnade, unser Unheil aber lediglich unserem eigenen, dem ernstlichen Gnadenwillen Gottes widerstrebenden Verhalten zuzuschreiben. Doch steht es mit dem lutherischen Lehrbegriffe auch in formal logischer Beziehung keineswegs so verzweifelt, wie man behauptet. Schon die Concordienformel weiset darauf hin, daß die inneren Gnadenwirkungen, welche allerdings allein vom Geiste Gottes ausgehen, doch an die Gnadenmittel gebunden sind, deren Gebrauch oder Nichtgebrauch noch in der Freiheit des Menschen stehe. Es wird dies in Zusammenhang zu setzen sein mit dem, was die Concordienformel von den auch im gefallenen Menschen noch vorhandenen Ueberresten des göttlichen Ebenbildes, den zurückgebliebenen Funken der Gottes- und Gesetzes-Erkenntniß lehrt. Auch dem natürlichen Menschen wohnt noch das Gottesbewußtsein und Gewissen, wenn auch in verdunkelter Gestalt, ein. Er kann nun entweder in muthwilliger und zügelloser Selbsthingabe an die irdischen Lüste die Gewissensstimme übertäuben, und das noch von der Schöpfung her glimmende Urlicht der Gotteserkenntniß völlig auslöschen, oder in hoffärtiger Selbsterhebung an diesen dürftigen und unkräftigen religiös-ethischen Ueberbleibseln seiner ursprünglichen Gottesbildlichkeit sich genügen lassen, als an vermeintlich ausreichenden Medien der Wahrheitserkenntniß und Gerechtigkeitserlangung. In beiden Fällen wird er der sich ihm erbietenden Heilsoffenbarung verschmähend den Rücken

kehren, und somit durch selbstgewollten Nichtgebrauch der göttlichen Gnadenmittel auch der innerlichen Gnadenwirkungen und des schließlichen Erlösungsheiles in eigener Schuld verlustig gehen. Er kann aber auch, und das ist der normale Vernunftgebrauch des gefallenen Menschen, im Streben nach Wahrheit und Gerechtigkeit der Insufficienz seiner eigenen Vernunft und Kraft inne werden, und in dieser nicht unnatürlich hochmüthigen, sondern natürlich bescheidenen Stellung geneigt sein, wo eine Verkündigung als Wort übernatürlicher Offenbarung und göttlicher Hilfe sich ihm erbietet und an ihn ergeht, diese Stimme nicht in schnöder Verachtung zurück zu weisen, sondern auf sie zu hören, und ihren Inhalt mit Ernst zu erwägen. Wenn das Bekenntniß demnach den Synergismus verwirft, so meint es damit die Mitwirkung des freien Willens zur Wiedergeburt und Bekehrung, nicht die Mitwirkung des freien Willens zum äußeren Gebrauch der die innere Wiedergeburt und Bekehrung wirkenden Gnadenmittel. Zur justitia civilis, deren Herstellung noch in der Macht des natürlichen Menschen steht, gehört auch der Gebrauch der die justitia spiritualis herstellenden Gnadenmittel, und die rechte Verwendung des für die allgemeine religiös-ethische Sphäre noch vorhandenen liberum arbitrium bildet demnach eine pädagogische Vermittelung für die Erlangung der specifisch christlichen Heilsgabe. Es darf aber hiermit die Untersuchung nicht abschließen; denn es entsteht weiter die noch schwierigere Frage, wie es komme, daß unter Voraussetzung der völligen Ohnmacht, ja des gleichmäßigen Widerstrebens aller Menschen gegen die göttliche Gnade, sowie der Allein-

wirksamkeit dieser Gnade im Werke der Bekehrung, dennoch, selbst beim normalen Verhalten zweier Individuen hinsichtlich des Gebrauches der göttlichen Gnadenmittel, nur der eine faktisch bekehrt werde, der andere aber nicht? Dies scheint uns auf's Neue auf die Alternative der absoluten Prädestination oder des auch für die Sphäre der inneren Bekehrung gültigen Synergismus zurückzudrängen. Um diese Klippen zu vermeiden und zugleich den logischen Widerspruch zu lösen, der in der Behauptung zu liegen scheint, daß das Annehmen der Gnade selbst schon Wirkung der Gnade, das Zurückweisen der Gnade aber selbstverschuldetes Widerstreben des menschlichen Willens sei, werden wir zuvörderst zwischen dem negativen Nichtwiderstreben und dem positiven Annehmen zu unterscheiden und zu sagen haben, das Nichtwiderstreben stehe in der Macht des Menschen, das Annehmen aber sei Wirkung der göttlichen Gnadenmacht. Es fragt sich nur, ob nicht das Nichtwiderstreben mit dem Annehmen identisch sei, und also nicht materiell, sondern nur formell als negativer und positiver Ausdruck derselben Sache unterschieden werden könne, und ob nicht der logische Widerspruch bestehen bleibe, wenn doch einerseits das von Natur vorhandene Widerstreben aller Menschen gegen die göttliche Gnade und andrerseits die Möglichkeit des Nichtwiderstrebens behauptet werde? Es wird indeß zu unterscheiden sein zwischen natürlichem und hinzukommendem Widerstreben. Befinden wir uns auch allesammt seit Adams Fall in geistlichen Dingen und gegenüber dem wahrhaftigen Leben aus Gott im Zustande der Unlust, ja des Widerstrebens, so will doch die Gnade durch Wort und Geist

Gottes diese natürliche Abneigung und Widerwilligkeit überwinden und in ihr Gegentheil umschaffen. Und diese neu geschaffene Lust und Liebe zu Gott und geistlichen Dingen ist eben nichts Anderes als die gottgewirkte Annahme der göttlichen Gnade. Der Mensch kann nun dieser göttlichen Ueberwindungsthat seines natürlichen Widerstrebens entweder, da er die Freiheit zum Bösen nicht verloren hat, widerstreben und so das natürliche zum unnatürlichen Widerstreben steigern, oder er kann sich schlechthin leidentlich (mere passive) zu ihr verhalten, der göttlichen Wirksamkeit stille halten und sie nicht hindern. Der natürliche Mensch hat also noch das Widerstreben oder Nichtwiderstreben gegen die sein natürliches Widerstreben zum Acte des Annehmens umwandelnde Gnade. Somit lehren wir eine alleinwirkende und doch keine unwiderstehliche Gnade, wodurch eben so sehr die völlige Unfähigkeit des menschlichen Willens zu seiner Selbsterlösung, als auch der Charakter des Willens gewahrt bleibt, welcher durch den Zwang und wäre es selbst göttlicher Gnadenzwang aufgehoben würde, und demnach die Scylla des Synergismus zugleich mit der Charybdis des Prädestinatianismus vermieden bleibt. Wie in der Schöpfung so muß auch in der Erlösung dem Wollen des Guten von Seiten des Menschen die Gabe des guten Willens von Seiten Gottes voraufgehen; während aber der Mensch diese Gabe, welche zugleich mit seiner Existenz in ihm gesetzt war, ursprünglich nur wegwerfen und verlieren konnte, hat er gegenwärtig auch das traurige Vorrecht, ihre Neusetzung zu hindern. Endlich ist die Wiedergeburt und Bekehrung des Menschen nicht zu denken als schlagweise und blitzartig in

einem Momente sich vollziehend, wo dann der Gedanke an die partikuläre und zwingende Gnade wieder nahe gelegt wäre; sondern sie ist zu denken als ein fortlaufender Proceß. Das ita a Spiritu sancto agimur, ut ipsi quoque agamus, gilt nicht bloß von dem Bekehrten, sondern auch von dem in der Bekehrung Begriffenen. Der menschliche Wille wird erst allmählig durch Gottes Gnade befreit, und die vollendete Bekehrung ist Abschluß einer voraufgegangenen, oft langwierigen Entwickelung. Bußschmerz und Verlangen nach Gnade sind schon ihrem ersten Keime nach Wirkung der vorlaufenden Gnade, als solche aber beginnende Befreiung des menschlichen Willens von den Banden der Sünde; darum erweiset sie sich sogleich wirksam und thätig im Gebet und Ringen nach Erleuchtung, Sündenvergebung und Erneuerung, welchem von Seiten Gottes durch Mehrung der Gnadengabe und Gnadenwirkung entsprochen wird, bis in Folge dieses fortgehenden Wechsels der göttlichen voraufgehenden und der menschlichen nachfolgenden Wirkung die vollendete Wiedergeburt und Bekehrung erreicht wird, welche dann auch in derselben Weise erhalten wird, wie sie entstanden ist. Und wie die erste Gabe der Gnade zurückgewiesen werden kann, so kann sie auch nicht entsprechend gebraucht und wieder vergeudet werden, wo dann aus Schuld des Menschen eine rückläufige Bewegung eintritt, durch welche das Zustandekommen der Bekehrung verhindert wird. Wie demnach ein gewißer Synergismus des Menschen im Gebrauch der Gnadenmittel schon vor dem Beginne der innerlichen, göttlichen Gnadenwirksamkeit nicht auszuschließen ist: so findet auch ein Synergismus des mensch-

lichen Willens zur göttlichen Gnade nicht nur nach vollendeter Bekehrung, sondern auch während des Actes der Bekehrung selber statt, nur freilich kein Synergismus des natürlich freien, sondern nur ein Synergismus des durch die Gnade befreiten Willens. Und auch dieser ächte Synergismus, nicht bloß der falsche Synergismus, den auch wir mit der Concordienformel entschieden ablehnen müssen, bietet eine ausreichende Schutzwehr gegen die absolute Prädestination, ohne doch die Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade im Werke der menschlichen Bekehrung im Geringsten zu beeinträchtigen. Denn wenn auch schon während des Processes der Bekehrung fortlaufend die menschliche Cooperation stattfindet, so doch nur als Wirkung der göttlichen Operation; der göttlichen Gnade kommt fortgehend die Initiative zu, der göttlichen Activität entspricht die menschliche Passivität und auf diese folgt erst die menschliche Activität als Wirkung der göttlichen. Demnach können wir alle jene successiven Momente der stetig voraufgehenden göttlichen Gnade summirend die Bekehrung des Menschen dennoch als ausschließliches Werk der göttlichen Gnade betrachten, und an dem in conversione homo se pure passive habet, so wie an dem gratia Dei acti agimus festhalten. *)

*) Durch unsere Darstellung des Entwickelungsprocesses der Bekehrung glauben wir den Einwendungen ausreichend begegnet zu sein, welche gegen den lutherischen Lehrbegriff erhoben zu werden pflegen. Was zunächst den Gebrauch oder Nichtgebrauch der Gnadenmittel betrifft, so wird nicht mit Jul. Müller, Lehre von der Sünde Bd. II, S. 318, zu sagen sein, daß dieser Punkt, auf welchem die Bedingtheit des göttlichen Rathschlusses

Eng zusammenhängend mit der besonderen Fassung, welche die lutherische Kirche der Lehre von der Erwählung gegeben hat, ist die Lehre von der Möglichkeit des Abfalles

---

mit ihrem ganzen Gewichte ruhe, eine solche Last gar nicht zu tragen vermöge, weil die Motive jenes Gebrauches oder Nichtgebrauches schlechterdings kein inneres Verhältniß zu dem dargebotenen Gute hätten. Vgl. Al. Schweizer, Centraldogmen I, S. 579, welcher es für unbefriedigend erklärt, daß von so kleinlich dargestellten Dingen, wie die locomotiva, das äußere zur Predigtgehen der wichtige Entscheid abhangen solle, ja ebendas. S. 488 sich dahin äußert, es lasse sich Unbefriedigenderes nicht sagen, als daß der letzte Faden, an welchem Heil und Unheil sich anknüpfe, in der so elenden Freiheit liege, die der Mensch zur äußeren Bewegung noch besitze, vgl. ebendas. S. 547 und dagegen Frank, Theolog. der Concordienformel I, S. 154 bis 157. Daß in dem religiös-sittlichen Verhalten, welches in dem Gebrauch oder Nichtgebrauch der Gnadenmittel liegt, mehr als der bloße Gebrauch der Fähigkeit zu äußeren, leiblichen Bewegungen enthalten sei, hoffen wir dargethan zu haben. Allerdings ist damit noch kein inneres Verhältniß zu dem durch die Gnadenmittel dargereichten Gnadengut enthalten, wenigstens kein inneres Verhältniß der geistigen Empfänglichkeit, der ächten positiven Heilsbegierde. Aber dies soll ja grade durch den Gebrauch der Gnadenmittel erzeugt werden, und es kommt dann weiter noch auf das Verhalten des Menschen zu diesem göttlichen Zeugungsacte an. Schweizer a. a. O. S. 489 behauptet freilich kurzweg, es sei klar, daß in dem Willen, welcher die Gnade ergreift, etwas Gutes sei. Komme dasselbe vom h. Geiste her, der es in Einigen wirke, in Anderen nicht, so folge die Lehre von der unbedingten Prädestination; gehöre es aber dem natürlichen Menschen an, so werde unrichtig behauptet, quod homo non renatus se ad gratiam applicare non possit. Auf

und der Wiedererneuerung der vom Glauben Abgefallenen. Von ihren Principien aus muß unsere Kirche die Möglichkeit des Abfalles eines Gläubigen von Gott bejahen, denn

---

die Unterscheidung von Nichtwiderstreben und Annehmen, von natürlichem und hinzukommendem Widerstreben, geht er eben nicht ein. Jul. Müller a. a. O. S. 322 geht allerdings darauf ein, behauptet aber, das natürliche Widerstreben müsse eben zum hartnäckigen und boshaften Widerstreben sich steigern. Doch was er zur Begründung dieser Behauptung anführt, reicht nicht aus. Das natürliche Widerstreben, welches im Gegensatze steht an[illegible] dem schöpferischen Acte Gottes, welcher es zu überwinden bestrebt ist, braucht nicht nothwendig der wirksamen Gnadenallmacht Gottes gegenüber sich zu verfesten. Gott ist stärker als der Mensch, darum überwindet er ihn; aber er zwingt ihm seine Ueberwindungskraft nicht auf, sondern hat ihm die Freiheit gelassen, sich ihr bleibend zu entziehen. Es wird dies freilich nur für den überzeugend sein, welchen Schrift und Erfahrung zur Erkenntniß des totalen Verderbens der gefallenen Menschennatur geführt haben: darum liegt aber auch der Streit im letzten Grunde nicht, wie behauptet wird, auf dem Gebiete der Logik. Unsere Darstellung auch des inneren Bekehrungsprocesses ist übrigens nur weitere Entwickelung der schon in der Concordienformel gegebenen Andeutungen. Denn so stark immerhin ihre Ausdrücke über das völlige Unvermögen des natürlichen Menschen, zu seiner Bekehrung mitzuwirken, und über sein natürliches Widerstreben sind: so sagt sie doch andrerseits auch, daß Gott beschlossen habe, quod eos, qui per verbum vocati illud repudiant et Spiritui sancto (qui in ipsis per verbum efficaciter operari et efficax esse vult) resistunt, et obstinati in ea contumacia perseverant, indurare, reprobare et aeternae damnationi devovere velit. Und der Grund ihres Verlorengehens sei, weil sie Spiritui Sancto, qui per verbum in ipsis

sie statuirt in keinem Stadium der Entwickelung des geistlichen Lebens eine irresistible göttliche Gnade; vielmehr wirkt die Gnade immer nur so, daß sie, indem sie dem Menschen

operari volebat, resisterent. Vgl. Sol. Decl. Art. XI. p. 718, 721. Ja Epit. Art. II. Neg. VIII. wird ausdrücklich der Satz verworfen, quod Spiritus Sanctus iis detur, qui ex proposito et pertinaciter ipsi resistunt. Vgl. Sol. Decl. p. 608. Diese Andeutungen der Concordienformel wurden dann von den Dogmatikern weiter verfolgt. Eine zusammenhängende Theorie hat zuerst Aegid. Hunnius aufgestellt im Tract. de [illegible] providentia dei et aeterna praedestinatione s. electione filiorum [illegible] ad salutem. Francof. 1597 und im Articulus de libero arbitrio s. humani arbitrii viribus. Rostockii 1598. Auszüge daraus s. bei Al. Schweizer Centraldogmen I. S. 569—576. Hunnius berührt schon alle in unserer Darstellung in Betracht gezogenen Momente. Zum Theil noch schärfer und bestimmter geschieht dies von den späteren Dogmatikern seit Gerhard bis Quenstedt, am präcisesten von letzterem. Namentlich über den Unterschied zwischen dem nolle privativum und dem nolle positivum, oder zwischen der malitia originalis und der actualis pertinacia vgl. Joh. Gerhard loc. XII de libero arbitrio §. LXXXI. loc. VIII de electione et reprobatione §. CXXXIX. Quenstedt Syst. theol. P. III. c. VII. sect. I th. 25 sq. Wenn derselbe aber sagt: Licet primum gratiae pulsum nemo possit effugere, potest tamen aliquis, postquam primos motus a Gratia praeveniente excitatos sensit, illam Gratiam malitiose excutere, und ebendas. th. 31: Motus primi a gratia praeveniente excitati, sunt quidem inevitabiles, i. e. non potest homo irregenitus, verbum Dei audiens, impedire, ne oriatur in corde suo motus spiritualis, sc. cogitatio de peccato admisso, de vitandis flagitiis etc., non tamen irresistibiles sunt, potest enim illos motus, ne radices agant, et in corde perdurent,

die Freiheit zum Guten restituirt, die Freiheit zum Bösen nicht ausschließt. Wie Adam trotz der anerschaffenen guten Willensrichtung dennoch die Fähigkeit des Abfalles hatte,

---

impedire, eos suffocare, excutere etc. Exemplo Judaeorum Luc. 4, 22. 28. Felicis Actor. 24, 25. Agrippae Act. 26, 28., welchen Sätzen auch Frank, Die Theologie der Concordienformel I, S. 164 und Thomasius Christi Person und Werk III, 1. S. 421 zustimmen: so scheint uns doch mindestens fraglich sein zu können, ob diese Bestimmung und Unterscheidung, namentlich in solcher unbeschränkten Allgemeinheit hingestellt, recht haltbar und ganz unbedenklich zu nennen sei? Denn die gratia inevitabilis hört dadurch noch nicht auf, irresistibilis zu sein, daß ihre Wirkungen nachher durch Widerstand vereitelt werden und verloren gehen können; sie ist insofern nur nicht inamissibilis. Selbst der Prädestinatianer Augustin lehrte eine gratia irresistibilis und doch keine gratia inamissibilis. Auch dürfte es nicht angehen, die göttliche Gnade im Anfange der Bekehrung in ein anderes Verhältniß zum menschlichen Willen zu setzen, als im Fortgange derselben. Wirkt sie im Anfange inevitabel d. i. irresistibel, so wird sie auch nachher so wirken. Da nun überdies die Annahme einer unwiderstehlichen und doch zugleich verlierbaren Gnade eine Inconsequenz enthält: so scheint von den Quenstedt'schen Anfängen aus doch die Gefahr der Rückkehr zum consequenten Prädestinatianismus nahe zu liegen. Jedenfalls wird wohl zwischen den Hörern des Wortes unterschieden werden müssen. Bei denen, welche, so weit dies eben der natürliche Mensch vermag, in der rechten Absicht hören, nicht um zu verachten, zu verspotten und zu verlästern, sondern um zu lernen und zu erwägen, läßt sich annehmen, daß auch die Gnade den ersten Eindruck auf ihr Gemüth nicht verfehlen wird, nicht weil dieser erste Eindruck überhaupt inevitabel ist, sondern weil die also disponirten Personen sich ihm nicht entziehen werden. Und

so wird auch der durch Christum Erlöste und Wiedergeborene fortwährend die Fähigkeit, sich vom Geiste der Gnade abzuwenden, behalten. Eben so successive, wie gemeiniglich der Proceß der Wiedergeburt sich vollendet, wird auch gemeiniglich die rückläufige Bewegung eintreten und der Proceß des Abfalles sich vollziehen. Aber auch die Möglichkeit der Wiedererneuerung des Abgefallenen folgt consequent aus den lutherischen Principien, weil die göttliche Gnade eben so treu und beständig, als allgemein ist, und das Siegel ihrer Treue jedem Christenmenschen im Sakrament der heiligen Taufe gegeben hat. Dieses Sakrament kann der jedem einzelnen Individuum offenbar gewordene unverbrüchliche Gnadenwille Gottes genannt werden. Die Rückkehr zu diesem Gnadenwillen steht dem Menschen immer offen. Der universelle Liebeswille Gottes enthält in sich keinerlei particularistische Schranke, eben so wenig in Hinsicht auf das wieder-

---

selbst da, wo der erste heilsame Eindruck bei den nicht in rechter oder gar in schlechter Absicht Hörenden entsteht, würde er nicht entstehen, wenn ihm im Momente des Entstehens selber widerstanden würde; sonst müßte er eben ausnahmslos bei jedwedem Hörenden entstehen, was aber nicht der Fall ist. Sagt doch auch Quenstedt selber a. a. O. Sect. II quaest. III observ.: Nam licet homo non possit impedire, ne primus motus oriatur, habet tamen in ipso primo motu libertatem resistendi. Es kommt dann aber noch auf den weiteren Gebrauch dieser ersten nicht zurückgewiesenen Gnadenwirkung an. Die Schilderung des von da an beginnenden Entwickelungsprocesses bis zum Abschluß der Bekehrung hat trefflich schon Chemnitz gegeben in den loc. theol. I, p. 199.

abgefallene, als in Hinsicht auf das gefallene Geschlecht. So lange der Mensch die Erfüllung der gottgesetzten Bedingung der Glaubensannahme sich nicht durch vollendete Verstockung selbst unmöglich gemacht hat, ist die Heilserlangung ihm nicht abgeschnitten; und auch dann ist sein schließliches Verlorengehen nicht sowohl in der an sich seienden göttlichen Verschmähung des Wiederabgefallenen, als vielmehr in seiner subjectiven beharrlichen Verschmähung der Gnade, statt deren er sich den Zorn erwählt hat, begründet. Anders muß der Prädestinatianismus urtheilen. Da er keine allgemeine göttliche Gnade und keine reale Erbietung, Mittheilung und Versiegelung dieser Gnade durch Wort und Sakrament, sondern nur eine besondere, dem Individuum im Geiste der Wiedergeburt sich erschließende und versiegelnde Gnadenwahl kennt: so ist klar, daß diese Wiedergeburt nicht wieder verloren gehen kann, weil sonst dem Menschen jegliche Gewißheit des Gnadenstandes geraubt wäre, und der göttliche Wille in Widerspruch mit sich selbst versetzt würde, wenn die irresistible Gnade den Menschen wiedergebiert, und statt ihn bei der Wiedergeburt festzuhalten, ihn durch Entziehung der Gnade wiederum fallen läßt. Darum ist es als eine unhaltbare Halbheit des Augustin'schen Lehrbegriffs zu betrachten, wenn er die Möglichkeit einer wirklichen Wiedergeburt durch unwiderstehliche Gnadenwirkung und doch nur für die Erwählten die Gabe der Beharrung (das donum perseverantiae) setzt, während die wiedergeborenen Nichterwählten bleibend abfallen können, und nur die Erwählten unter den Abgefallenen wieder erneuert werden müssen zur

Buße. Hierdurch wird den Wiedergeborenen jede [illegible]heit der Erwählung entzogen, und die zeitweilige Wiedergeburt des Nichterwählten erscheint als ein willführliches Spiel der göttlichen Liebe, welches im Grunde nur grausamer Hohn ist. Wird einmal die Möglichkeit des Abfalles zugestanden, so muß vom prädestinatianischen Standpunkte dann mindestens zugleich die Nothwendigkeit der Wiedererneuerung gelehrt werden. Es bleibt aber auch so noch, wenn auch kein grausames, doch ein rein willführliches Spiel der göttlichen Gnade, wenn dieselbe [illegible]kehrende Wirkung übt, um sie wieder zurückzuziehen, [illegible] zurückzieht, um sie auf's Neue zu üben. Darum hat [illegible] mit völliger Consequenz Wiedergeburt und Erwählung identificirt, und die Möglichkeit des Abfalles schlechthin negirt. Kömmt bei Wiedergeborenen der Schein des Abfalles vor, so ist dies nur ein Zeichen dafür, daß auch die Wiedergeburt nur Schein war. Dahingegen ist vom lutherischen Standpunkte aus zwischen Wiedergeborenen und Erwählten zu unterscheiden, weil auch der Wiedergeborene durch beharrlichen Abfall seine Nichterwählung bekunden kann. Die wirkliche Erwählung kann erst am Ende durch schließliche Glaubensbeharrung zur Erscheinung kommen. Während der Prädestinatianismus behauptet, daß nur so Viele in der Zeit zum Glauben und zur Wiedergeburt gelangen, als nach unbedingtem Rathschlusse von Gott in Ewigkeit erwählet sind, hält der Universalismus unserer Kirche daran fest, daß weil Alle glauben sollen, auch mehr erwählt worden wären, wenn mehr geglaubt hätten. Die Zahl der auf Voraussicht

des beharrlichen Glaubens im Erwählten ist aber fest bestimmt, unveränderlich und Gott von Ewigkeit bekannt *).

Von hier aus liegt die Versuchung nahe, zu forschen, ob man zur bestimmten Zahl der Erwählten gehöre, oder nicht? Doch sind solche Fragen entschieden zurückzuweisen und abzuschneiden: denn der Mensch soll mit seinem Forschen auf Erden bleiben, und sich an Gottes im Worte geoffenbarten und ernstlich gemeinten, allgemeinen Gnadenwillen halten. Die lutherische Fassung der Erwählungslehre ist

*) Die in der modern gläubigen Theologie fast allgemein beliebte These von der Unmöglichkeit des Abfalles des wahrhaft Wiedergeborenen (vgl. dagegen auch Schneckenburger a. a. O. I. S. 264 f.) contrastirt seltsam gegen den allgemeinen Ausgangspunkt dieser Theologie. Das semipelagianische oder synergistische Extrem im Anfange schlägt, gleichsam seiner Unhaltbarkeit sich selbst bewußt und einen festeren Stützpunkt suchend, in das prädestinatianische Extrem am Ende um. Dennoch ist die Anschauungsweise nicht so inconsequent, wie sie scheint. Die Verkennung der Verderbenstiefe im Unwiedergeborenen geht mit der Verkennung der auch im Wiedergeborenen noch zurückbleibenden Verderbenstiefe Hand in Hand. Denn die Unmöglichkeit des Abfalles soll nicht sowohl in dem zwangsweisen Festhalten der Gnade, als vielmehr in der unzerstörbaren Beschaffenheit des neuen Lebens oder in der unverwüstlichen Realität des neuen Menschen selber begründet sein. So also scheint die Annahme der Einschaffung einer neuen Substanz hier unvermeidlich zu sein, und der anfängliche Synergismus droht schließlich in Flacianismus überzugehen. Um so vorsichtiger sollte man, eingedenk des Gleichnisses vom Splitter und Balken, mit den landläufigen Anklagen auf Inconsequenz oder gar Flacianismus gegen die lutherische Kirchenlehre sein.

überhaupt von großer praktischer Bedeutung. Während es in der Consequenz des prädestinatianischen Dogmas liegt, den Unwiedergeborenen, weil doch der Erwählte wiedergeboren werden muß, der Nichterwählte aber nicht wiedergeboren werden kann, zur leichtfertigen Sicherheit oder zur trübsinnigen Verzweiflung zu verleiten: so schneidet der lutherische Universalismus die Versuchung zur Leichtfertigkeit dadurch ab, daß er die Nothwendigkeit des treuen Gebrauches der gottverordneten Gnadenmittel vorhält, die Versuchung zur Verzweiflung aber durch entschiedenen Hinweis auf die Wahrhaftigkeit der universellen und wirksamen Gnadenoffenbarung. Aber auch den Anfechtungen des Wiedergeborenen kann nur der Universalismus, nicht der Prädestinatianismus erfolgreich und heilsam begegnen. Die erste Anfechtung bezieht sich auf das wirkliche Vorhandensein des Gnadenstandes. Hier wird der Angefochtene von jedem Grübeln über sich selbst abzumahnen und zur Glaubensergreifung der jeden Augenblick auch für ihn vorhandenen Gnade aufzufordern sein, um so seiner Gotteskindschaft zum ersten Male oder auf's Neue gewiß zu werden. Dagegen ist der Hinweis auf den geoffenbarten, allgemeinen Gnadenwillen Gottes von Seiten des Prädestinatianismus eine Unwahrheit, welche den schärfer Blickenden nicht zu täuschen vermag. Ruht die Gewißheit der Erwählung in der Gewißheit der Wiedergeburt, so gibt es für den an seiner Wiedergeburt Zweifelnden keinen sicheren Trost. Der Zweifel wird aber um so leichter in Verzweiflung umschlagen, als der Prädestinatianismus auch einen bloßen Schein der Wiedergeburt statuirt, welcher der wirklichen Wiedergeburt sehr ähnlich sieht. Der

um seinen Gnadenstand Angefochtene wird deshalb um so eher nicht nur sein gegenwärtiges, sondern auch sein früheres Glaubensleben für einen solchen bloß gespenstigen Doppelgänger der wahrhaftigen Wiedergeburt zu halten geneigt sein. Wie für Vergangenheit und Gegenwart, so gibt es auch für die Zukunft für ihn keinen gewißen Trost. Wird nur der Erwählte wiedergeboren, und gibt es doch kein anderes Siegel der Erwählung als die factische Wiedergeburt, so fällt mit dem Zweifel an der Wiedergeburt jede Bürgschaft der Erwählung und des Heiles dahin. Die zweite Anfechtung bezieht sich, bei vorhandener Gewißheit der gegenwärtigen Wiedergeburt, auf die Frage nach dem Beharren im Gnadenstande bis an's Ende. Hier scheint nun gerade die starke Seite des Prädestinatianismus sich zu bekunden, weil er nicht nur bei seiner Verknüpfung von momentaner Wiedergeburt und schließlicher Erwählung dieser Anfechtung gegenüber den festesten Trost zu bieten vermag, sondern auch bei seiner Vereinerleiung von Gewißheit der Wiedergeburt und Gewißheit der Erwählung diese Anfechtung ihm eigentlich gar nicht entstehen kann. Indeß was der Prädestinatianismus hier auf der einen Seite voraus zu haben scheint, darin steht er auf der andern Seite wieder nach. Bietet die gegenwärtige Wiedergeburt unbedingte Bürgschaft für die schließliche Heilserlangung, so verleitet sie um so eher zur leichtfertigen Sicherheit. Denn, wie einmal Fleisch und Blut beschaffen ist, liegt hier die Versuchung nahe, da ja die Gnade unverlierbar ist, es mit dem Kampfe der Heiligung nicht mehr so ernst zu nehmen. Dahingegen wird der Universalismus unter Hinweis auf die Verlier-

barkeit der Gnade zum Schaffen der Seligkeit mit Furcht und Zittern anregen, ohne doch der Verzweiflung Vorschub zu leisten. Denn wenn wir auch muthwillig uns aus der Hand Gottes zu reißen vermögen, so ist es doch nur Gottes Gnadenhand, welche uns hält, wie sie auch ursprünglich uns ergriffen und aus dem Verderben errettet hat. Darum sollen wir, ohne vorwitzig in den verborgenen Grund der göttlichen Allwissenheit eindringen zu wollen, uns an das geoffenbarte, durch Eidschwur und Sakrament versiegelte Wort Gottes halten, und der Allmacht und Treue seiner auch uns umfassenden Gnade vertrauen, die uns nach ihrer Verheißung fest behalten wird bis an's Ende. Somit schauen wir in unserer gegenwärtigen auch unsere zukünftige und unsere ewige Erwählung in Christo Jesu, die wir am gewißesten durch das mit Furcht vor unserer eigenen Unbeständigkeit gepaarte Vertrauen auf Gottes Beständigkeit fest machen werden. Unübertrefflich schön sagt Johann Gerhard: „Gott hat uns gewiß, nicht fleischlich sicher gemacht, so daß unser Glaubensschifflein zwischen der Scylla des beständigen Zweifels und der Charybdis der fleischlichen Sicherheit die Mitte hält dem Leitstern des Wortes folgend." *)

---

*) Bekanntlich ward schon dem Augustin entgegen gehalten, daß seine Prädestinationslehre zur Verzweiflung oder zur Sorglosigkeit führe, und mit aller dialektischen Gewandtheit vermochte er diesen Vorwurf nicht genügend zu widerlegen. Wie tief die Ueberzeugung von der praktischen Verderblichkeit der absoluten Prädestinationslehre auch ins lutherische Volksbewußtsein eingedrungen war, zeigt die deutsche Faustsage in ihrer ursprünglichen Fassung. Spiera und Cromwel hat die Geschichte

Die Entwickelungsgeschichte unseres Dogmas hatte nun mit der Concordienformel alle der Sache nach möglichen Phasen durchlaufen; daher finden wir seitdem keine neuen Grundgedanken, sondern nur Erneuerung der alten Anschauungen. Schon der Socinianismus war zum Pelagianismus zurückgekehrt, der Arminianismus wendete sich wieder zum Semipelagianismus. Der Supranaturalismus suchte durch Schwanken zwischen semipelagianischer und synergistischer Lehre den Universalismus zu retten; dieselbe Erschei-

für alle Zeiten als warnende Beispiele hingestellt. Der erste scheiterte in Folge jener Irrlehre an der Klippe der Verzweiflung, der andere an der Klippe der falschen Sicherheit. Wenn Calvin, Inst. III, 2, 11 und 12 sagt: Experientia docet, reprobos interdum simili fere sensu atque electos affici, ut ne suo quidem judicio ab electis differant, und zu Hebr. 6, 5 bemerkt, es stehe nichts im Wege, quominus reprobos etiam gustu gratiae adspergat deus, irradiet eorum mentes aliquibus lucis suae scintillis, afficiat eos bonitatis suae sensu verbumque suum utcunque eorum mentibus insculpat: so ist leicht ersichtlich, wie der Prädestinatianismus die aus dem Zweifel an der wirklichen Wiedergeburt entstehende Anfechtung schlechterdings nicht zu heben vermag. Ueber diese Scheinwiedergeburt, ludibrium spiritus sancti, gratia fucata, fides temporaria vgl. Schneckenburger Comp. Dogm. I. 53. 72. 234. 240 f. II, 77. Ueber die Versuchung zum Libertinismus, wie zur Desperation, sowie daß die prädestinatianische Anfechtung nur durch Aufgeben des Prädestinatianismus zu überwinden sei, darüber Schneckenburger ebendas. I, 258 f. 260 ff. II, 178. Ueber die praktischen Gefahren der Prädestinationslehre vgl. auch Stahl, die lutherische Kirche und die Union S. 231 ff., über ihre verderblichen theoretischen Consequenzen ebendas. S. 200 ff.

barkeit der Gnade zum Schaffen der Seligkeit mit Furcht und Zittern anregen, ohne doch der Verzweiflung Vorschub zu leisten. Denn wenn wir auch muthwillig uns aus der Hand Gottes zu reißen vermögen, so ist es doch nur Gottes Gnadenhand, welche uns hält, wie sie auch ursprünglich uns ergriffen und aus dem Verderben errettet hat. Darum sollen wir, ohne vorwitzig in den verborgenen Grund der göttlichen Allwissenheit eindringen zu wollen, uns an das geoffenbarte, durch Eidschwur und Sakrament versiegelte Wort Gottes halten, und der Allmacht und Treue seiner auch uns umfassenden Gnade vertrauen, die uns nach ihrer Verheißung fest behalten wird bis an's Ende. Somit schauen wir in unserer gegenwärtigen auch unsere zukünftige und unsere ewige Erwählung in Christo Jesu, die wir am gewißesten durch das mit Furcht vor unserer eigenen Unbeständigkeit gepaarte Vertrauen auf Gottes Beständigkeit fest machen werden. Unübertrefflich schön sagt Johann Gerhard: „Gott hat uns gewiß, nicht fleischlich sicher gemacht, so daß unser Glaubensschifflein zwischen der Scylla des beständigen Zweifels und der Charybdis der fleischlichen Sicherheit die Mitte hält dem Leitstern des Wortes folgend." *)

*) Bekanntlich ward schon dem Augustin entgegen gehalten, daß seine Prädestinationslehre zur Verzweiflung oder zur Sorglosigkeit führe, und mit aller dialektischen Gewandtheit vermochte er diesen Vorwurf nicht genügend zu widerlegen. Wie tief die Ueberzeugung von der praktischen Verderblichkeit der absoluten Prädestinationslehre auch ins lutherische Volksbewußtsein eingedrungen war, zeigt die deutsche Faustsage in ihrer ursprünglichen Fassung. Spiera und Cromwel hat die Geschichte

Die Entwickelungsgeschichte unseres Dogmas hatte nun mit der Concordienformel alle der Sache nach möglichen Phasen durchlaufen; daher finden wir seitdem keine neuen Grundgedanken, sondern nur Erneuerung der alten Anschauungen. Schon der Socinianismus war zum Pelagianismus zurückgekehrt, der Arminianismus wendete sich wieder zum Semipelagianismus. Der Supranaturalismus suchte durch Schwanken zwischen semipelagianischer und synergistischer Lehre den Universalismus zu retten; dieselbe Erschei-

für alle Zeiten als warnende Beispiele hingestellt. Der erste scheiterte in Folge jener Irrlehre an der Klippe der Verzweiflung, der andere an der Klippe der falschen Sicherheit. Wenn Calvin, Inst. III, 2, 11 und 12 sagt: Experientia docet, reprobos interdum simili fere sensu atque electos affici, ut ne suo quidem judicio ab electis differant, und zu Hebr. 6, 5 bemerkt, es stehe nichts im Wege, quominus reprobos etiam gustu gratiae adspergat deus, irradiet eorum mentes aliquibus lucis suae scintillis, afficiat eos bonitatis suae sensu verbumque suum utcunque eorum mentibus insculpat: so ist leicht ersichtlich, wie der Prädestinatianismus die aus dem Zweifel an der wirklichen Wiedergeburt entstehende Anfechtung schlechterdings nicht zu heben vermag. Ueber diese Scheinwiedergeburt, ludibrium spiritus sancti, gratia fucata, fides temporaria vgl. Schneckenburger Comp. Dogm. I. 53. 72. 234. 240 f. II, 177. Ueber die Versuchung zum Libertinismus, wie zur Desperation, sowie daß die prädestinatianische Anfechtung nur durch Aufgeben des Prädestinatianismus zu überwinden sei, darüber s. Schneckenburger ebendas. I, 258 f. 260 ff. II, 178. Ueber die praktischen Gefahren der Prädestinationslehre vgl. auch Stahl, Die lutherische Kirche und die Union S. 231 ff., über ihre verderblichen theoretischen Consequenzen ebendas. S. 200 ff.

nung bietet die neuere gläubige Theologie dar, während der Rationalismus wieder ganz in die Bahn des nackten Pelagianismus eingelenkt hatte. Dagegen hat der absolute Prädestinatianismus, von der Ungunst der Zeiten gedrückt, namentlich in wissenschaftlichen Darstellungen sehr selten (wie durch F. W. Krummacher, Das Dogma von der Gnadenwahl 1856) erneute Vertretung gefunden. Um so weniger ist der Vorwurf der Repristination, welcher gegen die lutherisch-kirchliche Theologie der Neuzeit gerichtet zu werden pflegt, gerechtfertigt. Die alte Form wird von keiner Seite, der alte Inhalt aber gleichmäßig von allen Seiten repristinirt, und der Unterschied ist in der That nur der, daß von der einen Seite die alte Wahrheit, von der andern der alte Irrthum erneuert wird.*)

Eine wirkliche Neubildung unserer Lehre findet sich nur

*) Auf Seiten entweder des Semipelagianismus oder des Synergismus stehen beispielsweise Al. Schweizer, welcher eine Vermittelung des Socinianismus mit der protestantischen Orthodoxie postulirt, vgl. Centraldogm. I, 380. II, 64. 100., Jul. Müller, Das Verhältniß zwischen der Wirksamkeit des heil. Geistes und dem Gnadenmittel des göttlichen Wortes, in den Stud. und Critiken 1856. Lehre von der Sünde, 3. Ausg. II. S. 323 ff., Nitzsch, Eine protestantische Beantwortung der Symbolik Dr. Möhler's. Hamburg 1835. S. 90 ff. System der christl. Lehre, 6. Aufl. §. 114. S. 241 f. §. 141. S. 297. Beck Christl. Lehr-Wissenschaft I. S. 294 f. Lange, Positive Dogmatik §. 50. §. 93. Martensen, Christl. Dogmatik §. 204. §. 210. Ebrard, Christl. Dogmatik §. 307. §. 325. §. 447. §. 519. Schenkel, Christl. Dogmatik II, 2. §§. 40—50. §§. 120—125.

bei Schleiermacher.*) Zwar trat Schleiermacher als Vertreter der Calvin'schen Prädestinationslehre auf, doch erhielt diese Lehre unter seinen Händen eine völlig veränderte Gestalt. Auch er verwirft die Unterscheidung zwischen Vorhersehen oder Zulassen und Vorherbestimmen in Gott als unhaltbare Beschränkung der allgegenwärtigen und allwirksamen göttlichen Allmacht; auch er läßt nicht nur die Seligkeit und Unseligkeit der Erwählten und Verworfenen, sondern auch den Fall Adams absoluto decreto vorherbestimmt werden. Doch hier beginnt auch die Umbiegung. Denn Adam sei nicht als Adam zum Sündenfalle bestimmt gewesen, sondern wegen der Bestimmung des menschlichen Geschlechtes zur Sündhaftigkeit und Erlösung sei Adam der fallende Adam geworden. Denn vor Christo habe die menschliche Natur das Nichtsündigenkönnen überhaupt noch nicht gehabt, weil Gott ursprünglich eine solche Natur geschaffen, die erst gleichsam durch eine zweite Schöpfung zu ihrer Vollendung kommen konnte. Das Böse ist daher im Grunde nur das noch nicht gewordene Gute, wie denn auch Schleiermacher die beiden Sätze, daß alles Wirkliche durch den schaffenden Willen Gottes gesetzt sein müsse, und Gott nicht Urheber des Bösen sein dürfe, durch die Aussage vereinigt,

---

*) Vgl. Ueber die Lehre von der Erwählung besonders in Beziehung auf Herrn Dr. Bretschneiders Aphorismen, zuerst erschienen in der von Schleiermacher, de Wette, und Lücke herausgegebenen theologischen Zeitschrift, Heft I. S. 1 ff., wieder abgedruckt in Schleiermacher's sämmtlichen Werken, Abth. I. Zur Theologie, Bd. II. S. 395—484. Vgl. auch seine Glaubenslehre, II. §. 117—120.

daß das Böse in Bezug auf Gott gar nicht ist. Wie nun die Menschheit ursprünglich so von Gott geschaffen ist, wie sie gegenwärtig außer Christo beschaffen ist: so müssen auch, soll das menschliche Geschlecht vollständig sein, für das Gute empfänglichere und unempfänglichere Menschen von allen Abstufungen neben einander sein; denn erst aus dem Zusammensein aller möglichen Complicationen höherer und niederer Vermögen und Anlagen und aus dem Vorhandensein aller möglichen Entwickelungsstufen und Sättigungspunkte entstehe jene Vollständigkeit, in der allein die Gattung besteht. Vor der Wiedergeburt nun, durch welche die Menschen erst zu Personen im religiösen Sinne gebildet werden, sind sie insgesammt das Todte, die Masse, welche der Belebung fähig ist, und von der auch einzelne Punkte belebt werden durch den in und aus den Belebten wirkenden Geist. Die also belebt werden sind die Erwählten und sind sie einmal religiöse Personen geworden und hat uns nicht ein bloßer Schein des Lebens getäuscht, so werden sie auch niemals aufhören, es zu sein. Der übrige Theil der Masse aber ist das Verworfene. Der eine göttliche Rathschluß nun, welcher allein angenommen werden kann und Alles umfaßt, ist nur der Rathschluß über die Ordnung, in welcher die des geistigen Einzellebens fähige Masse allmählig belebt wird. Der über die Jünger Christi ausgegossene Geist Gottes ist eine geistige Naturkraft geworden, welche geistige Einzelwesen oder religiöse Personen bildet, in ihrem Wirken aber, wiewohl an und für sich gleichmäßig nach allen Seiten thätig, bestimmt wird durch den verschiedenen Grad des Bedürfnisses und der Empfänglichkeit des ihm auf verschie-

denen Seiten gegebenen Stoffes. Des Einzelnen Erwählung und Verwerfung sind nur die entgegengesetzten aber in jedem Augenblicke zusammengehörigen Theile desselben Rathschlusses, das menschliche Geschlecht durch göttliche Kraft aber auf natürliche Weise in den geistigen Leib Christi umzubilden. Der Geist Gottes, welcher nach Schleiermacher der Gemeingeist der christlichen Kirche ist, wirkt als eine weltbildende Kraft, und es wird durch ihn nicht einzelnes ordnungslos entstehendes geistiges Leben, sondern die geistige Welt. Die Verworfenen sind dabei nur die zeitweilig Uebersehenen und die Verdammniß ist nur eine nothwendige Entwickelungsstufe. Der Unterschied zwischen den gläubig und ungläubig Sterbenden ist nur der Unterschied zwischen der früheren und späteren Aufnahme in das Reich Christi, ein Unterschied welcher mit der Idee einer zeitlichen Welt in jedem nach ihrem Umfange denkbaren Maße nothwendig gegeben ist. Nicht nur insofern gibt es keine Verworfenen im strengen Sinne des Wortes, als Alle unter andern Umständen bekehrt worden wären, sondern noch eigentlicher insofern nicht als Alle in einem künftigen Leben wirklich werden bekehrt werden.

Haben wir gezeigt, wie der Calvin'sche Prädestinatianismus in seiner letzten Consequenz in Pantheismus ausläuft, so sehen wir dies nun an Schleiermacher geschichtlich bestätigt. Der vorherbestimmte Sündenfall setzt sich in die ursprüngliche Mangelhaftigkeit der menschlichen Natur, die Sünde in den nothwendigen Stufenunterschied, in das noch nicht gewordene Gute, ja in das Nichtseiende um, die unwiderstehliche Gnade in die wirksame geistige Naturmacht,

Menschen keine eigene Kraft zum Werke seiner Bekehrung zu, sondern betrachtet dieselbe ausschließlich als Werk der göttlichen Gnade: denn wo redet die Schrift von der Mitwirkung der natürlichen Willenskraft des Menschen zu seiner Wiedergeburt und Bekehrung? Vielmehr ist das: Bekehre mich, daß ich mich bekehre, denn du, Jehova, bist mein Gott! Jer. 31, 18. der Grundton, welcher durch die ganze Schrift hindurch klingt. Ueberall demnach, wo die Aufforderung zur Bekehrung an das Volk oder an den Einzelnen ergeht, ist dieselbe zugleich als Gnadenverheißung dessen zu fassen, qui dat quod jubet et jubet quod vult. Der Sinn des Gebotes ist im Beihalt der Jeremiasstelle kein anderer, als der: Bekehre dich in Folge dessen, daß ich dich bekehre! oder: Bekehre dich in der Kraft zur Bekehrung, die ich dir darreiche! Das Sichbekehren ist überall Wirkung des Bekehrtwerdens. Daran ändert auch Nichts der Ausspruch: Bekehret euch zu mir, so will ich mich zu euch kehren, Maleachi 3, 7. vgl. Jesaias 55, 7. Unsere Zukehr zu Gott ist zwar Bedingung der Zukehr Gottes zu uns, bleibt aber dennoch Wirkung der voraufgegangenen göttlichen Bekehrungsgnade. Gott kehrt sich zu uns mit seiner umwandelnden Gnade, wir bekehren uns in Folge dessen zu ihm, und er kehrt sich dann wieder zu uns mit seiner beseligenden Gnade.

Stärker kann die geistliche Erstorbenheit des natürlichen Menschenherzens und die schöpferische Gnadenallmacht Gottes nicht bezeichnet werden, als durch den Herrn beim Ezechiel (11, 19. 36, 26.) geschieht in den Worten: Und ich gebe euch ein neues Herz, und einen neuen Geist geb' ich in euer Inneres, und nehme das Herz von Stein aus

Wie der absolute Prädestinatianismus in seiner folge-
ichtigen Entwickelung sich nothwendig zum Pantheismus
ortbestimmt, so läuft der Semipelagianismus oder Syner-
ismus von selbst in den nackten Pelagianismus zurück.
)enn vermag die natürliche Willenskraft noch aus sich das
vahrhaft Gute, Gott Wohlgefällige zu vollbringen, und
edarf es dazu keiner schöpferischen, sondern nur einer an-
egenden und unterstützenden Gnade: so folgt, daß der mensch-
che Wille ohne Gnade im Grunde nur schwerer und lang-
amer zu vollbringen vermag, was er mit der Gnade leichter
nd rascher vollbringt. Daß aber der rationalistische Pela-
ianismus auch seinerseits keine Schutzwehr gegen den Um-
chlag in den Pantheismus bietet, hat die philosophische
Entwickelungsgeschichte der Neuzeit gezeigt. Wir sind also
uch hier wieder vor die Alternative gestellt: Entweder
utherische Erwählungslehre oder Pantheismus.

Gehen wir schließlich noch zu einer Skizze der Schrift-
ehre über. Auch die heilige Schrift schreibt dem gefallenen

---

ffenbarung des Absoluten ist, das als Grund alles Daseins
lles bestimmt und durchdringt": so ist damit der Schleier-
nacher'sche Pantheismus als der innerste Kern des reformirten
ystems bezeichnet. Wiederholt weiset Schweizer darauf hin,
icht nur daß die reformirte Prädestinationslehre sich nothwendig
ur Schleiermacher'schen Erwählungslehre fortbestimmen müsse,
ondern auch daß der pantheisirende Determinismus wie bei
wingli den Ausgangspunkt, so bei Schleiermacher den conse-
uenten Zielpunkt des decretum absolutum bilde. Vgl. a. a.
). I. S. 65. 80. 92. 137. 143. 148. 160. 163 ff. 302. 368.
I. S. 221.

Menschen keine eigene Kraft zum Werke seiner Bekehrn
zu, sondern betrachtet dieselbe ausschließlich als Werk
göttlichen Gnade: denn wo redet die Schrift von der M
wirkung der natürlichen Willenskraft des Menschen zu sei
Wiedergeburt und Bekehrung? Vielmehr ist das: Beke
mich, daß ich mich bekehre, denn du, Jehova, bist mein G
Jer. 31, 18. der Grundton, welcher durch die ganze Sch
hindurch klingt. Ueberall demnach, wo die Aufforderr
zur Bekehrung an das Volk oder an den Einzelnen erge
ist dieselbe zugleich als Gnadenverheißung dessen zu fass
qui dat quod jubet et jubet quod vult. Der Sinn
Gebotes ist im Beihalt der Jeremiasstelle kein anderer,
der: Bekehre dich in Folge dessen, daß ich dich bekehre! od
Bekehre dich in der Kraft zur Bekehrung, die ich dir d
reiche! Das Sichbekehren ist überall Wirkung des Bekel
werdens. Daran ändert auch Nichts der Ausspruch:
kehret euch zu mir, so will ich mich zu euch kehren, M
leachi 3, 7. vgl. Jesaias 55, 7. Unsere Zukehr zu G
ist zwar Bedingung der Zukehr Gottes zu uns, bleibt a
dennoch Wirkung der voraufgegangenen göttlichen Bekehrun
gnade. Gott kehrt sich zu uns mit seiner umwandeln
Gnade, wir bekehren uns in Folge dessen zu ihm, und
kehrt sich dann wieder zu uns mit seiner beseligenden Gna

Stärker kann die geistliche Erstorbenheit des nat
lichen Menschenherzens und die schöpferische Gnadenallm
Gottes nicht bezeichnet werden, als durch den Herrn b
Ezechiel (11, 19. 36, 26.) geschieht in den Worten: 1
ich gebe euch ein neues Herz, und einen neuen Geist g
ich in euer Inneres, und nehme das Herz von Stein

eurem Leibe, und gebe euch ein Herz von Fleisch. Dem entsprechend betet David Ps. 51, 12: Schaffe in mir Gott ein reines Herz und gib mir einen neuen gewissen Geist, und spricht der Täufer Johannes (Matth. 3, 9. Luc. 3, 8.): Gott vermag dem Abraham aus diesen Steinen Kinder zu erwecken. Um so thörichter ist der horror der Neuzeit vor dem lapis und truncus der Concordienformel. Dasselbe Bild findet sich ja auch in der Schrift, und selbst die Concordienformel ist sich dabei des omne simile claudicat bewußt geblieben. Der Vergleichungspunkt ist nicht ein positiver, sondern ein negativer. Es soll nicht die Wiedergeburt des Menschen als mechanischer Stoß bezeichnet, sondern nur die Entgegenbewegung des natürlichen Willens verneint werden.

Wie der Bekehrungsproceß schon von der alttestamentlichen Schrift unter dem Bilde der Umschaffung des steinernen Herzens in ein fleischernes Herz geschildert wird, so in der neutestamentlichen Schrift als geistliche Auferweckung aus dem geistlichen Tode. Wiederholt wird der natürliche Mensch nicht nur als aegrotus oder semimortuus, sondern als mortuus, νεκρός, bezeichnet. Hierauf zielt schon das Wort des Herrn Matth. 8, 22: Laß die (geistlich) Todten ihre (leiblich) Todten begraben. Wenn er aber Joh. 5, 25 sagt: Es kommt die Stunde, und ist schon jetzt, daß die Todten werden die Stimme des Sohnes Gottes hören, und die sie hören werden, die werden leben: so verknüpft und parallelisirt er den geistlichen und den leiblichen Tod, so wie den Auferweckungsruf des Sohnes Gottes zum geistlichen und zum leiblichen Leben. Dahingegen ist v. 28. 29. nur von der

leiblichen Auferstehung die Rede. Die Bekehrung des Menschen ist demnach in gleicher Weise, wie die leibliche Todtenauferweckung, ein durch das Wort des Herrn sich vollziehendes Allmachtswunder. Dem entsprechend vergleicht der Apostel Paulus Eph. 1, 19. 20. 2, 1. 5. 6. die göttliche Kraft, welche die Wiedergeburt wirkt, der göttlichen Kraft, welche Christum selbst von den Todten auferwecket hat, und nennt die geistliche Neubelebung ein mit Christo Auferwecktund Auferstandensein. Vgl. auch Röm. 6, 4 ff. Eph. 5, 14. Apok. 3, 1. Wie als Neubelebung, so wird die Wiedergeburt ferner als Neuschöpfung (καινὴ κτίσις), vgl. 2 Cor. 5. 17 (εἴ τις ἐν Χρ. καινὴ κτίσις) Gal. 6, 15. Jac. 1, 18., als παλιγγενεσία Tit. 3, 5., als γεννηθῆναι ἄνωθεν Joh. 3, 3., als durch den heiligen Geist sich vollziehende ἀνακαίνωσις Röm. 12, 2. 2 Cor. 4, 16. Col. 3, 10. Tit. 3, 5. Hebr. 6, 6. bezeichnet. So wenig nun in der physischen, eben so wenig vermag auch in der ethischen Sphäre der Todte sich selbst zu erwecken, der Mensch sich selbst zu schaffen oder auch nur zu seiner Schöpfung und Erweckung mitzuwirken; beides ist vielmehr gleichmäßig reines Werk der Gnadenallmacht. Für die Abschwächung der von der Schrift in der Beschreibung des Bekehrungsprocesses gebrauchten Bilder zu Gunsten des Synergismus läßt sich keine exegetische Berechtigung, sondern nur dogmatische Willkühr geltend machen. Ueberdies lehrt die Schrift dasselbe nicht nur im bildlichen, sondern auch im eigentlichen, klaren und unzweideutigen Ausdrucke. Nicht nur wird der fleischliche Sinn des Unwiedergeborenen Röm. 8, 7 als eine Feindschaft wider Gott bezeichnet, vermöge welcher er dem Gesetze Gottes sich nicht unterzuordnen

vermag, sondern es wird auch von dem psychischen Menschen 1 Cor. 2, 14 ausgesagt, daß er das, was des Geistes Gottes ist, oder vom Geiste kommt, weder aufnimmt, noch zu erkennen vermag. Dem entsprechend sagt der Apostel Paulus 2 Cor. 3, 5 von sich, daß er nicht tüchtig sei, etwas zu erdenken und zu urtheilen (λογίσασθαί τι), als aus eigener Kraft, sondern daß seine Tüchtigkeit von Gott sei. Mag man dies mit neueren Auslegern zunächst auf die natürliche Untüchtigkeit zur apostolischen Amtsführung beziehen, so ergibt sich die natürliche Untüchtigkeit zum christlichen Thun und Handeln, zum gottgemäßen Denken und Sinnen überhaupt per consequentiam von selbst. Und dieser Verfinsterung des intellectus entspricht die Verknechtung der voluntas des Unwiedergeborenen unter die Sünde. Denn wir sind von Natur δοῦλοι τῆς ἁμαρτίας Joh. 8, 34. Röm. 6, 17. 20. 2 Petr. 2, 19., πεπραμένοι ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν Röm. 7, 14. Darum kann unsere Bekehrung von der Finsterniß zum Lichte, unsere Wiederherstellung aus der Knechtschaft zur Freiheit lediglich als ein Werk der göttlichen Gnade an uns, und auch nicht zum geringsten Theile als unser Mitwerk betrachtet werden, wie das instar omnium mit besonderer thetischer und antithetischer Bestimmtheit Ephes. 2, 8 ff. ausspricht in den Worten: Denn durch die Gnade seid ihr errettet mittelst des Glaubens, und zwar nicht aus euch selber, Gottes Geschenk ist es; nicht durch Werke, auf daß nicht Jemand sich rühme. Denn sein Gemächte (ποίημα) sind wir, geschaffen in Christo Jesu zu guten Werken, welche vorher (vor unserem κτισθῆναι ἐν Χρ. Ι.) Gott in Bereitschaft gesetzt hat, damit wir in ihnen wan-

delten. Demnach verhält sich der Mensch in der Bekehrung selber mere passive, und sein Mitwirken ist erst Folge der göttlichen Bekehrungsgnade, und geht derselben weder voran, noch auch begleitet es dieselbe, wenigstens nicht in der Form der Mitwirkung des natürlichen Willens. Dem entsprechend sagt dann wieder der Apostel Paulus von sich selber 1 Cor. 15, 10: Durch Gottes Gnade bin ich, was ich bin, und seine Gnade an mir ist nicht vergeblich gewesen, sondern ich habe mehr gearbeitet als sie alle, doch nicht ich, sondern die Gnade Gottes, die mit mir ist.*) Alle menschliche Synergie ist nur Wirkung der göttlichen Energie, und nur in diesem Sinne nennt der Apostel sich und seine Mitarbeiter 1 Cor. 3, 9 θεοῦ συνεργούς. Gott wirkt durch sie und nur insofern wirken sie mit Gott. Ausdrücklich wird daher Gott Phil. 2, 13 als ὁ ἐνεργῶν καὶ τὸ θέλειν καὶ τὸ ἐνεργεῖν bezeichnet. Die Wirkung des Wollens hier auf die Schöpfung des Willensvermögens oder nur auf eine mittelbare Wirksamkeit Gottes zu beziehen, welche durch Gebot und Verheißung den menschlichen Willen zum Wollen anrege, ist eine absurde pelagianische Glosse. Es kann sich eben nur (vgl. auch Meyer z. St.) um die unmittelbare innerliche Gnadenwirkung Gottes handeln, welche in dem Menschen nicht nur das Wirken (τὸ ἐνεργεῖν), sondern schon

*) Die Auslassung des Artikels vor σὺν ἐμοί in ἡ χάρις τοῦ θεοῦ ἡ σὺν ἐμοί ist weder diplomatisch, noch pragmatisch ausreichend begründet, könnte übrigens bei der scharfen Antithese von οὐκ ἐγὼ δὲ, ἀλλ' ἡ χάρις τοῦ θεοῦ am dogmatischen Sinne der Stelle nichts Wesentliches ändern.

das Wollen des Gott wahrhaft wohlgefälligen Guten wirkt. Auch bezeichnet das θέλειν nicht etwa nur das kräftige Wollen, welches das äußere Vollbringen zur Folge hat, im Gegensatze zu dem unkräftigen Wollen, der bloßen velleitas. Denn einmal ist es an sich willkürlich, den Begriff des θέλειν so zu beschränken, und dann ist hier ausdrücklich gesagt, daß Gott in uns (ἐν ὑμῖν) sowohl das θέλειν als das ἐνεργεῖν wirke. Demnach kann das ἐνεργεῖν selber nur die innere Thätigkeit sein, welche das Vollbringen (das κατεργάζεσθαι) erst zur Folge hat. Wird also hier die Energie des Wollens noch von dem Wollen selber unterschieden, so kann nicht letzteres nur das energische Wollen, sondern es muß vielmehr umgekehrt das an sich noch unkräftige Wollen, zu dem das die That zur Folge habende energische Wollen erst hinzutritt, bedeuten. Und eben weil unsere Bekehrung in ihrem ersten Anfange, wie in ihrem Fortgange und in ihrer Vollendung (nach dem θέλειν, dem ἐνεργεῖν und dem κατεργάζεσθαι) reines Gnaden- und Allmachtswunder Gottes an uns und in uns ist, hat der Apostel die Philipper im unmittelbar Vorhergehenden ermahnt, ihre Seligkeit mit Furcht und Zittern zu schaffen, damit sie nicht durch den hoffärtigen Gedanken, als könnten sie etwas wirken aus und durch sich selber, zu Falle kämen. Wie hier, so ruht daher überall die Aufforderung zur Bekehrung, zum Wirken des eigenen Heiles und zum Thun der göttlichen Gebote auf der Voraussetzung, daß dies geschehen könne lediglich und allein in der Kraft, die Gott darreicht. Wollte man in solcher Aufforderung einen Aufruf der natürlichen Willenskraft des Menschen behufs ihrer

Mitwirkung zur bekehrenden Gottesgnade finden: so könnte man letztere, den in klarster und schärfster Bestimmtheit vorliegenden Schriftzeugnissen zuwider, nur als helfende, hebende, unterstützende, nicht aber als schöpferische und neugebärende Gnade fassen. Demnach lehrt die Schrift nirgends etwas von einer natürlichen Willenssynergie des Menschen, bestätiget dagegen unzweideutig die kirchliche Lehre vom servum arbitrium und der Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade im Werke der menschlichen Bekehrung: oder vielmehr, weil die Schrift selber ursprünglicher Quell dieser Lehre ist, so findet auch diese Lehre, an der Norm der Schrift gemessen, ihre Bestätigung durch die Schrift. Gegen den nachgewiesenen harmonischen Einklang der Schriftbetrachtung wird man nun nicht etwa eine Stelle wie Röm. 2, 14 f. geltend machen wollen, um so weniger da der Apostel hier Nichts über das Verhältniß des νόμος γραπτὸς ἐν ταῖς καρδίαις zur göttlichen Gnade aussagt, sondern nur zeigt, daß der Mensch schon durch die natürliche συνείδησις verantwortlich und schuldbar sei. Die Stelle enthält jedenfalls nur eine Bestätigung der kirchlichen Lehre von der justitia civilis, keinenfalls eine Bestätignng des unkirchlichen Synergismus.

Neben der Alleinwirksamkeit lehrt die heilige Schrift aber auch die Allgemeinheit der göttlichen Gnade. Denn Gott umfaßt nach Joh. 3, 16 nicht nur diesen und jenen, sondern den gesammten κόσμος mit seiner Erlöserliebe. Wer also zu diesem Kosmos, zu dem in Adam gefallenen, verderbten Menschengeschlechte gehört, darf und soll sich in diese ausnahmslos allgemeine Erlöserliebe Gottes mit eingeschlossen

wissen. Denn Gott will, daß alle Menschen errettet werden 1 Tim. 2, 4. Die prädestinatianische Glosse, daß hier nicht alle einzelnen Individuen, sondern nur Menschen aller Klassen und Stände gemeint seien, kann um so weniger Platz greifen, als schon vorher v. 1, ehe noch specialisirend von den Königen die Rede war, die Fürbitte und Danksagung für alle Menschen befohlen war, und nachher v. 6 von dem einigen Mittler zwischen dem einigen Gotte und den Menschen gesagt wird, daß er sich für Alle gegeben habe. Das ὑπὲρ πάντων ἀνθρώπων v. 1, das πάντας ἀνθρώπους v. 4 und das ὑπὲρ πάντων v. 6 steht aber in Beziehung auf einander; und die Sphäre des mittleren πάντας ἀνθρώπους kann nicht enger sein, als die des umschließenden doppelten ὑπὲρ πάντων. Ueberdies sagt der Apostel ja nicht παντοίους ἀνθρώπους, sondern πάντας ἀνθρώπους. Er hebt die Allgemeinheit der göttlichen Gnade und die darauf gegründete Pflicht der allgemeinen Fürbitte hervor, weil die Christen bei der damaligen feindlichen Haltung der heidnischen Obrigkeit meinen konnten, daß diese von ihrer Fürbitte ausgeschlossen sei.*)

*) Dennoch bemerkt Calvin mit seiner bekannten prädestinatianischen Keckheit zu unserer Stelle: Hinc apparet, quam pueriliter hallucinentur, qui locum hunc praedestinationi opponunt. — — Aliquid forte dicerent, si Paulus hic de singulis hominibus ageret. — — Nam Apostolus simpliciter intelligit, nullum mundi vel populum, vel ordinem a salute excludi. — — At de hominum generibus, non singulis personis, sermo est: nihil enim aliud intendit, quam principes et extraneos populos in hoc numero, includere. Treffend bemerkt

Was 1 Tim. 2, 4 positiv, das sagt 2 Petr. 3, 9 negativ aus in den Worten: Er hat Geduld mit uns und will nicht, daß Jemand verloren werde (*μὴ βουλόμενός τινας ἀπολέσθαι*), sondern daß sich Jedermann zur Buße kehre. Denn das Erbarmen Gottes reicht so weit, als der Unglaube der Menschen reicht, *συνέκλεισε γὰρ ὁ θεὸς τοὺς πάντας εἰς ἀπείθειαν, ἵνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ* Röm. 11, 32. Dieser Allgemeinheit des göttlichen Erbarmens entspricht nun auch nach der Schrift die Allgemeingültigkeit des Opfers Christi. Eben weil Gottes Liebe den gesammten Kosmos umfaßt, hat er auch seinen eingeborenen Sohn für den gesammten Kosmos gegeben Joh. 3, 16. Und eben weil er will, daß alle Menschen errettet werden, hat Jesus Christus sich als stellvertretendes Lösegeld für Alle (*ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων*) gegeben 1 Tim. 2, 6. Darum ist er Gottes Lamm, welches der Welt Sünde trägt Joh. 1, 29, und ist die Versöhnung nicht allein für unsere Sünde, sondern auch für die ganze Welt (*περὶ ὅλου τοῦ κόσμου*) 1 Joh. 2, 2.**)

---

dagegen Bengel zu dem *τοῦ σωτῆρος ἡμῶν* v. 3: qui nos credentes salvavit actu. Antitheton versu seq. Omnes etiam non credentes, vult salvari. Conf. c. 4, 10 (*ὅς ἐστι σωτὴρ πάντων ἀνθρώπων, μάλιστα πιστῶν*). Mirum, si anima salutem Dei vere nacta, universalitatem gratiae negare potest.

**) An diesem *ὅλος* scheitern alle prädestinatianischen Sophismen, wonach mit *κόσμος* die ecclesia electorum per totum mundum (August.) oder diejenigen bezeichnet sein sollen, qui simul credituri erant et qui per varias mundi plagas dispersi erant (Calv.). Vgl. dagegen Düsterdieck und Huther

Wie nun das Erbarmen Gottes ein allgemeines, das Opfer Christi ein allgemeingültiges ist, so ist auch die Berufung durch das Evangelium eine an alle Menschen ergehende. Der Particularismus der göttlichen Gnade, welcher sich in der Aussonderung und Berufung Israels bekundete, schloß von Anfang an den Universalismus in sich, insofern ja in Abrahams Saamen gesegnet werden sollten alle Völker der Erde. So war also der scheinbare und vorläufige Particularismus nur die gottgesetzte Ordnung, in welcher der Universalismus sich vollzog. Damit stimmen sowohl die Weissagungen der Propheten von der Berufung der Heidenvölker, als auch das Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι des Apostel Paulus Röm. 1, 16. Aber auch der Herr selbst gebietet, nachdem er durch seinen Tod und seine Auferstehung aus beiden Eins gemacht und die trennende Scheidewand weggenommen hatte Eph. 2, 14., seinen

---

z. St. Si tantum mundi dixisset, sagt Bengel, uti c. 4, 14., totius subaudiendum esset: nunc totius expresso quis restringere audet? c. 5, 19 (ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται). Quam late patet peccatum, tam late propitiatio. Daß aber die Unterscheidung der sufficientia und der efficacia des Todes Christi an unserer Stelle nicht passe, gesteht selbst Calvin zu. Grade auf die efficacia des ἱλασμὸς Christi kömmt es ja auch den um ihrer Sünde willen angefochtenen Gläubigen hier an. Sollte nun der Apostel den Nonsens aussprechen, daß Christus für unsere der Gläubigen Sünden efficaciter gestorben sei, aber nicht nur für unsere, sondern für der ganzen Welt Sünde sei er gestorben, wenn auch für letztere nicht efficaciter, doch sufficienter?

Jüngern, hinzugehen und alle Völker zu bekehren, sie taufend auf den Namen des dreieinigen Gottes Matth. 28, 19. Vgl. Marc. 16, 15: Gehet hin in alle Welt, und verkündiget das Evangelium aller Creatur. Und vor der Himmelfahrt bezeichnet er, der alttestamentlichen Weissagung entsprechend, die Ordnung in der Ausbreitung der Heilsverkündigung, wenn er seine Jünger bestellt, daß sie seine Zeugen seien in Jerusalem und in ganz Judäa und Samarien und bis an's Ende der Erde Apostelgesch. 1, 8. Dieses Gebot und Verheißungswort des Herrn schaute der Apostel Paulus schon wesentlich erfüllt, als er am Ziele seiner Wirksamkeit stehend von Rom aus, der am Ende der damals bekannten Erde liegenden Welthauptstadt, schrieb, daß das Evangelium, dessen er Paulus Diener geworden, gepredigt sei unter aller Creatur, die unter dem Himmel ist Col. 1, 23. So gewiß nun der κόσμος, welchen Gott mit seiner Erlöserliebe geliebet und für den er den Sohn gesendet und dahingegeben hat, das gesammte Menschengeschlecht in allen seinen einzelnen Individuen umfaßt, so gewiß muß auch die κτίσις, welcher diese in Christo erschienene Erlöserliebe durch das Evangelium verkündiget und erboten wird, nicht nur die Menschengeschlechter im Allgemeinen, sondern alle einzelnen das Menschengeschlecht bildenden Individuen bezeichnen. Der neutestamentliche Universalismus meint im Unterschiede von dem alttestamentlichen Particularismus nicht nur die Gesammtheit der Völker im Gegensatze zu dem einen erwählten Volke, sondern selbstverständlich damit zugleich die Gesammtheit der die Völkergesammtheit bildenden einzelnen Individuen. Die

findet darin seine Bestätigung, daß der durch das Wort des Evangeliums unterschiedslos an alle Menschen ergehende Ruf Gottes ein ernstlich gemeinter Ruf ist, nicht nur um der göttlichen Wahrhaftigkeit willen, welche durch die Unterscheidung der voluntas signi und voluntas beneplaciti aufgehoben wird, sondern auch weil das berufende Gotteswort ein in und durch sich selber bekehrungskräftiges Gotteswort ist, so daß der Unbekehrtbleibende dies nicht dem nichterwählenden Gotte und der Unkraft seines Wortes, sondern nur dem Widerstreben seines Eigenwillens zuzuschreiben haben kann. Denn das Wort des Herrn ist πνεῦμα καὶ ζωή Joh. 6, 63, μάχαιρα τοῦ πνεύματος Ephes. 6, 17, διακονία τοῦ πνεύματος 2 Cor. 3, 8, ζῶν καὶ ἐνεργής Hebr. 4, 12, δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν Röm. 1, 16, σπορὰ ἄφθαρτος 1 Petr. 1, 23. Es kehrt nicht leer zum Herrn zurück, sondern vollbringt, was ihm gefällt und richtet aus, wozu er es gesandt Jes. 55, 11. So betrachtet die Schrift das Wort und folgeweise auch das Sakrament als die wirksamen Medien, durch welche die allgemeine Gnade Gottes sich an allen Menschen realisirt.

Weil nun die Schrift neben der Alleinwirksamkeit auch die Allgemeinheit der Gnade lehrt, so lehrt sie auch dem entsprechend nicht nur, wie wir schon gesehen haben, daß das Annehmen der Gnade selbst Wirkung der Gnade sei, sondern auch, daß das Verwerfen der Gnade, nicht etwa in göttlicher Bestimmung, sondern lediglich im gottwidrigen Widerstreben des Menschen begründet sei. Gott will, daß auch denen geholfen werde, die da selbst nicht wollen, daß ihnen geholfen werde, sondern sich selber helfen wollen.

Denn das: Den ganzen Tag breitete ich meine Hände aus zu einem ungehorsamen und widerspenstigen Volke Jes. 65, 2, welches der Apostel Paulus noch Röm. 10, 21. vgl. Apostelgesch. 13, 46. wider Israel wiederholen mußte, geht schon durch alle Strafreden der alttestamentlichen Propheten hindurch, und bezeugt eben sowohl die Allgemeinheit des göttlichen Erbarmens auch über die Ungläubigen und Verlorengehenden, als die muthwillige und vermeidliche Selbstverschuldung ihres Unglaubens. Und nicht nur vor und nach seiner Erscheinung, sondern auch während seines Wandels auf Erden streckte der Herr seine Liebesarme aus nach allen Sündern, und mußte doch weinend über Jerusalem ausrufen: Wie oft habe ich wollen deine Kinder versammeln, und ihr habt nicht gewollt. Denn sie bedachten nicht zur Zeit ihrer Heimsuchung, was zu ihrem Frieden diente. Matth. 23, 37. Luc. 7, 30. 13, 34. 19, 44.*)

---

*) Es klingt wie Spott, wenn Calvin, nachdem er die herablassende, Alle einladende Liebe Gottes und den Frevel des Widerstrebens geschildert, dann der universalistischen Deutung dieser Stellen gegenüber bemerkt: Respondeo, voluntatem Dei, cujus hic fit mentio, ab effectu esse considerandam. Nam quum verbo suo promiscue omnes ad salutem vocet, atque hic sit praedicationis finis, ut in ejus custodiam et fidem omnes confugiant, merito dicitur velle omnes ad se colligere. Non igitur hic nobis arcanum Dei consilium, sed voluntas, quae conspicitur ex verbi natura, describitur. Nam certe quos efficaciter colligere vult, eos Spiritu suo intus trahit, non externa solum hominis voce invitat. Streckte der Herr nur die Arme seines Wortes nach denen aus, von denen er doch sein

Unser Nichtwollen kann deshalb nicht selbst des Herrn Wille sein, wenigstens nicht sein vorausgehender, sondern nur sein nachfolgender, richterlicher Wille, in welchem er den seinem Liebeswillen beharrlich Widerstrebenden schließlich mit Entziehung seiner Gnade zur Verherrlichung seiner Strafgerechtigkeit dem selbsterwählten Verderben preisgibt. Nur in diesem Sinne verstockte der Herr Pharao's Herz, nachdem er sich selbst verstockt hatte, und heißt es noch im neuen Bunde von den Ungläubigen 1 Petr. 2, 8: Sie stoßen an, weil sie dem Worte ungehorsam sind, wozu sie auch bestimmt sind (εἰς ὃ καὶ ἐτέθησαν). Die alleinwirksame Gnade ist also, eben weil ihr widerstanden werden kann, dennoch keine unwiderstehliche Gnade. Und wie sie ursprünglich nicht zwangsweise bekehrt, so hält sie auch nachher nicht zwangsweise an der Bekehrung fest. Zwar kann uns Niemand aus des Herrn Hand reißen, Joh. 10, 28. 29., denn er hält uns treu und fest, aber wir können uns selber muthwillig ihr entwinden. Schon die ganze Geschichte Israels ist eine thatsächliche Predigt von der Möglichkeit des Abfalles. Dieselbe wird Ps. 78 v. 57 (vgl. Ps. 106) in den Worten resumirt: Und sie fielen zurück, und verachteten Alles, wie ihre Väter, und hielten nicht, gleichwie ein loser Bogen. Diese Bundbrüchigkeit des Volkes vollendete sich in der Verwerfung seines Messias.

Herz abkehrt, so fiele der Vorwurf auf ihn zurück, den er selber gegen sein Volk erhebt: „Wohl fein hat von euch Heuchlern Jesaias geweissagt: Dies Volk nahet sich zu mir mit seinem Munde und ehret mich mit seinen Lippen, aber ihr Herz ist ferne von mir!“ Jes. 29, 13. Matth. 15, 7 f. Marc. 7, 6.

Aber auch die an Israels Statt angenommene Heidenwel warnt der Apostel Röm. 11, 20—22 vor gleicher Sünd des Abfalls. Die Warnung: Sei nicht stolz, sondern fürcht dich; sonst wirst auch du abgehauen werden! setzt doch die reale, nicht bloß die abstracte Möglichkeit, bei concreter Unmöglichkeit des Abfalles, was eine widersinnige Annahme wäre. Dasselbe ist von Aussprüchen, wie 1 Cor. 10, 12. Hebr. 6, 6. vgl. schon Ezech. 3, 20. 18, 24 zu sagen. Daß übrigens den Abgefallenen die Erneuerung zur Buße offen erhalten bleibt, versteht sich bei der Unermüdlichkeit und Treue der allgemeinen Erlöserliebe Gottes von selbst, ist auch in den angeführten, mit der Möglichkeit des Abfalles zugleich die Möglichkeit der Wiederannahme bezeugenden, so wie in anderen Schriftstellen ausdrücklich gesagt, und durch das Beispiel eines David, Manasse und Petrus besiegelt. Der, welcher geboten hat, dem sündigenden Bruder siebenzigmal siebenmal zu vergeben Math. 18, 22, wird diesem Gebote nicht selber untreu werden. Ausgeschlossen ist die Erneuerung zur Buße nur durch den qualificirten Abfall, welcher als Sünde wider den heiligen Geist selber die Vollendung des Verstockungsprocesses in sich schließt, und darum mit der Möglichkeit der Buße auch die Möglichkeit der Vergebung ausschließt, vgl. Hebr. 6, 4 ff 10, 26 ff. und außer den älteren Auslegern auch Lünemann und Delitzsch z. St.

Wie nun die Schriftlehre von der Alleinwirksamkei der göttlichen Gnade dem Synergismus, so ist die Schriftlehre von der Allgemeinheit der Liebe Gottes des Vaters des Versöhnopfers Gottes des Sohnes und der wirksamen

Berufung Gottes des heiligen Geistes durch das Wort des Evangeliums, so wie von der strafbaren Selbstverschuldung des Unglaubens dem absoluten Prädestinatianismus entgegen gesetzt. Darum wird auch die stets als sedes propria für die Lehre vom decretum absolutum betrachtete Stelle Röm. IX (vgl. die Auslegung in meinem Commentare zum Römerbriefe) nur nach Analogie der entwickelten universalistischen Gesammtanschauung der Schrift interpretirt werden dürfen. Es ist bei der Auffassung dieser Stelle ihre polemische Tendenz im Auge zu behalten. Gegenüber dem Rechtsanspruche, welchen die Juden vermöge ihrer leiblichen Abstammung von Abraham, ihrer Beschneidung und ihrer Gesetzeswerke auf die göttliche Gnade und Erwählung gründeten, hebt der Apostel zur Beugung des Hochmuthes die völlige Rechtlosigkeit des Menschen, die Alleinberechtigung Gottes und seine unbedingte Freiheit in Verleihung des Heiles und Verhängung des Unheiles mit schneidender und rücksichtsloser Schärfe und in unbeugsamer Consequenz hervor. „So erbarmet er sich nun, welches er will, und verstocket, welchen er will," v. 18., das ist das Resultat, auf welches die Entwickelung hinausläuft. Doch sobald der Mensch in Demuth Gotte dieses absolute Recht der Selbstbestimmung eingeräumt hat, löset sich auch das Geheimniß; wie denn der Apostel schon am Schlusse des neunten Kapitels und dann besonders im zehnten und elften Kapitel diese Lösung gibt, indem er das Gesetz der göttlichen Selbstbestimmung enthüllt: Gott will nicht, wie der Mensch will, sondern der Mensch soll wollen, wie Gott will. Dieser freie, durch des Menschen Willen ungebundene

Wille Gottes ist aber an sich keine regellose Willkür, sondern der an die immanenten Bestimmungen des göttlichen Wesens gebundene, nach den Normen der göttlichen Liebe, Gerechtigkeit und Weisheit verfahrende Gotteswille. Gott will sich nämlich aller erbarmen, die auch ihrerseits nur sein Erbarmen, nicht ihr eigenes Recht wollen, und darum sein Erbarmen in bußfertigem Glauben annehmen; und will nur diejenigen verstocken, welche sich in Selbstgerechtigkeit auf ihr eigenes Recht stellend im Unglauben sein Erbarmen verschmähen. Der Apostel würde in der That nicht nur im Zwiespalte stehen mit der gesammten Schriftlehre und seinen eigenen sonstigen universalistischen Aeußerungen, sondern er würde sich auch K. 9 bis K. 11 des Römerbriefes in einem Athemzuge selbst widersprechen (was freilich der Rationalismus für möglich hält, vgl. z. B. Fritzsche im Commentare), wenn er zuerst prädestinatianisch und gleich darauf universalistisch lehrte.

Dennoch kennt die Schrift trotz ihres Universalismus einen göttlichen, auf die Einzelnen sich beziehenden, freien Rathschluß der Erwählung. Jede Erwählung entnimmt ihren Bestimmungsgrund entweder aus der Trefflichkeit des Erwählten, oder ohne Rücksicht auf seine Beschaffenheit, ja trotz seiner Untauglichkeit in freiem Belieben rein aus sich selbst. Im ersteren Sinne erwählt die Menge den Stephanus, einen Mann voll Glaubens und heiligen Geistes, zum Diaconus Apostelgesch. 6, 5., erwählen die Apostel und Aeltesten sammt der ganzen Gemeinde zu Jerusalem angesehene Männer aus ihrer Mitte, um sie nach Antiochien zu senden Apostelgesch. 15, 22. 25., werden die guten

Engel als auserwählte Engel 1 Tim. 5, 21, ja Christus selbst als der Auserwählte Gottes, als ein auserwählter, köstlicher Eckstein Luc. 23, 35. 1 Petr. 2, 6 bezeichnet. Dahingegen ist unsere Auswahl zum Heile in keiner Weise in unseren voraufgehenden Verdiensten oder unserer gottwohlgefälligen Beschaffenheit, sondern lediglich in der freien Gnade Gottes begründet. Nicht ihr habt mich erwählet, sondern ich habe euch erwählet, spricht der Herr zu seinen Jüngern Joh. 15, 16, und das Thörichte, Schwache, Geringe, Verachtete, Nichtige hat Gott erwählet, damit sich kein Fleisch vor ihm rühme nach 1 Cor. 1, 28 f. Es ist eine Wahl der Gnaden, nicht aus Verdienst der Werke Röm. 11, 5 f., denn es liegt ja nicht an Jemandes Wollen oder Laufen, sondern an Gottes Erbarmen Röm. 9, 16. So gibt es also eine ἐκλογή, electio ad vitam, welche nur im freien, gnädigen Belieben Gottes ruht, und dennoch nicht absolut prädestinatianisch zu denken ist, weil ihr keine electio ad mortem entspricht. Die Schrift kennt keine der ἐκλογὴ χάριτος entsprechende ἐκλογὴ ὀργῆς, weil der Grund der göttlichen χάρις nur in Gott, der Grund der göttlichen ὀργή aber nur im Menschen ruht. Die ἐκλογή ist ein in der Zeit sich vollziehender (weshalb auch 2 Petr. 1, 10 von einer Befestigung derselben die Rede sein kann) ewiger Rathschluß Gottes (vgl. Eph. 1, 4: ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν αὐτῷ sc. τῷ Χρ. πρὸ καταβολῆς κόσμου), der in dem ewigen freien Vorsatz Gottes (der πρόθεσις τῶν αἰώνων Eph. 3, 11) ruht: denn wir sind in Christo zum Erbtheil gelangt, dazu vorherbestimmt nach dem Beschlusse deß, der Alles wirket nach dem Rathe seines Willens Eph. 1, 11.

vgl. Röm. 9, 11 (ἵνα ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις μένῃ, was auch umgekehrt hätte heißen können: ἵνα ἡ κατὰ πρόθεσιν ἐκλογὴ μένῃ), 2 Theſſ. 2, 13. 2 Tim. 1, 9. Auch Röm. 8, 28 sind οἱ κατὰ πρόθεσιν κλητοί nicht wesentlich verschieden von οἱ κατὰ πρόθεσιν ἐκλεκτοί, weil unter κλῆσις hier die wirksam gewordene Berufung gemeint ist, in der eben die Erwählung sich vollzieht und bekundet. Somit bestätigt die Schrift auch diejenige Darstellungsform, welche wir in unserer dogmatischen Entwickelung als den ersten Lehrtropus bezeichnet haben, was die einfache Consequenz davon ist, daß sie nicht nur den Universalismus, sondern auch die Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade im Werke der Bekehrung lehrt. Die Schrift bestätiget aber auch den von uns so genannten zweiten Lehrtropus. Denn sie lehrt nicht nur eine πρόθεσις κατ' ἐκλογὴν Röm. 9, 11 oder einen προορισμὸς κατὰ πρόθεσιν Eph. 1, 11, sondern auch einen προορισμὸς κατὰ πρόγνωσιν, eine göttliche Vorherbestimmung auf Grund der göttlichen Voraussicht. Dieselben, welche Röm. 8, 28 die nach dem göttlichen Vorsatze Berufenen oder Erwählten genannt werden, werden im gleich folgenden Verse als die nach dem göttlichen Vorhersehen Vorherbestimmten bezeichnet (οὓς προέγνω καὶ προώρισεν Röm. 8, 29). Wollte man προγινώσκειν hier durch Vorherversehen, statt durch Vorhersehen übersetzen, so entstände eigentlich ein tautologischer Gedanke, und auch abgesehen davon heißt eben προγινώσκειν nicht Vorherversehen, sondern nur Vorhersehen. Diese Bedeutung ist etymologisch und usuell allein begründet. Daß sie Apostelgesch. 26, 5 (προγινώσκοντές με ἄνωθεν) und 2 Petr. 3, 17 (προγινώσ-

ντες φυλάσσεσθε) statt findet, ist unbestreitbar. Auch
ostelgesch. 2, 23 wird die ὡρισμένη βουλή ausdrücklich
ı der πρόγνωσις τοῦ θεοῦ unterschieden. Wäre beides
ntisch, so hätten wir auch hier eine nichtssagende tauto-
ʒische Häufung. Daß aber an dieser Stelle die Kreuzi-
ng des Herrn nicht bloß auf die göttliche Vorherbestim-
ıng, sondern auch auf die göttliche Vorhersehung bezogen
rd, hat darin seinen Grund, daß die Vorherbestimmung
glicher Weise von zeitlichen Bedingungen abhängig, also
gewiß sein könnte, dahingegen das von Ewigkeit Vor-
:gesehene auch sicher so in der Zeit erfolgt, wie es vor-
rgesehen worden, weil wenn es anders erfolgte, es auch
ders vorhergesehen worden wäre. Dies ist auch der
rund, weshalb es Röm. 11, 2 vom Volke Gottes heißt
ν λαὸν αὐτοῦ ὃν προέγνω, und 1 Petr. 1, 20 Christus
ber προεγνωσμένος πρὸ καταβολῆς κόσμου genannt wird.
ʒ hätte allerdings statt von der πρόγνωσις auch von dem
οορισμός des Volkes Gottes und Christi die Rede sein
ınen. Daraus folgt aber nicht, daß πρόγνωσις im Sinne
n προορισμός zu fassen sei, sondern selbst zugegeben, daß
:r das Vorhersehen auf dem Vorherbestimmen ruht, ist
ḫ vom Vorhersehen und nicht vom Vorherbestimmen die
de, weil eben das ewige Vorhersehen des zeitlichen Er-
ges die Unveränderlichkeit und Gewißheit der göttlichen
ɪrherbestimmung bekundet. Wo nun aber wie Röm. 8,
das προγινώσκειν und προορίζειν ausdrücklich unterschie-
ı, und das προορίζειν eben so auf das προγινώσκειν ge-
ündet wird, wie nachher v. 30 das καλεῖν auf das προορί-
ειν, das δικαιοῦν auf das καλεῖν und das δοξάζειν auf

das δικαιοῦν: da ist eben der Satz, daß die Vorherbestimmung zur Ebenbildlichkeit des Sohnes Gottes v. 29 oder zur Herrlichkeit v. 30 auf der Vorhersehung des in der Gottesliebe sich wirksam erweisenden Glaubens v. 28 beruht, als schriftgemäß erwiesen. Damit ist nun zugleich über den Sinn des ἐκλεκτοὶ κατὰ πρόγνωσιν θεοῦ πατρός 1 Petr. 1, 1. 2. entschieden.*) Betrachten wir demnach

*) Ueber die Bedeutung des προγινώσκειν vgl. auch Hahn, Die Theologie des N. T. I. S. 163. 166. und Meyer zu Röm. 8, 29. Letzterer bemerkt: „Daß προγινώσκειν im Classischen jemals etwas Anderes als das Vorherwissen bedeute, ist ebenfalls durchaus nicht nachzuweisen. — Kypke beruft sich auf die Stellen, wo γινώσκ. von dem richterlichen Erkenntniß gebraucht wird; aber von einer richterlichen Prädestination ist ja hier keine Rede, und das Compos. προγινώσκ. kommt auch nicht so vor.“ In Hinsicht auf das γινώσκειν im Sinne des richterlichen Erkennens heißt es aber in meinem Commentare z. St.: „Allerdings heißt γινώσκειν auch decernere, aber zunächst nur sensu forensi. Auch wir reden in diesem Sinne von einem richterlichen Erkenntnisse. Doch behält das Wort dabei im Grunde seine eigentliche Bedeutung, insofern das richterliche Urtheil oder Decret wesentlich die Erkenntniß des Thatbestandes selber ist, oder doch unmittelbar aus derselben resultirt. Vgl. das lateinische rem cognoscere. Hieraus folgt aber schon von selbst, daß nicht füglich gesagt werden kann γινώσκειν τινά im Sinne von: „„über Jemand einen Beschluß fassen.““ Auch kommt diese Redeformel anerkannter Maßen nicht vor. Eben so wenig ist προγινώσκειν, also noch weniger προγινώσκειν τινά in der Bedeutung von ante decernere im klassischen Sprachgebrauche nachweisbar.“ Auch Weiß, Die Prädestinationslehre des Apostel Paulus, Jahrb. für Deutsche

den das Gnadenheil in Christo annehmenden Glauben selber als göttliche Gnadenwirkung, so sehen wir von jeglicher in uns vorhandenen Bedingung unserer Erwählung ab, und bezeichnen dann nach der Schrift unsere ἐκλογή als lediglich ruhend in der freien göttlichen πρόθεσις; betrachten wir hingegen unseren gottgewirkten Glauben im Gegensatze zu der uns frei stehenden Möglichkeit der Glaubensverweigerung, so ruht nach der Schrift unser προορισμός auf der göttlichen πρόγνωσις. Wenn nun endlich der Herr im Evangelium sagt: Viele sind berufen, aber Wenige sind auserwählet Matth. 20, 16. 22, 14: so kann auch hier nicht die Meinung sein, daß der allgemeine Ruf des Wortes nach der geheimen voluntas beneplaciti Dei oder ex decreto absoluto sich nur an den Erwählten wirksam erweise, da ja grade die den Ruf nicht Annehmenden wegen ihrer Widerspänstigkeit beschuldigt und gestraft werden; sondern Diejenigen erweisen sich eben als die Erwählten, welche den Gnadenruf im Glauben annehmen, woraus sich dann

---

Theol. 1857 I. S. 54 ff. erkennt an, daß προγινώσκειν nicht Vorherersehen, sondern Vorhererkennen bedeutet. Mit Unrecht aber, wie unsere dogmatische Exposition gezeigt hat, behauptet er, daß wenn der vorhererkannte Glaube zugleich ein gottgewirkter Glaube sei, wir auch durch die praedestinatio ex praevisa fide zu dem absolutum decretum zurückgeführt würden. Nach ihm soll die göttliche Erwählung auf dem Vorhererkennen der Erlösungs-Fähigkeit und Empfänglichkeit ruhen. Was er aber S. 88 ff. zur Begründung dieser Anschauungsweise aus den Schriften des Apostel Paulus beibringt, kann nicht als ausreichend betrachtet werden.

allerdings mittelbar das Bedingtsein auch der ἐκλογή als ewigen Actes durch die πρόγνωσις der in der Zeit erfolgenden Glaubensannahme ableiten läßt.*) Somit finden alle Hauptmomente unserer dogmatischen Entwickelung ihre Bewährung an der Schrift.**)

---

*) Sachlich zusammenfallend mit dem Begriff der ἐκλογή ist das Bild vom Einschreiben der Namen in das Buch des Lebens (סֵפֶר חַיִּים Ps. 69, 29. βίβλος τῆς ζωῆς Phil. 4, 3. Apok. 3, 5. 13, 8. 17, 8. 20, 12. 21, 27). Es ist damit die freie, gnädige, die Voraussicht des Glaubens einschließende, ewige Erwählung Gottes bezeichnet. Zugleich ist damit die Einzelwahl bestimmter Personen bekundet. Die unter den Alten ventilirte Frage, ob es ein Tilgen aus dem Buche des Lebens gebe oder nicht (vgl. Joh. Gerhard loc. th. Tom. IV. p. 157 nebst der Anmerk. von Cotta), enthält keine dogmatische, sondern nur eine exegetische Differenz. Es handelt sich darum, ob nicht bloß nach kirchlichem, sondern auch nach biblischem Sprachgebrauche, βίβλος ζωῆς, wie ἐκλογή, nur im engeren, oder auch im weiteren Sinne vorkömmt. Behauptet man ersteres, so muß man Stellen wie Phil. 4, 3 gegenüber sagen, daß hier das vorläufige Eingetragensein bestimmter Einzelner in das Buch des Lebens insofern als ein definitives bezeichnet werde, als dabei die Hoffnung auf die der göttlichen Treue entsprechende menschliche Beharrlichkeit festgehalten ist.

**) Vgl. auch Hebart, Die biblische Lehre von der Prädestination, in Rudelbach's und Guericke's Zeitschrift 1858. Heft II. S. 209 ff. und dazu den Nachtrag 1861. Heft II. S. 248 ff.

Zweites Kapitel.

Die Person des Wiederherstellers oder die Lehre vom Gottmenschen.

Wir treten nunmehr in das innerste Heiligthum un-
eres Christenglaubens selbst hinein. Nachdem wir den Ge-
ensatz zwischen Gott und der Menschheit erkannt haben,
aben wir jetzt die Aufhebung und Vereinigung dieses Ge-
ensatzes durch den Gottmenschen zu betrachten, eine Ver-
nigung, welche nicht als eine unmittelbar vorhandene, an
h seiende, sondern als eine durch frei persönliche, gött-
he Liebesthat gesetzte und gewordene Einheit zu denken
. Der Gottmensch greift eben als solcher weit hinaus
er Alles, was uns in der Sphäre des Universums be-
nnt ist; er ist als Gottmensch einzig in seiner Art, das
under schlechthin, welches sich nicht nach den Gesetzen der
atürlichen Erscheinungswelt bemessen läßt. Diese neue,
ber die Schöpfungsthat hinausgreifende Wunderthat der
Menschwerdung Gottes wird deshalb auch über unser na-
ürliches Erkennen und Begreifen hinaus liegen. Wir wer-
en uns daher der Betrachtung dieses nächst dem Geheim-
iß der heiligen Dreieinigkeit größten Mysteriums mit ge-
weihtem Herzen zu nahen haben, denn es kann nur im

Glauben verstanden werden. Das sursum corda und das τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις greift hier recht eigentlich Platz.

Bildet die Idee der Wiederherstellung unserer Gottesgemeinschaft durch den Versöhnungstod des Gottmenschen das Centrum unseres Heilsglaubens, aus dem wir alle einzelne Glaubensartikel abzuleiten suchen; so scheint eben sowohl die Idee des Gottmenschen, als die Idee der durch seinen Tod vollbrachten Versöhnung unmittelbarer Inhalt und Grundvoraussetzung des christlichen Glaubens, wie der christlichen Glaubenslehre zu sein. Andrerseits ist in der Idee des Versöhnungstodes des Gottmenschen die allgemeinere Idee der vollgültigen Sühne enthalten, und wir können demnach von dieser letzteren Idee als dem eigentlichen centralen Heilsfundamente ausgehend aus ihr die Idee des Gottmenschen selber entwickeln.

Aus dem Begriffe der vollgültigen Sühne folgt nun zunächst, daß wir den Versöhner nicht denken dürfen nur unter der Form und Gestalt der reinen Gottheit, sondern daß wir auch die Menschheit des Versöhners zur vollen Anerkennung zu bringen haben. Denken wir ihn uns bloß als Gott, etwa wie in den alttestamentlichen Theophanieen nur in vorübergehender menschlicher Erscheinungsform auftretend, nicht aber mit der Menschheit wahrhaftig und bleibend geeint, so würde er uns nicht Versöhner sein können: denn wir wissen, daß die von der Menschheit contrahirte Sündenschuld auch von der Menschheit selber getragen und abgetragen werden mußte. Sollte er also Versöhner sein durch sein stellvertretendes Leiden, so mußte er Mensch sein. Wie die Gläubigen des A. B., wenn der Herr ihnen er-

schien, dachten sterben zu müssen vor der Nähe und dem Anschauen des heiligen und majestätischen Gottes: so wäre Christus nicht Sühner, sondern Rächer unserer Schuld, nicht Lebens- sondern Todbringer, wenn er nur als Gott erschienen wäre. Und wie nicht Versöhner, so könnte er auch nicht Erlöser der Menschheit sein. Denn Erlöser ist er nur, insofern in seiner Person die menschliche Natur von der Sünde gereiniget und mit neuen Kräften des göttlichen Lebens erfüllt ist, welche nun reinigend und heiligend von ihm dem Haupte, dem zweiten Adam, auf die alte adamitische Menschheit überströmen und sie zu seinem Leibe umbilden. Wir haben ihn also als wahrhaftigen und wirklichen, damit aber zugleich als ganzen und vollständigen Menschen zu denken. Denn es würde nicht ausreichen, wollten wir ihm nur die menschliche Leiblichkeit zuschreiben, an die Stelle des menschlichen Geistes aber die ewige Gottheit selber setzen, weil der Tod, den wir durch unsere Sünde verdient haben, wie die Sünde selber, nicht nur eine leibliche, sondern auch eine geistige Seite hat, und eben deshalb vom Versöhner nach beiden Seiten erduldet werden mußte. Und wiederum auch als Erlöser hatte er ja nicht nur unseren Leib, sondern vornehmlich auch unsere Seele zunächst in seiner eigenen Person zu heiligen, und dann durch sich in uns zu läutern und zu heilen.

Andrerseits kann der Versöhner nicht bloßer Mensch, sondern er muß auch wahrhaftiger Gott sein. Denn als bloßer Mensch wäre er zunächst zur Erfüllung des göttlichen Willens für sich selbst verpflichtet, könnte also wenigstens nicht in seinem heiligen Gehorsam unser Stellver-

treter sein. Und wenn er auch als heiliger und sündloser Mensch nicht den Tod für sich zu erdulden brauchte, und also in dieser Hinsicht Versöhner sein könnte: so vermöchte er doch als Einzelner höchstens nur für einen seiner Brüder einzutreten, und nicht einmal dies, weil die unendliche Schuld der Sünde auch nur eines Einzelnen nimmermehr durch den wenn auch unschuldigen Tod eines bloßen Menschen gesühnt werden kann. Denn menschliches Leiden hat immer nur endlichen, niemals unendlichen Werth. Wie aber als unser Versöhner, so mußte er auch als unser Erlöser nicht nur Mensch, sondern zugleich Gott sein. Denn nur als solcher konnte er uns mit Gott in Gemeinschaft setzen, und die Kräfte des göttlichen Lebens seiner eigenen Menschheit einsenken, damit sie heiligend und erneuernd auf uns überströmten. Mußte er also Mensch sein und mußte er zugleich Gott sein, so mußte er Gottmensch sein. Nur als Mensch vermochte er überhaupt die Sühne darzubringen und nur als Gott die vollgültige Sühne zu leisten, und nur als Gottmensch Gott und die Menschheit wahrhaftig und wirklich wieder zu einen.

Forschen wir nun näher nach der eigenthümlichen Verbindung von Gottheit und Menschheit in ihm, dem Versöhner und Erlöser. Die höchste Form der Verbindung, welche durch die Schöpfung angelegt und uns von dorther bekannt ist, ist die Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch, die nicht bloß in der Gemeinsamkeit des Erkennens und Wollens, sondern in einer viel tieferen und innigeren, in der realen Lebens-Gemeinschaft besteht. Immer aber sind in dieser mystischen Union, auch wenn wir sie vollkommen

denken, Gott und Mensch zwei von einander verschiedene Persönlichkeiten, welche zwar einen engen Bund der Liebe und Gemeinschaft mit einander eingegangen sind, aber doch als gesondertes Ich und Du einander bleibend gegenüber stehen. So würden wir nur die vollkommene Verwirklichung der göttlichen Menschheitsidee gewinnen, und hätten in dem also vorgestellten Christus doch nur den bloßen Menschen, in welchem Gott gewohnt hätte als in seinem Tempel, was uns zu einem Panchristismus führte, nach dem alle Vollendeten Christo zuletzt unbedingt würden gleich geworden sein. Als solcher könnte er nur vollkommenes Vorbild und heiliger Vorgänger der Menschheit sein, aber nicht Versöhner, Mittler und Erlöser, nicht selbst der Weg, die Wahrheit und das Leben. Die Verbindung von Gottheit und Menschheit in ihm muß also eine viel engere und eigenthümlichere sein, als jede uns sonst bekannte Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch; es muß eine einzigartige und darum unbegreifliche Verbindung sein, die weit hinausgreift über jede durch das Schöpfungsgesetz gegebene analoge Erscheinung, nicht eine bloße Gemeinschaft, sondern eine Einheit zwischen Gott und Mensch, kraft welcher wir ihn nicht als Menschen denken können, ohne ihn zugleich als Gott zu denken und umgekehrt, wenn wir ihn ganz und vollständig haben und denken wollen. Er als der Versöhner darf uns nicht ein doppeltes, sondern nur ein einiges gottmenschliches Ich sein. Er ist nicht nur ein Mensch Gottes (ἄνθρωπος θεοῦ), was wir alle werden sollen, sondern er ist der Gottmensch (θεάνθρωπος).

Wir werden nun nicht in Gefahr stehen, diese innige

Einheit von Gottheit und Menschheit im Gottmenschen in pantheistischer Weise als an sich seiende Einheit, als natürliche Identität des Unendlichen und Endlichen zu denken, da die freie Persönlichkeit Gottes und seine Verschiedenheit von der Welt zu den von uns schon näher entwickelten Grundvoraussetzungen der christlichen Lehre vom Gottmenschen gehört. Die Einheit Gottes und der Menschheit in dem Gottmenschen darf nicht als eine von Seiten Gottes bewußtlos und nothwendig vollzogene und fortwährend sich vollziehende Einheit, sondern muß als Resultat einer bewußten und freien persönlichen Einigung Gottes mit der Menschheit gedacht werden. Näher könnte uns die Gefahr liegen, um eine volle und wahrhaftige Einheit zu gewinnen, die eine Seite an die andere sich frei dahingeben, also entweder die Gottheit in die Menschheit untergehen zu lassen, so daß uns, was etwa im Begriff der Menschwerdung liegen könnte, nur ein in den Menschen verwandelter Gott übrig bliebe, oder umgekehrt die Menschheit in die Gottheit aufgehen zu lassen, so daß wir einen in Gott verwandelten Menschen erhielten. Doch im ersten Falle hätte der Gottmensch aufgehört, Gott zu sein, im zweiten Falle hätte er aufgehört, Mensch zu sein. Da er aber, wie wir erkannt haben, um Versöhner zu sein, wahrhaftiger Gott und wahrhaftiger Mensch sein muß, so werden wir die Einheit von Gottheit und Menschheit in ihm nicht als Aufhebung und Vernichtigung des Unterschiedes denken dürfen. Vielmehr muß trotz der über die bloße Gemeinschaft hinausgreifenden Einheit der Unterschied bestehen bleiben. Es muß eben so-

)l der reale Unterschied in der Einheit, als die reale
heit im Unterschiede anerkannt werden.

Der Mensch nun, wie er gewöhnlich auftritt als ein-
es Exemplar der Gattung, bildet eine selbstständige, in
abgeschlossene Persönlichkeit, in welcher zwei Principe,
geistige und das leibliche, zur fertigen, in sich ruhenden
bstheit, die sich von anderen gleichartigen, auf sich selber
enden Selbstheiten unterscheidet, geeint sind. Nicht in
elben Weise aber, wie es bei jedem anderen Menschen
Fall ist, werden wir die menschliche Seite Christi des
tmenschen für sich zur Selbstheit abgeschlossen zu denken
en: denn diese Selbstheit ist so spröde, daß sie niemals
wahrhaftigen Einheit mit der Gottheit zusammengeht.
r würden dann immer nur eine mystische Einwohnung
göttlichen in dem menschlichen Selbst, eine Gemeinschaft
Liebe zwischen Gott und Mensch, aber keine gottmensch-
: Einheit gewinnen. Die Menschheit des Gottmenschen
nicht als eine persönlich in sich abgeschlossene zu denken;
mehr wie in dem Menschen Geist und Leib, so ist in
ı Gottmenschen Gottheit und Menschheit zu der einen
)eitlichen Selbstheit zusammengefaßt. Die Einheit von
tt und Mensch ist als die eine aus Gott und Mensch
ehende Ichheit oder Selbstheit d. i. als persönliche Ein-
: zu bestimmen. Und da nun der Sohn Gottes schon
seiner Menschwerdung als göttliches Selbst subsistirt,
werden wir seine Menschwerdung als Aufnahme der
nschheit in seine göttliche Persönlichkeit, und seine Gott-
ıschheit als Aufgenommensein der Menschheit in die Ein-
t seiner unendlichen, ewigen, göttlichen Persönlichkeit,

deren eben die Menschheit theilhaftig geworden ist, zu denken haben.

Gehen wir nun von der modernen Begriffsbestimmung der Persönlichkeit aus, wonach dieselbe im Selbstbewußtsein und in der Selbstbestimmung besteht, so würde folgen, daß wenn wir im Gottmenschen nur die eine Persönlichkeit anerkennen, wir in ihm auch nur eine Form des Selbstbewußtseins und nur eine Form der Selbstbestimmung annehmen dürfen, und zwar selbstverständlich dann nur die göttliche, weil ja der Sohn Gottes schon ursprünglich eine in sich vollendete, selbstbewußte und sich selbst bestimmende, ewige und unwandelbare Persönlichkeit ist. Dadurch würden wir aber in Widerspruch gerathen mit der von uns selbst entwickelten Idee des Gottmenschen. Denn soll anders Ernst gemacht werden mit dem Satze von der Wahrheit und Vollständigkeit seiner Menschheit, nicht nur nach der leiblichen, sondern auch nach der geistigen Seite hin, so werden wir ihm, da Bewußtsein und Freiheit constitutive Momente der geistigen Menschennatur bilden, nicht nur ein göttliches, sondern auch ein menschliches Bewußtsein und Willensvermögen zuzuschreiben haben. Trotz seiner Einpersönlichkeit haben wir ein doppeltes Selbstbewußtsein und eine doppelte Selbstbestimmung in ihm zu setzen. Wir gehen also hier so wenig als in der Trinitätslehre von der modernen Begriffsbestimmung der Persönlichkeit aus, welche es nur mit der Erscheinung, nicht mit dem innersten Kern und Wesen der Persönlichkeit zu thun hat. Letzteres besteht eben in der in sich abgeschlossenen Selbstheit oder Ichheit selber, welche in Selbstbewußtsein und Selbstbestim-

mung nur erscheint. Darin ist die Möglichkeit gegeben, nur ein gottmenschliches Selbst und doch ein doppeltes, ein göttliches und ein menschliches Sichselbstwissen und Sichselbstbestimmen in dem Gottmenschen anzuerkennen.

Betrachten wir dieses Verhältniß noch näher. Das eine und selbige gottmenschliche Selbst ist Inhalt sowohl seines menschlichen, als seines göttlichen Bewußtseins. Darum weiß er sich mit seinem menschlichen Bewußtsein als den Menschen, welcher Gott ist, oder sein menschliches Selbstbewußtsein ist menschliches Bewußtsein um sein gottmenschliches Selbst, seine einheitliche gottmenschliche Persönlichkeit. Eben so weiß er sich aber auch mit seinem göttlichen Bewußtsein als den Gott, welcher Mensch ist, oder sein göttliches Selbstbewußtsein ist göttliches Bewußtsein um sein gottmenschliches Selbst, seine einheitliche gottmenschliche Persönlichkeit. Sein göttliches, wie sein menschliches Bewußtsein haben also das eine und selbige Object; er hat eben so ein göttliches, wie ein menschliches Bewußtsein um die eine gottmenschliche Person, die er selbst ist. Insofern nun die höhere und die niedere Bewußtseinsform denselben Inhalt hat, nämlich eben sein gottmenschliches Selbst, findet auch die innigste Zusammenstimmung und harmonische Einigung beider statt, welche wir als das eine gottmenschliche Bewußtsein um die eine gottmenschliche Person bezeichnen können, wobei nur immer dasjenige Princip, aus welchem das göttliche, und dasjenige, aus welchem das menschliche Bewußtseinsmoment stammt, zu unterscheiden bleibt. — Aehnlich verhält es sich nun auch mit der göttlichen und menschlichen Selbstbestimmung des Gottmenschen. Das Ob-

ject derselben ist seine gottmenschliche Aufgabe, die Menschheit zum Heile zu führen, für deren Verwirklichung er sich eben sowohl in seinem göttlichen, wie in seinem menschlichen Wollen fortwährend bestimmt. Die harmonische Einigung beider ergibt die aus der einen gottmenschlichen Selbstbestimmung hervorgehende Eine gottmenschliche Wirkung, bei welcher allerdings die Priorität immer dem göttlichen Wollen zuzuschreiben sein wird, das von dem menschlichen Wollen aufgenommen und bejaht wird, in analoger Weise, wie eine in der menschlichen Seele entsprungene Empfindung und Bewegung auch auf den Leib sich fortpflanzt, wobei kein temporelles, sondern nur ein causales Prius und Posterius statt findet.

Wir haben bisher den Gottmenschen nur in seinem Ansichsein betrachtet und in seiner bewußten und willensmäßigen Beziehung auf sich selbst und die ihm gestellte Aufgabe. Wir müssen ihn aber auch betrachten in seiner Beziehung zum Universum. Die Hauptbeziehung Gottes zum Universum drückt sich aus in den Eigenschaften der göttlichen Allgegenwart, Allmacht und Allwissenheit. In welchem Verhältnisse steht nun im Gottmenschen die Menschheit zu diesen göttlichen Eigenschaften? Es scheint, daß wenn wir die Menschheit des Gottmenschen beschränkt denken nach Gegenwart, Macht und Wissen, dann die gottmenschliche Einheit auseinander klaffen und wir doch wieder zurückgeführt würden auf eine bloße Einwohnung des allgegenwärtigen, allmächtigen und allwissenden Gottes in dem nur an einem bestimmten Orte gegenwärtigen, nur einiges wissenden und vermögenden Menschen. Die Einheit würde

so aufhören, eine persönliche zu sein, und drohte zu einer bloß mystischen Einheit zwischen Gott und dem Menschen herabzusinken. Aus der Idee der persönlichen Einheit Gottes und der Menschheit folgt in der That die Idee der Entschränkung der Menschheit des Gottmenschen, der Erhöhung derselben über das gewöhnliche und natürliche Maß, welches sie in uns erreicht: und wir werden demnach den Gottmenschen, wenn wir ihn nicht als Doppelperson denken wollen, auch seiner Menschheit nach als allgegenwärtig, allmächtig und allwissend denken müssen. Auch ist dies nicht bloß dogmatische Consequenz aus der Idee des Gottmenschen, sondern wurzelt zugleich unmittelbar in unserem Christenglauben, in welchem wir unsere Kniee beugen vor dem Menschen Jesus, der zugleich Gott ist, und vertrauen, daß er mit seiner allmächtigen Gegenwart uns nahe ist, und mit seinem allwissenden Auge unsere Bedürfnisse kennt, die er als unser zur Rechten Gottes erhöheter Bruder eben sowohl zu fühlen, als zu stillen vermag. Es ist aber auch an sich undenkbar, daß wenn Gottheit und Menschheit persönlich geeint sind, keine potenzirende Wirkung von der Gottheit auf die Menschheit ausgehen sollte. Theilt doch selbst in der unorganischen und in der organischen Natur, wo zwei Principien mit einander in Verbindung treten, das höhere dem niederen sich mit, ohne welche Mittheilung die Verbindung selbst als nicht vorhanden gesetzt werden müßte. So erleuchtet das Licht die Luft, daß es eine helle Luft ist, und wir Licht und Luft nicht zu scheiden vermögen; so durchglüht das Feuer das Eisen, und theilt als höheres Princip seine Eigenthümlichkeit dem niederen, irdischen Stoffe

mit, daß es ein feuriges, ein glühendes und leuchtendes Eisen wird. Eben so durchdringt die Seele den Leib, und gestaltet ihn zu einem beseelten und belebten Leibe. Steigen wir noch höher hinauf, so übt in der unio mystica zwischen Gott und den Gläubigen der einwohnende Gottesgeist eine erleuchtende, heiligende, verklärende Wirkung auf die menschliche Natur, eine Mittheilung göttlicher Gaben und Kräfte. Wie viel durchgreifender nun wird die Wirkung des göttlichen Principes sein, wo seine Verbindung mit dem menschlichen nicht aufgeht in der mystischen Gemeinschaft, sondern als persönliche Einheit zu denken ist. Nicht aber verhält die Sache sich auch umgekehrt, daß zur Erhaltung der persönlichen Einheit die Gottheit in gleicher Weise auch die menschlichen Bestimmtheiten in sich aufnehmen müßte, weil überall das höhere Princip nicht das bestimmte, sondern das bestimmende und sich mittheilende ist. Wir reden wohl von einer hellen Luft, einem feurigen Eisen, einem beseelten Leibe, nicht aber von einem luftigen Lichte, einem eisernen Feuer, einer leibernen Seele. Doch ist nicht etwa durch diese Durchdringung des Menschlichen vom Göttlichen im Gottmenschen und durch diese Entschränkung und Erhebung der Menschheit über sich selbst das Wesen der Menschheit selber aufgehoben und zerstört, weshalb auch richtiger von einer Durchgottung, als von einer Vergottung der Menschheit in der Person des Gottmenschen geredet worden ist. Denn es bleibt ja immer der Unterschied bestehen, daß während die göttlichen Eigenthümlichkeiten ursprünglicher, selbstständiger und unmittelbarer Besitz der Gottheit sind, Bestimmtheiten, die mit dem göttlichen Wesen selbst zusammen-

zen, die Menschheit an denselben nur in ihrer persön-
n Einheit mit der Gottheit theilnimmt, und sie nur als
getheilte, verliehene, mittelbare besitzt, und nur so lange
sie in der Einheit mit der Gottheit verbleibt, welche
heit zwar an sich eine unauflösliche ist, aber doch als
ehoben gedacht werden kann. Daß übrigens die
schliche Natur zur Aufnahme göttlicher Eigenthümlich-
n befähigt ist, zeigt schon ihre ursprüngliche Schöpfung
dem Bilde Gottes, wiewohl die dadurch gesetzte Gott-
vandtschaft des Menschen erst eine Vorstufe für das-
ge Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen ist, wel-
wir im Gottmenschen gefunden haben. Die Grenze,
zu welcher die menschliche Natur zur Aufnahme der
lichen befähigt ist, kann aber nur aus der thatsächlichen
nschwerdung Gottes und ihrer nothwendigen Wirkung
nnt werden.

Durch unsere Entwickelung scheint nun ein Wider-
ch entstanden zu sein. Der Versöhner muß der Gott-
sch sein, und andrerseits kann der Gottmensch nicht der
söhner sein, weil er als durchgotteter Mensch nicht zu
en vermag. Wie nun aus der Idee des Gottmenschen
Entschränkung seiner Menschheit folgt, so scheint aus
Idee des Versöhners die Beschränkung seiner Gottheit
folgen. Diese Beschränkung wäre dann als Selbstbe-
änkung zu fassen, welcher die Gottheit bis zur Voll-
igung des Versöhnungswerkes sich unterzogen hätte, da-
die Menschheit, in ihren natürlichen Schranken belassen,
i Erdulden des Versöhnerleidens befähigt bliebe. Mit
Rückkehr der Gottheit zu ihrer ursprünglichen Unbe-

schränktheit würde dann auch erst die Entschränkung der Menschheit eingetreten sein, so daß wie vorher die Idee des Versöhners, nunmehr erst die Idee des Gottmenschen, des Erlösers, sich vollkommen ausgewirkt hätte. Eine solche Beschränkung der Gottheit wird nun keinenfalls zu setzen sein in Bezug auf das göttliche Wesen selber, so daß wir sie zu denken hätten als eine Umsetzung oder Wandelung der Gottheit in die Menschheit. Nicht nur würde dies gegen die Unveränderlichkeit des göttlichen Wesens streiten, sondern es würde uns auch statt des Gottmenschen der bloße Mensch übrig bleiben, und so der Versöhner, grade indem wir ihn gewinnen wollen, verloren gehen, weil, wie wir schon erkannt haben, nur der Gottmensch, nicht ein bloßer Mensch, der Versöhner sein kann.

Es könnte aber möglicher Weise nicht an eine Beschränkung des göttlichen Wesens an sich, sondern nur an eine Beschränkung derjenigen Beziehungen gedacht werden, in welche das göttliche Wesen sich zum Universum gesetzt hat, so daß uns der Gottmensch erhalten bliebe, weil eben das göttliche Wesen die bleibende Grundlage seines gottmenschlichen Lebens bildete, und zugleich der Versöhner gewonnen würde, weil die Gottheit durch Beschränkung ihrer mundanen Beziehungen, der Allmacht, Allgegenwart und Allwissenheit, der Menschheit Raum zur natürlichen, menschheitlichen Entwickelung und damit die Fähigkeit belassen hätte, sich den menschlichen Schranken und Leiden zu unterziehen. Dann würde die Gottheit im Gottmenschen sich nicht ihres göttlichen Wesens, sondern nur ihrer göttlichen Doxa, welche sie vor Grundlegung der Welt bis zur Mensch-

werdung hatte, zeitweilig zum Zwecke der Versöhnung entkleidet haben, um in diese Dora erst nach vollbrachtem Versöhnungswerke wieder einzutreten und auch die angenommene Menschheit derselben theilhaftig zu machen.

In Bezug auf die göttliche Allmacht scheint nun zunächst die Annahme einer Selbstbeschränkung derselben um so unbedenklicher zu sein, als sie ja ursprünglich schon erst mit der Weltschöpfung in Wirksamkeit getreten ist, und auch seitdem hinsichtlich der Beschaffenheit der natürlichen Mittelursachen, wie namentlich hinsichtlich des Bösen in der Welt, sich der übergreifenden oder vernichtenden Wirksamkeit enthält. Indeß da andrerseits das einmal bestehende Universum nur durch die allmächtige und allwirksame Kraft Gottes im Dasein erhalten bleiben kann: so müßte mit dem Zurückziehen der allmächtigen Gotteswirkung auch die Welt in das Nichts zurücksinken, aus dem sie im Anfange geschaffen ward. Sollte hingegen die Welt trotz der Sistirung der göttlichen Weltwirksamkeit ihr Dasein in eigener Kraft erhalten, so würde die Behauptung einer durch sich selbst bestehenden Welt nothwendig zur Leugnung des göttlichen Daseins selber umschlagen. Wir hätten deshalb nur die Wahl zwischen Akosmismus und Atheismus. Trotz der an sich vorhandenen Möglichkeit einer Selbstbeschränkung der göttlichen Allmacht darf demnach an die in Rede stehende Selbstbeschränkung ihrer Wirksamkeit hinsichtlich der einmal bestehenden Welt schlechthin nicht gedacht werden.

Aehnliches wird nun auch hinsichtlich der Allgegenwart zu sagen sein, obschon dieselbe an sich gleichfalls als eine frei persönlich gesetzte, also auch wieder aufzuhebende Welt-

gegenwart Gottes zu fassen ist. Ist sie aber einmal nicht bloß als operative, sondern als essentielle Gegenwart gesetzt: so wird auch sie nicht ohne Vernichtung des Universums aus demselben sich zurückziehend gedacht werden können, weil eben die Allgegenwart eine allmächtige Allgegenwart und die Allmacht eine allgegenwärtige Allmacht in unauflöslicher Einheit und Wechselseitigkeit ist.

Noch weniger kann von einer Selbstbeschränkung der göttlichen Allwissenheit, zu der auch das göttliche Selbstbewußtsein gehört, die Rede sein. Denn der nicht in sich selbst seiner selbst bewußte Gott hört auf, der persönliche Gott zu sein, und sinkt wenn nicht zum Nichts, so doch mindestens zur unpersönlichen absoluten Substanz herab, was eben so von dem um die vorhandene Welt nicht in sich selber wissenden Gott gesagt werden muß. Ueberhaupt aber kann wohl von einer Selbstbeschränkung der Macht und der Gegenwart an sich und nur nicht in der fraglichen Weise, hinsichtlich der einmal bestehenden Welt, die Rede sein; hingegen von einer Selbstbeschränkung des Wissens kann auch nicht an sich die Rede sein. Denn es widerspricht der Natur des Geistes, sein Wissen durch einen Willensact aufzuheben und in Nichtwissen umzusetzen. Wollte man sich dagegen auf den Schlafzustand des Menschen berufen, in welchem das actuelle Wissen in den Potenzstand zurückgesunken sei; so ist auch dies nicht unmittelbare Aufhebung des Wissens durch den Willen, sondern nur Bewältigtsein des Geistes durch den Leib, also Folge der endlichen Beschränktheit und verhältnißmäßigen Ohnmacht des Menschen, welche bei Gott dem immateriellen und absoluten Geiste nicht Platz

greifen kann. Die Selbstbeschränkung der Machtwirksamkeit ist an sich nicht Zeichen der Ohnmacht, vielmehr der ihrer selbst mächtigen Ohmacht; die Beschränkung des Wissens könnte aber, weil niemals als freiwillige Selbstbeschränkung, immer nur als unfreiwillige Beschränktheit betrachtet werden, und würde deshalb auf eine Depotenzirung des göttlichen Wesens hinauslaufen.

Sehen wir aber auch von der besonderen Schwierigkeit ab, von der die Idee der Selbstbeschränkung der göttlichen Allwissenheit gedrückt wird, und fassen wir noch einmal das bei der Selbstbeschränkung der Allwissenheit, der Allgegenwart und der Allmacht gleichmäßig sich erhebende Bedenken in's Auge: so ließe sich darauf erwidern, daß es sich nicht um eine Beschränkung dieser göttlichen Eigenschaften im göttlichen Wesen überhaupt, sondern nur in der Person des Logos oder des Sohnes Gottes handele, weshalb die von uns gestellte Alternative des Akosmismus oder des Atheismus keine schlechthin unausweichliche sei. Doch grade von hier aus thun sich neue Schwierigkeiten gegen die von uns bestrittene Anschauungsweise auf, weil sie uns mit einer Zerstörung der schriftgemäßen und kirchlichen Trinitätslehre bedroht. Wir werden durch dieselbe nämlich zu der Annahme geführt, daß während der Vater in Gemeinschaft mit dem Geiste allmächtig, allgegenwärtig und allwissend die Welt regierte, der Sohn im Stande seiner Selbstentäußerung sich der Theilnahme an dem Weltregimente begeben habe. Nunmehr aber sind die relativen Eigenschaften, nicht weniger als die immanenten, gemeinsame und einheitliche Bestimmungen des einen göttlichen

Wesens, nicht Bestimmungen der verschiedenen göttlichen Personen. Es gibt nur eine göttliche Allmacht, Allgegenwart und Allwissenheit, welche sich entweder wirksam manifestirt oder nicht, von der aber nicht beides sich Widersprechende zugleich prädicirt werden kann. Wäre Letzteres der Fall, so würden wir zu der Annahme dreier göttlicher Allmachten, Allgegenwarten und Allwissenheiten gedrängt, womit zugleich im Widerspruche mit dem Symbolum Quicunque drei Allmächtige, drei Allgegenwärtige, drei Allwissende, also der Tritheismus gesetzt wäre. Ist hingegen der Vater, Sohn und Geist nur allmächtig, allgegenwärtig und allwissend durch Theilnahme an der Einen und selbigen göttlichen Allmacht, Allgegenwart und Allwissenheit: so kann schlechterdings nicht die Allmacht, Allgegenwart und Allwissenheit des Vaters und des Geistes sich wirksam erweisen, die des Sohnes aber ruhen. Führt uns die in Rede stehende Anschauungsweise unausweichlich zum Tritheismus, so führt sie zugleich zur Aufhebung der Gottheit des Sohnes, da der Satz bestehen bleibt, daß mit der wirksamen göttlichen Allmacht, Allgegenwart und Allwissenheit hinsichtlich der vorhandenen Welt zugleich das göttliche Wesen selbst aufgehoben ist. Wir vermöchten der Folgerung, wenn nicht der Vernichtung, doch mindestens der Umsetzung des Logos in eine beschränkte Creatur nicht zu entgehen. Und so gelangten wir denn zu der wunderlichen Combination des Ditheismus und des Arianismus, und müßten zuletzt, eben wegen der Unhaltbarkeit dieser Combination und wegen des nothwendigen Parallelismus zwischen Sohn und Geist, in den reinen Arianismus hineingerathen.

Wie nun das Opfer zu groß ist, das uns bei der Kenose des Logos zugemuthet wird, so wird auch nicht einmal der Zweck, der uns zu dieser Annahme bestimmen könnte, erreicht. Die Selbstbeschränkung des Logos schien nothwendig, damit der Gottmensch der Versöhner sein könne, weil der durchgottete und entschränkte Mensch nicht leidensfähig ist, überdies aber, setzen wir hinzu, der beschränkte und leidende Mensch zusammen mit dem unbeschränkten und allmächtigen Gotte zu einer Auflösung der persönlichen Einheit von Gottheit und Menschheit zu führen, in eine Doppelpersönlichkeit auseinander zu gehen, somit die Idee der Menschwerdung Gottes selber aufzuheben droht. Was nun zunächst den letzten Punkt betrifft, so wird doch die Menschwerdung, wenn sie anders nicht eine Umsetzung und Verwandlung der Gottheit in die Menschheit sein soll, als ein Act des selbstbewußten und allmächtigen Logos zu betrachten sein, durch den er die Menschheit an sich genommen hat. Die Auslöschung seines Bewußtseins und seiner Allwirksamkeit wird also erst in einen dem Momente der Menschwerdung selber nachfolgenden Moment hineinfallen können. Soll demnach die unbeschränkte Gottheit nur mit der unbeschränkten Menschheit persönlich geeint sein können, was doch die Voraussetzung der in Rede stehenden Anschauungsweise ist, so geriethen wir zu der wunderlichen Vorstellung, daß der Gottmensch mit dem Stande der Herrlichkeit begonnen und erst dann zum Stande der Niedrigkeit übergegangen sei. Indeß auch abgesehen hiervon können wir nicht finden, daß bei der Selbstbeschränkung des Logos während des Leidensstandes des Gottmenschen die Personeinheit der

Gottheit und Menschheit besser gewahrt ist, als bei der unverändert bleibenden Unbeschränktheit desselben. Vielmehr da das göttliche Wesen, als absolute Macht und Intelligenz, in ihm erhalten geblieben sein soll, und doch neben der wahrhaftigen, nur in ihren Aeußerungen beschränkten Gottheit die wahrhaftige und vollkommene Menschheit gesetzt wird: so bleibt dennoch Gottheit und Menschheit äußerlich neben einander bestehen; ja dies ist nunmehr erst recht der Fall, weil der unbewußt und unthätig in dem Menschen ruhende Gott gar kein wirkliches und lebendiges Verhältniß zur Menschheit hat, indem er sie nicht mit Freiheit als sein freies Organon gebraucht und so ihre ursprüngliche Aufnahme in seine Gemeinschaft beständig erhält und bejaht. Die Gottheit sinkt hier gleichsam zu einer starren, schweren Masse herab, die fortwährend auf die Menschheit drückt, und grade indem sie sie frei zu lassen und zu erhalten strebt, sie zu erdrücken droht. Ueberdies soll nach dieser Anschauungsweise die Gottheit trotz ihrer Selbstbeschränkung nicht nur als absolute Macht und Intelligenz, sondern auch als absolute Heiligkeit und Liebe erhalten bleiben; und doch wie schwer ist der Gedanke der bewußtlosen und unwirksamen göttlichen Heiligkeit und Liebe zu fassen und festzuhalten. Wollten wir aber, um der beregten Schwierigkeit zu entgehen, die nicht verwandelte, sondern in Wahrheit und Wirklichkeit erhalten gebliebene Gottheit so in die menschliche Existenzform eingegangen denken, daß das menschliche Wissen und Wollen zum eigenen Wissen und Wollen der Gottheit selber geworden ist, in welches das ursprüngliche göttliche Wissen und Wollen sich umge-

setzt hat: so gewännen wir allerdings eine wirkliche Einheit des Göttlichen und Menschlichen, doch so, daß nunmehr das Göttliche zum unpersönlichen Lebensgrunde der Menschheit geworden und das vollkommene Gottesbewußtsein des Menschen mit dem Sein Gottes in der menschlichen Natur identisch wäre. Wir würden dann bei ganz disparatem Ausgangs- und Zielpunkte in der Construction des Gottmenschen doch in der Mitte zu einem auf pantheistischem Grunde ruhenden (Schleiermacher'schen) Christus als dem absoluten Menschen gelangen, der uns noch dazu zu einer bloß ephemeren Erscheinung zu werden drohte, welche wieder in den absoluten Urgrund untertaucht und verschwindet, aus dem sie ursprünglich emporgetaucht ist. Grade indem wir die wahrhaftige Menschheit gewinnen wollen, würden wir dieselbe erst recht verlieren: denn es bliebe uns keine menschliche Substanz neben der göttlichen übrig, sondern nur die in der Form menschlichen Bewußtseins und Wollens erscheinende göttliche Substanz. Halten wir also in der Lehre von der Selbstbeschränkung des Logos an dem realen Unterschiede göttlicher und menschlicher Substanz fest, so verlieren wir die persönliche Einheit; halten wir aber an der persönlichen Einheit fest, so verlieren wir den realen Unterschied. Dort haben wir Gottheit und Menschheit äußerlich neben einander, hier lediglich die in menschlicher Form erscheinende Gottheit.

Endlich aber ist die Kenose des Logos so weit entfernt, uns die Möglichkeit zu sichern, daß der Gottmensch der Versöhner sei, daß sie vielmehr grade umgekehrt diese Möglichkeit abschneidet. Denn einmal vermochte er die un-

endliche Strafe unserer unendlichen Sündenschuld nur in der unendlichen Kraft seiner Gottheit zu ertragen, welche daher nicht als eine ruhende, unwirksame, sondern als eine seine Menschheit tragende und wirksam unterstützende Kraft zu denken ist. Dann aber kann nur eine gottmenschliche That ein unendliches Verdienst zu Wege bringen; die Dahingabe des Lebens in den Tod hört aber auf, eine gottmenschliche That zu sein und sinkt zu einer rein menschlichen That herab, wenn sie von dem Logos nicht in frei bewußter göttlicher Willensmacht vollzogen ist. Denn eben im Momente ihres Vollzuges selber muß sie ein solcher allmächtiger und selbstbewußter göttlicher Willensact gewesen sein, wenn sie ein gottmenschlicher Act gewesen sein soll, und es reicht dazu keineswegs aus, daß dieser nur mit menschlichem Bewußtsein und Wollen vollzogene Act doch immer der Vollzug eines ursprünglich vom göttlichen freibewußten Wollen des Logos gefaßten Entschlusses ist. Denn zu einer göttlichen That gehört nicht nur der ursprüngliche göttliche Entschluß, sondern auch die göttliche Activität im Vollzugsmomente der That. Verhielt sich aber der Logos in diesem Momente passiv, so bleibt die That eine rein menschliche That, weil eine wenn auch von seiner Menschheit, doch nicht durch ihn selbst in seiner Menschheit vollzogene That. Demnach müssen wir unsrerseits, die Sache nach allen Seiten hin betrachtet, die Annahme einer Selbstbeschränkung des Logos entschieden ablehnen.

Die Beschränkung, welche thatsächlich im Gottmenschen stattgefunden hat, und stattfinden mußte, wenn er leidensfähig und der Versöhner sein sollte, wird also nicht auf

ne Gottheit bezogen werden können, weder nach ihrem
esen, noch auch nach ihren Eigenschaften. Ist nun dies
ht möglich, so wird sie auf seine Menschheit zu beziehen
n, doch so daß uns dabei der eine ungetheilte Gottmensch
tehen bleibt. Wir haben gesehen, daß kraft der persön-
hen Einheit der Gottheit und Menschheit im Gottmenschen
Fülle der Gottheit auch seiner Menschheit eingesenkt ist.
i Bezug auf die Menschheit werden wir nun allerdings
terscheiden können zwischen Potenz und Act, und haben
nnach anzunehmen, daß die göttlichen Kräfte, welche ge-
nwärtig in dem erhöheten Menschen sich offenbaren und
rksam erweisen, während des Standes seiner Niedrigkeit,
nn auch in Wirklichkeit ihm mitgetheilt, doch verborgen
ihm geruht haben. Es fand demnach eine Selbstbe-
ränkung des Gottmenschen hinsichtlich der Wirksamkeit der-
ner Menschheit mitgetheilten und bleibend einwohnenden
ttlichen Kräfte statt. Die absolute Macht und Intelli-
nz ruhte als Potenz auch in seiner Menschheit kraft ihrer
rsönlichen Einheit mit der Gottheit, hatte sich aber noch
cht zur actuellen Allmacht und Allwissenheit entwickelt,
ie auch die Möglichkeit der unbeschränkten Weltgegenwart
iner Menschheit kraft ihres Seins in der Gottheit ver-
hen, aber nicht sogleich zur Wirklichkeit gelangt war, da
elmehr der Gottmensch seiner Menschheit nach zur natür-
h menschlichen Raumbeschränktheit sich entäußerte. Auch
is gewöhnliche Menschenleben bietet uns in seiner Ent-
ickelung und Beschaffenheit ein entsprechendes Analogon
ir die in Rede stehende Erscheinung. Jede geistige Kraft
es Menschen, obgleich von Anfang an real in ihm vor-

handen, befindet sich doch zunächst im reinen Potenzstand und erst allmählig entwickelt sich der Geist zum actuellen Wissen, Wollen und Vermögen; ja selbst die schon entwickelten Kräfte sinken wieder während des Schlafes in den Potenzstand zurück, aus dem sie ursprünglich aufgetaucht sind, so daß der wissende, wollende und vermögende Mensch, als welcher er sich gleich wieder nach dem Erwachen bekundet, doch während des Schlummers als ein nicht wissender, nicht wollender und unvermögender erscheint. So ruhte auch im Gottmenschen die seiner Menschheit eingesenkte Gottesfülle zunächst nur als Potenz und trat erst nach vollbrachtem Versöhnungswerke mit seiner Auferstehung von den Todten in Actualität, ähnlich wie es auch im Gebiete der Natur latente Kräfte giebt, welche erst auf bestimmte Veranlassung und Sollicitation wirksam in die Erscheinung treten. Zwar leuchtete seine Gottesherrlichkeit auch schon im Stande seiner Niedrigkeit aus seiner Menschheit hervor, in seinen Wunderwerken, in seinem übernatürlichen Wissen und selbst im Verhältniß seiner Leiblichkeit zur Natur. Doch ist damit seine menschheitliche Beschränkung und Entwickelung nicht aufgehoben, und keine absolute Entschränkung seiner Menschheit gesetzt, so wenig als bei dem Kinde das momentane blitzartige Hervorleuchten einer höheren Intelligenz, wie sie nur von dem erwachsenen Manne zu erwarten war, den bleibenden Kindheitsstand selber aufhebt. Ueberdies wenn wir die Aeußerungen der höheren seiner Menschheit eingesenkten Kräfte während des Wandelns des Gottmenschen auf Erden näher betrachten, so finden wir, daß sie noch zu unterscheiden sind von der



nigen Actuosität, welche gegenwärtig während seines Seins im Himmel stattfindet. Auch in allen seinen Wunderwirkungen und übernatürlichen Lebensäußerungen tritt nirgends eine eigentliche Allwirksamkeit, eine wirkliche Allgegenwart und Allwissenheit hervor. Er weiß freilich Höheres und Tieferes als die anderen Menschen, aber damit weiß er noch nicht Alles; er wirkt freilich dieses und jenes, was über das natürliche menschliche Vermögen weit hinausgreift, aber das ist noch keine allmächtige und allumfassende Weltwirksamkeit; und noch weniger wird von einer damals schon stattfindenden factischen Allgegenwart geredet werden können. Jenes Durchbrechen der gewöhnlichen Menschheitsschranken ist noch keine absolute Entschränkung, und bringt deshalb kein Schwanken in seine natürlich menschliche Entwickelung und Seinsweise hinein, oder läßt dieselbe gar zu einem bloßen Scheine herabsinken. Aehnliche Erscheinungen finden wir ja auch sonst bei den zu einem außerordentlichen Berufe im Reiche Gottes erwählten Männern, den Propheten und Aposteln, die Vieles schauten und wirkten, was weit über menschliche Einsicht und Kraft hinausgeht, und doch damit nicht selber den menschheitlichen Schranken und Zuständen unbedingt enthoben waren. So war auch die Menschheit Jesu an keinem Punkte ihrer Entwickelung, so lange sie noch einer solchen unterstellt war, wunderbar durchbrochen, und auch nach erreichter männlicher Vollreife tritt er nur als ein Prophet mächtig von Thaten und Worten auf. Freilich bleibt dabei der Unterschied zwischen Christo dem Gottmenschen und den ihm voraufgegangenen Propheten des A. B. bestehen. Denn bei diesen fand nur eine my-



stische, bei ihm hingegen eine persönliche Vereinigung der Gottheit und Menschheit statt, weshalb die Propheten ihre Wunder in der fremden, ihnen von Gott verliehenen Kraft, Christus aber die seinen in der eigenen, seiner Menschheit einwohnenden und bei jedem gebotenen Anlasse frei zur Verfügung stehenden Kraft verrichtete.

Bleibt uns nun so durch das unwirksame Ruhen der seiner Menschheit eingesenkten Gottesfülle der Versöhner gewahrt, so scheinen wir wieder den Gottmenschen zu verlieren, indem das Göttliche und Menschliche in ihm aufs Neue auseinander zu klaffen, und an die Stelle der persönlichen die bloß mystische Einheit zu treten droht. Denn wenn der Logos als solcher, selbst während seine angenommene Menschheit schlummert, oder ohnmächtig und nach Gegenwart und Wissen beschränkt am Kreuze hängt, dennoch allwissend, allmächtig und allgegenwärtig die Welt regiert: so scheint doch wieder der Gottmensch in zwei Persönlichkeiten, den allmächtigen Gott und den ohnmächtigen Menschen, unvermeidlich auseinander zu gehen, und höchstens eine innerliche Verbindung, aber keine wahrhaft persönliche Einheit Beider übrig zu bleiben. Es ist dies allerdings der härteste Knoten, welcher durch die Betrachtung des Mysteriums des Gottmenschen, des Versöhners, geschürzt wird. Dennoch haben wir trotz dieser äußersten Spannung der Gegensätze an der auch hier noch erhaltenen, nicht bloß mystischen, sondern wahrhaftigen persönlichen Einheit festzuhalten: so daß nicht ein doppeltes, sondern nur das eine Ich bestehen bleibt, welches nach den beiden entgegengesetzten Seiten seines Wesens hin, der göttlichen und der

nigen Actuosität, welche gegenwärtig während seines Seins im Himmel stattfindet. Auch in allen seinen Wunderwirkungen und übernatürlichen Lebensäußerungen tritt nirgends ine eigentliche Allwirksamkeit, eine wirkliche Allgegenwart nd Allwissenheit hervor. Er weiß freilich Höheres und Tieferes als die anderen Menschen, aber damit weiß er och nicht Alles; er wirkt freilich dieses und jenes, was ber das natürliche menschliche Vermögen weit hinausgreift, ber das ist noch keine allmächtige und allumfassende Weltvirksamkeit; und noch weniger wird von einer damals schon tattfindenden factischen Allgegenwart geredet werden können. Jenes Durchbrechen der gewöhnlichen Menschheitsschranken st noch keine absolute Entschränkung, und bringt deshalb kein Schwanken in seine natürlich menschliche Entwickelung und Seinsweise hinein, oder läßt dieselbe gar zu einem bloßen Scheine herabsinken. Aehnliche Erscheinungen finden wir ja auch sonst bei den zu einem außerordentlichen Berufe im Reiche Gottes erwählten Männern, den Propheten und Aposteln, die Vieles schauten und wirkten, was weit über menschliche Einsicht und Kraft hinausgeht, und doch damit nicht selber den menschheitlichen Schranken und Zuständen unbedingt enthoben waren. So war auch die Menschheit Jesu an keinem Punkte ihrer Entwickelung, so lange sie noch einer solchen unterstellt war, wunderbar durchbrochen, und auch nach erreichter männlicher Vollreife tritt er nur als ein Prophet mächtig von Thaten und Worten auf. Freilich bleibt dabei der Unterschied zwischen Christo dem Gottmenschen und den ihm voraufgegangenen Propheten des A. B. bestehen. Denn bei diesen fand nur eine my-

höheren und niederen Seite seines Wesens das persönliche Einheitsband, welches beide umschlingt, durchrissen wäre.

Soll überdies mit der persönlichen Einheit der Gottheit und Menschheit voller Ernst gemacht werden, so wird in keinem Momente der Entwickelung und des Seins des Gottmenschen, eben so wenig wie von einer Trennung der Gottheit von der Menschheit, von einer Trennung der Menschheit von der Gottheit die Rede sein dürfen. Vielmehr wie, trotz der Selbstbeschränkung ihrer Aeußerung, die reale Fülle der Gottheit in der Menschheit auch während des Standes der Niedrigkeit des Gottmenschen ruhte: so wird auch die persönlich mit der Gottheit geeinte Menschheit fortwährend und ununterbrochen in der Gottheit ruhend zu denken sein. Denn die Menschheit ist seit dem Momente der Menschwerdung des Logos bleibend in das Consortium der Trinität aufgenommen. Wie demnach unterschieden werden kann zwischen dem absoluten Insichsein der Gottheit und ihrer Weltgegenwart: so wird auch die angenommene Menschheit während der Beschränkung ihrer Weltgegenwart dennoch mit der Gottheit nach ihrem absoluten Insichsein oder ihrer Ueberweltlichkeit unauflöslich und persönlich geeint geblieben sein. Es scheint freilich, als ob wir so einen doppelten Christus, einen höheren, himmlischen und einen niederen, irdischen statuirten; doch entsteht dieser Schein nur aus der Beschränktheit unseres reflectirenden Denkens, welches beide Seiten nur successive in Betracht ziehen und nicht gleichzeitig in eins zu schauen vermag.

Wir haben nun aus der Idee des Versöhners die

menschlichen, in entgegengesetzter Weise sich bethätigt. Auch für diese Erscheinung im Leben des Gottmenschen bietet das gewöhnliche Menschenleben entsprechende Analogieen dar. So finden wir, daß während der menschliche Geist im Gedanken die weitesten Fernen durchmißt und in den entlegensten Höhen und Tiefen des Universums weilt, dennoch der Leib an einen bestimmten Ort der Erde gebunden und vom engen Raume beschränkt bleibt, ohne daß deshalb die persönliche Einheit von Geist und Leib zerrissen wäre. Gehen wir von der Gegenwart zum Wissen über, so finden wir, daß der Mensch im Traume sich im Anschauen einer fremden, selbstgeschaffenen Welt bewegt, während doch das Bewußtsein um die wirklichen Verhältnisse seines Selbst und der realen Welt in ihm schlummert. Und noch höher hinauf steigend sehen wir den Geist des Propheten in der Ekstase mit Gott geeint und in die Anschauung der himmlischen Verhältnisse versenkt, während der Leib im Schlafzustande sich befindet, und das niedere Selbstbewußtsein, so wie auch das Weltbewußtsein unterdrückt sind, ohne daß doch die persönliche Einheit von Geist, Seele und Leib thatsächlich aufgehoben wäre. Was endlich Kraft und Wirksamkeit betrifft, so beharrt öfter der Geist des Menschen, trotz der Leiden und Schmerzen Leibes und der Seele, in seliger Ruhe bei Gott (vgl. Ps. 73 v. 26: Wenn mir gleich Leib und Seele verschmachtet, so bist du doch, Gott, allezeit meines Herzens Trost und mein Theil!), und entfaltet hier grade seine höchste geistige Machtübung, ohne daß ungeachtet dieser widersprechenden Affectionen und Bethätigungen der

Gottes gegeben. Denn einmal durfte der Sohn Gottes an sich und als unser Versöhner nicht unser sündiges Fleisch und Blut, sondern er mußte die gereinigte und vom Geiste Gottes geheiligte Menschennatur annehmen. Dies konnte aber nicht durch Vermittelung des natürlichen Zeugungsactes eines Elternpaares geschehen, da ein solcher nur ein sündhaftes Product zur Folge haben konnte, wenn Gott nicht, wider die Natur der von ihm selbst gesetzten Freiheit, auf magische und gewaltsame Weise den menschlichen Willen von aller sündhaften Lust im Acte der Zeugung befreien wollte. Doch auch abgesehen hiervon würde das Product elterlicher Zeugung immer eine selbstständige, in sich abgeschlossene Persönlichkeit gewesen sein, mit welcher der Sohn Gottes nur in mystischer Weise sich hätte verbinden, mit der er aber nicht die eine untheilbare gottmenschliche Personeinheit hätte bilden können. Die Idee des Gottmenschen, des Versöhners, steht und fällt also mit der Idee der Geburt von der Jungfrau.*)

Wie nun der Gottmensch schon durch Empfängniß und Geburt sich in den Stand der Erniedrigung begeben hat,

*) Daß aber der Stoff zur Bildung seiner Menschennatur nur vom Weibe genommen wurde, thut der Wahrheit, Wirklichkeit und Vollständigkeit seiner Menschheit keinen Abbruch. Denn wie Geß, Lehre von der Person Christi, S. 218 bemerkt: „Der Stoff für die Bildung eines neuen Menschenlebens liegt in dem Weibe, dem Manne kommt zu, den im Weibe vorhandenen Keim zu erregen, zu beleben, zur individuellen Entwickelung zu bringen." Nur diese Function des Erregens hatte also der heilige Geist zu vertreten.

so finden wir, daß er in diesem Stande seine ganze Kindheit hindurch beharrt, was ja auch nothwendig war, wenn er überhaupt eine menschheitliche Entwickelung und demnach eine wahre und wirkliche Kindheit durchmachen sollte. Die Entwickelung des Menschen nach der geistigen Seite hin ist nun Erkenntniß- und Willensentwickelung, Entwickelung zum Bewußtsein und zur Freiheit. Daß eine solche Entwickelung auch bei dem Jesuskinde stattgefunden habe, deutet bekanntlich die Schrift auf das Bestimmteste an, vgl. Luc. 2, 40. 52 mit 1, 80., obgleich sie uns nichts Näheres über die verschiedenen Stadien derselben berichtet, was bei ihrem naturgemäßen Verlaufe nicht erforderlich war. Auch bei ihm wird das Bewußtsein durch das Stadium der Ahnung hindurch sich zum klaren und bestimmten Wissen entwickelt haben. Der Inhalt dieses Wissens war vor allen Dingen seine eigene gottmenschliche Person, womit sein Ausgegangensein vom Vater und sein Gekommensein in die Welt in engster Verbindung stand, so daß die Entwickelung seines Selbstbewußtseins mit der Entwickelung seines Gottesbewußtseins und seines Weltbewußtseins gleichen Schritt hielt, ja nur die verschiedenen Seiten desselben Gegenstandes repräsentirte. Als objectiver Factor dieser Entwickelung wird aber das auf ihn abzielende und ihn vorausdarstellende Wort alttestamentlicher Offenbarung zu bezeichnen sein. In Uebereinstimmung hiermit tritt uns ein Entwickelungsknoten seines unter der Einwirkung des Schriftwortes sich gestaltenden Bewußtseins in dem zwölfjährigen Jesusknaben entgegen, wie er sitzend im Tempel unter den Lehrern, ihnen zuhörend und sie befragend, zum ersten Male

seine Gottessohnschaft bezeugt, Luc. 2, 46. 49. Die Vollendung dieses Bewußtseins, dessen Verlauf wir nicht im Einzelnen zu verfolgen vermögen, tritt uns jedenfalls zur Zeit seiner Taufe entgegen, durch die sein öffentliches Hervortreten und seine messianische Amtswirksamkeit inaugurirt ward. Hier wird seinem in sich vollendeten subjectiven Bewußtsein um seine Gottessohnschaft durch die vom Himmel erschallende Stimme des Vaters, der ihn für den lieben Sohn seines Wohlgefallens erklärt, das objectiv bekräftigende Siegel aufgedrückt, Matth. 3, 17. Dieses ausgebildete Bewußtsein setzt auch der Satan in seiner gleich folgenden Versuchung voraus, wenn er ihn mit den Worten: „Bist du Gottes Sohn" anredet, Matth. 4, 3. 6. Dieses Bewußtsein um seine gottmenschliche Persönlichkeit sehen wir von da an ihn stets begleiten, wie seine Aussprüche in allen Evangelien und namentlich im Evangelium Johannis davon ein leuchtendes Zeugniß ablegen.

Die Entwickelung seines Bewußtseins um seine gottmenschliche Person geht aber Hand in Hand mit der Entwickelung seines Bewußtseins um sein g[illegible]dnetes Werk, wie er denn nach seiner Versuchung in der Synagoge zu Nazareth auftretend, nachdem er die Weissagung des Propheten Jesaias von dem d[illegible]en Messias auszurichtenden Werke verlesen, in die Worte ausbricht: Heute ist diese Schrift erfüllet vor euren Ohren, Luc. 4, 21. Und mit dieser seiner Bewußtseinsentwickelung hielt wiederum seine Willensentwickelung gleichen Schritt: denn in dem Maße, als er seine Aufgabe erkannte, durch gehorsame Erfüllung des göttlichen Willens bis zum Tode am Kreuze der Ver-

söhner der Menschen zu werden, erstarkte auch sein Wille zur freudigen Ergreifung und Vollziehung dieser Aufgabe nach der Aufeinanderfolge ihrer bis zum letzten Ziele hin sich steigernden Thätigkeits- und Leidens-Momente. Sein Beruf war zunächst, in den niederen Verhältnissen, in welche er hineingestellt war, Gehorsam und Treue zu beweisen, wie er denn seinen Eltern unterthan war, und zunahm an Weisheit, Alter und Gnade bei Gott und den Menschen, Luc. 2, 51 f. Mehr erfahren wir nicht, und mehr war auch nicht zu berichten. Nicht machte er Gebrauch von der ihm einwohnenden Gottesfülle, um sich in Selbstverherrlichung über die ihm gestellten Schranken hinwegzusetzen; wie denn die apokryphischen Evangelien durch ihre fabelhaften Erzählungen von den Wunderwerken des Jesuskindes im Unterschiede von der keuschen Zurückhaltung und Nüchternheit unserer canonischen Evangelien grade ihren apokryphischen Charakter bekunden. Vielmehr hielt er es von Anfang an nicht für einen Raub, Gott gleich zu sein, sondern äußerte sich selbst und nahm Knechtsgestalt an und niedrigte sich selbst und ward gehorsam Phil. 2, 6 ff. Und dieses sein noch völlig unscheinbares Wirken und Walten war schon die beginnende Ausrichtung seines versöhnenden Werkes. Auch diese Willensentwickelung Jesu vermögen wir nicht näher im Einzelnen zu verfolgen; sie tritt uns aber in ihrer relativen Vollendung gleichfalls im Momente seiner Taufe entgegen, wo mit seinem Wissen auch sein heiliger Willensvorsatz sich ausgestaltet hatte, das Gebot seines Vaters durchzuführen und alle Gerechtigkeit zu erfüllen, Matth. 3, 15. Und so ward denn durch den sicht-

bar auf ihn herabkommenden heiligen Geist, mit dem er gesalbet ward ohne Maß, auch dieser sein subjectiver Willensvorsatz objectiv versiegelt, und er zum Vollzuge desselben oder zur Ausrichtung seines messianischen Amtes mit Kraft aus der Höhe ausgerüstet. Diese Geistessalbung der menschlichen Natur des Gottmenschen wird aber selbstverständlich nur als das vollendete Hervorkommen des in ihren verborgenen Tiefen ruhenden Geistes und das stromweise Sich-ergießen seiner Fülle über sie sich betrachten lassen.

So nun in dem klaren Bewußtsein seiner Gottessohnschaft und in der Vollkraft des mit dem Geiste Gottes geeinten und von ihm erfüllten Willens trat er in die Versuchung ein. Während nach dem alttestamentlichen Messiasbilde der Knecht Gottes durch Leiden eingehen sollte zur königlichen Herrlichkeit, ist es das jüdische, fleischliche, satanische Messiasbild, das Bild des Messias in Herrlichkeit ohne Leiden, welches der Versucher ihm entgegen hält. Diese Herrlichkeit, weil nicht eine durch Leiden erstrittene geistliche Herrlichkeit, ist eben die Herrlichkeit der Fleischeslust, der Augenlust und des hoffärtigen Lebens, in welchen drei Momenten, wie die Sünde überhaupt, 1 Joh. 2, 16, so auch die Versuchung Satans verläuft, Matth. 4, 3. 6. 8 f. Den Gottessohn geltend zu machen, wollte der Satan ihn verlocken; er aber zeigte sich, wie er auch von da an sich am liebsten nennt, als Menschensohn, weiset die fleischliche Messiasidee in allen ihren Phasen zurück, und verharrt in der göttlichen Messiasidee, nach welcher ihm, als dem Versöhner, Niedrigkeit und Leiden verordnet waren. Es war dies der entscheidende Moment, in welchem es

darauf ankam, ob der zweite Adam die Versuchung sieg-
reich überstehen würde, welcher der erste Adam unterlegen
war. Auf dieser Bahn der Leiden und Entbehrungen, der
Niedrigkeit und Selbstentäußerung, für die er sich entschieden,
beharrt nun auch des Menschen Sohn mit unverrückter
Kraft des Willens und unwandelbarer Ergebung in den
Willen des Vaters bis zum schmach- und schmerzvollen
Kreuzestode. Selbst die Momente, wo seine Herrlichkeit
hervortritt, heben seine Niedrigkeit nicht auf, denn er läßt
seine Herrlichkeit nur hervortreten zum Dienste seiner Brü-
der, niemals zu seiner Selbstverherrlichung. Auch bei seiner
Verklärung auf dem Berge reden Moses und Elias mit
ihm von dem Ausgange, den er nehmen sollte zu Jeru-
salem, auf den also er und seine Jünger vorbereitet und
gestärkt werden sollten. Die tiefste Stufe seiner Erniedri-
gung ist sein Kreuzestod, der nicht nur als qualvoller Tod
des Leibes auftritt, sondern auch von den schwersten See-
lenleiden bis zur äußersten Spitze der Gottverlassenheit hin
begleitet war. Doch ist auch diese Gottverlassenheit nicht
als Zerreißung des persönlichen Einheitsbandes der Gott-
heit und Menschheit in ihm zu denken, sondern nur als
Zurückweichen der Fülle des Trostes und der Kraft, die
aus der persönlichen Einheit mit der Gottheit ihm sonst
zuströmte, so daß seine den Schrecken des Gerichtes preis-
gegebene Psyche ihm rein auf sich selbst gestellt erschien.

Der Gottmensch ist also seiner Menschheit nach in
Allem uns gleich geworden, in Entwickelung, Beschränkung
und Leiden Leibes und der Seele, nur ohne Sünde; sonst
hätte er das Alles nur für sich und nicht für uns gelitten,

als der Versöhner. In dieser thatsächlichen Sündlosigkeit erscheint er nun zunächst nur als der zweite Adam, welcher, wie der erste Adam vor dem Falle, dem Willen Gottes unterthan sein oder sich wider ihn erheben konnte, nur daß der Vollzug dieses Willens durch die Erduldung der seit dem Falle der Menschheit auferlegten Leiden erschwert war. Es fragt sich aber, ob wir bei der Annahme der thatsächlichen Sündlosigkeit Jesu, welche die Möglichkeit des Sündigens voraussetzt, beruhen dürfen, oder ob wir zur Behauptung der Unmöglichkeit des Sündigens, der nothwendigen Sündlosigkeit des Gottmenschen fortschreiten müssen? Ohne Zweifel wird dies Letztere der Fall sein. Wollten wir die Möglichkeit des Sündigens in ihm setzen, so würden wir ganz abstract ihn nur als Menschen betrachten, und der Gottmensch würde uns verloren gehen: denn dächten wir, daß diese Möglichkeit zur Wirklichkeit geworden wäre, so wäre damit das Band persönlicher Einheit zwischen dem Sohne Gottes und dem Menschen Jesus durchschnitten. Ist doch schon die mystische Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen aufgehoben, sobald der Mensch sich von Gott abkehrt und der Sünde verfällt: denn die Gottheit kann wohl in die Schwachheit der menschlichen Natur eingehen, aber sie hat keine Gemeinschaft mit der Sünde. Ist nun der Rathschluß der Menschwerdung Gottes von Seiten Gottes ein unwiderruflicher und sein thatsächlicher Vollzug ein unaufhebbarer: so ist die Nothwendigkeit der Sündlosigkeit Jesu nur die Fortsetzung jenes ursprünglichen Rathschlusses. Derselbe brauchte nicht gefaßt zu werden; da aber einmal gefaßt und ausgeführt war, so konnte d—

Gottmensch nicht fallen: und zwar nicht nur deshalb nicht, weil die unmögliche Aufhebung des persönlichen Einheitsba[illegible]wischen Gottheit und Menschheit nothwendige Folge de[illegible]lles gewesen wäre, sondern auch deshalb nicht, weil während des Bestandes dieser persönlichen Einheit selber der Fall an sich unmöglich war. Denn das Eine gottmenschliche Ich konnte nicht zugleich heilig und unheilig sein; es konnte nicht etwa nach der höheren Seite seines Wesens hin in der göttlichen Heiligkeit beharren, nach der anderen Seite aber sündigen, so wenig wie der Mensch dem Geiste nach mit Gott geeint sein, der Seele und dem Leibe nach sich der Sünde ergeben kann. Das potuit non peccare gilt von dem ersten, das non potuit peccare von dem zweiten Adam, weil eben der zweite Mensch der Herr vom Himmel ist, 1 Cor. 15, 47. Andrerseits tritt die nothwendige Erfüllung des göttlichen Willens von Seiten des Gottmenschen nicht in der Form der Naturnothwendigkeit, sondern der freien inneren Selbstbestimmung auf. Wir finden hier, wie nicht anders zu erwarten steht, eine eigenthümliche Form der Freiheit, die dem Verhältnisse entspricht, in welchem Göttliches und Menschliches im Gottmenschen stehen. Die Freiheit des zweiten Adams ist nicht vollkommen gleich der Freiheit des ersten Adams vor dem Falle: denn sie ist eine innerlich nothwendige Bestimmtheit des Willens, welche die Möglichkeit des Falles ausschließt. Andrerseits ist seine menschliche Freiheit auch nicht schlechthin identisch mit der göttlichen Freiheit, welche, weil mit dem absoluten Gutsein Gottes selber identisch, wesensnothwendig ist. Am nächsten kommt die menschliche Freiheit des Gottmenschen

der Freiheit der vollendeten Geister im Himmel, welche, obgleich eine creatürliche Freiheit, doch die Möglichkeit des Mißbrauches ausschließt. Dennoch bleibt auch [illegible] der Unterschied bestehen, daß diese Freiheit, abgesehen [illegible] der Ueberwindung der zwischen eingetretenen Sünde, auch an sich und ursprünglich mit der Möglichkeit des Gegentheiles behaftet war, und erst allmählig durch fortschreitende Ueberwindung dieser Möglichkeit zur unbedingten Befestigung im Guten gediehen ist. Dahingegen der menschliche Wille des Gottmenschen, fortwährend geeint und Kraft schöpfend aus der wesentlichen Heiligkeit des göttlichen Willens und Wesens, ja wegen der gottmenschlichen Personeinheit fortwährend von diesem göttlichen Wesen und Willen bedingt und bestimmt, konnte von Anfang an, mit unbedingtem Ausschlusse des Gegentheiles, nur das gottwohlgefällige Gute vollbringen. Dennoch hat dieser heilige Wille in menschlicher Weise sich entwickelt, an der Erfüllung der ihm gestellten Aufgaben sich geübt, und allen Anfechtungen und Leiden gegenüber sich bewährt: so daß auch die Versuchung des Herrn durch den Satan nicht zur [illegible] Scheinversuchung herabsinkt, indem ihr gegenüber, obgleich er sie mit unbedingter Sicherheit zurückwies und überwand, doch die Energie seines Willens unter den schwierigsten und verlockendsten Umständen erst zu ihrer vollen Entfaltung gelangte. So hat er, wiewohl er Gottes Sohn war, doch an dem das er litte Gehorsam gelernt Hebr. 5, 8: denn er ist die Schwierigkeit der Gehorsamsübung erfahrungsmäßig inne geworden. — Es reicht demnach nicht aus, von dem Gottmenschen nur die factische Sündlosigkeit aus-

zusagen, es muß vielmehr auch die nothwendige Sündlosigkeit von ihm prädicirt werden. Die factische Sündlosigkeit läßt [illegible] überdies empirisch gar nicht mit Sicherheit nachweisen, und noch weniger läßt sich etwa gar von ihr aus erst zur Erkenntniß der höheren göttlichen Natur oder der Gottessohnschaft Jesu gelangen.*) Denn weder ist die fremde, noch auch die eigene Beobachtung, namentlich was die verborgenen Tiefen des Herzens betrifft, hier vor Irrthum und Täuschung geschützt, so daß auch die bezüglichen Selbstaussagen Jesu, wie die Aussagen der Apostel, vgl. Joh. 8, 46. 2 Cor. 5, 21. Hebr. 4, 15. 7, 26. 1 Petr.

*) Wie dies Ullmann in seiner Schrift „Die Sündlosigkeit Jesu", wiewohl vergeblich, versucht hat. Wenn derselbe 4. Aufl. S. 16 sagt: „Wir sagen nicht, weil Gott in Christo, weil er Erlöser, Religionsstifter war, mußte er nothwendig sündlos sein, sondern, weil er sündlos war, haben wir Grund zu glauben, daß Gott in ihm, daß er der Erlöser, daß er Stifter der Religion der Menschheit sein konnte": so geht schon aus der ganzen Ausdrucksweise hervor, daß es hier mit der Idee der Gottmenschheit gar nicht genau genommen wird, daß die persönliche Einheit von Gottheit und Menschheit nicht zu ihrem Rechte kommt. Von der bloß factischen Sündlosigkeit aus kann man allerdings zu einem Sein Gottes in dem Sündlosen gelangen, sie führt aber nimmermehr an sich zur Gottmenschheit über. So soll denn auch nach S. 170 von der thatsächlichen Sündlosigkeit ausgegangen werden, nur um „die göttliche Würde (!) des Erlösers zu begründen." Und S. 182 heißt es: „In Christo ist die allein vollkommene Offenbarung Gottes gegeben, in ihm aber nur, insofern er der Sündlose und Heilige, ein sittlicher Abglanz Gottes war." Vgl. S. 183. 185 f. 193.

heit seine Sündlosigkeit, und zwar dann nicht nu
thatsächliche, sondern auch seine nothwendige Sündl
zu erweisen. Wie aus seiner Gottmenschheit die 1
lichkeit des Sündigens abfolgt, so läßt sich nur a
Unmöglichkeit des Sündigens der sichere Erweis sein
sächlichen Sündlosigkeit ableiten.

Konnte nun der Gottmensch nicht der Sünde ve
so ist doch nicht dasselbe zu sagen hinsichtlich der M
keit des Todes. Dem non posse peccare darf ke
posse mori zur Seite gestellt werden. Denn müßt
sagen, der Gottmensch konnte nicht sterben, so hieße
viel als der Gottmensch konnte nicht der Versöhn
Müßten wir aber sagen, als Versöhner mußte er
können, als Gottmensch konnte er nicht sterben: so
wir dadurch in einen unlösbaren Widerspruch ve
Ja der Gottmensch als Versöhner mußte nicht nur
können, sondern eben als Versöhner mußte er a
ben: so daß der Unmöglichkeit des Sündigens so

lichkeit seines Sterbens, trotzdem daß er der Gottmensch war, entsprach. Wir könnten nun annehmen, daß der Sohn [illegible] unsere gegenwärtige Menschennatur zwar ohne Sünde, wohl aber mit ihrer Gebrechlichkeit, deren Spitze der Tod bildet, angenommen habe, und nur diese natürliche Gebrechlichkeit in jedem Augenblicke aufzuheben vermochte, sobald er die in seiner σάρξ schlummernden göttlichen Lebenskräfte wirksam werden ließ, da ja selbst wir noch durch göttliche Gnade dem Tode entnommen werden können, wie an einem Henoch und Elias und an den bei der Parusie des Herrn noch Lebenden sich erweist. So wäre in ihm die physische Nothwendigkeit des Sterbens stetig zur bloßen Möglichkeit aufgehoben gewesen. Da indeß das uns einwohnende Princip des Todes auf's engste mit dem uns einwohnenden Principe der Sünde, wie die Wirkung mit der Ursache, verknüpft ist; er aber als der zweite Adam die durch den heiligen Geist von der Sünde gereinigte, ursprüngliche Menschennatur angenommen hat, die eben als die sündlose noch nicht das Princip des Todes in sich aufgenommen hatte: so wird es entsprechender sein, zu sagen, daß er an sich gar nicht wie wir der physischen Nothwendigkeit des Sterbens unterworfen gewesen sei, daß demnach der Tod nicht von innen heraus aus seiner Natur sich entwickeln konnte, sondern nur als zerstörende Macht von außen her über dieselbe hereinzubrechen vermochte. Denn er war ja hineingestellt in alle Bedingungen unseres gegenwärtigen Menschenlebens, und ohne daß seine eigene Menschennatur, wie die unsere, den positiven Keim des Todes in sich barg, war sie doch, weil noch nicht in das Stadium der Ver-

klärung eingetreten, der Möglichkeit gewaltsamer Zerstörung nicht enthoben. Der Gottmensch war keiner von innen stammenden physischen Nothwendigkeit, sondern nur einer von außen herankommenden physischen Möglichkeit des Todes unterstellt, und konnte deshalb keines natürlichen, sondern nur eines gewaltsamen Todes sterben. Zwar konnte er als Sohn Gottes den auf ihn einstürmenden und ihn umringenden Mühseligkeiten, Entbehrungen, Leiden und Verfolgungen, die in seinem Tode gipfelten, sich entziehen, er hat aber zum Zwecke der Versöhnung als des Menschen Sohn sich ihnen unterzogen, denn Niemand konnte sein Leben von ihm nehmen, sondern er hat es in eigner Macht gelassen, Joh. 10, 18.

Haben wir nun erkannt, daß für den Gottmenschen nur die zur Wirklichkeit gewordene Möglichkeit, nicht die Nothwendigkeit des Todes vorhanden war: so fragt sich weiter, ob auch seine Auferstehung von den Todten nur als eine zur Wirklichkeit gewordene Möglichkeit, oder als eine Nothwendigkeit zu betrachten ist; ob also der Gottmensch auch im Tode bleiben konnte, oder ob er auferstehen mußte? Wir werden die letztere Frage entschieden zu bejahen haben; und zwar ist für seine Auferstehung eben sowohl eine physische, als eine ethische Nothwendigkeit vorhanden. Die ethische Nothwendigkeit ist darin begründet, daß er nicht als Sünder, sondern als Unschuldiger und Gerechter in den Tod gegangen ist; wäre er hingegen im Tode geblieben, so wäre sein Leiden nicht als stellvertretendes Versöhnungsleiden, sondern als selbstverschuldetes Strafleiden zu betrachten. Seine Auferstehung ist also wie nothwendige

Folge, so Document seiner Sündlosigkeit. Es war aber für dieselbe auch eine physische Nothwendigkeit vorhanden, weil sonst die Idee der Gottmenschheit sich nicht vollständig würde ausgewirkt haben und weil der Fürst des Lebens, der Sohn Gottes, welcher das ewige Leben selber ist, selbstverständlich nicht im Tode bleiben, sondern sich als den Sieger über den Tod bewähren mußte. Darum konnte auch sein Leib nicht der Ver[illegible] anheimfallen, denn obgleich durch den Tod Leib und Seele in ihm getrennt wurden, blieb doch der Logos, wie mit der Seele, so mit dem Leibe auch im Grabe verbunden, und so trotz Tod und Begräbniß die gottmenschliche Einheit gewahrt. Darum bezeuget Petrus gleich in der ersten Pfingstpredigt von dem Auferstandenen, daß es unmöglich war, daß er vom Tode sollte gehalten werden, und daß sein Fleisch die Verwesung nicht gesehen hat, Apostelgesch. 2, 24. 31., und darum legen auch die Apostel überall in ihrer gemeindegründenden Predigt das Hauptgewicht auf die Auferstehung Jesu von den Todten, und machen dieselbe zum eigentlichen Centrum ihrer Verkündigung, weil eben allein durch sie sein Tod als Versöhnungstod und als Tod des Sohnes Gottes erwiesen ist.

Mit der Auferstehung sind wir nun aber schon zum zweiten Stadium der Lebensentwickelung des Gottmenschen, nämlich zum Stande der Erhöhung übergegangen. Im ersten Stadium oder dem Stande der Erniedrigung trat uns die Menschheit in den Vordergrund, doch so, daß uns dabei die Gottheit, trotz unseres Setzens einer menschheitlichen Entwickelung, immer gewahrt blieb. Darum obgleich als Mensch empfangen und geboren, versucht und gestorben,

war er doch als Gottmensch von der Jungfrau geboren, nothwendiger Ueberwinder und freiwilliger Dulder. Im zweiten Stadium hingegen tritt uns die Gottheit in den Vordergrund, als mit ihrer Gotteskraft durch die Menschheit sichtbar hindurchwirkend. Dort hatten wir mehr eine in der Menschheit verborgene, hier haben wir eine in der Menschheit völlig offenbar gewordene Gottheit. In beiden Stadien ist es aber im[illegible]r eine und selbige Gottmensch, nur daß in dem einen die eine, in dem anderen die andere Seite besonders hervortritt; dort war er uns der Gottmensch, hier ist er uns der Gottmensch.

Wir haben nun vom zweiten Artikel unseres Glaubens die Sätze „empfangen vom heiligen Geiste, geboren von der Jungfrau Maria, gelitten, gekreuzigt, gestorben und begraben, auferstanden von den Todten" betrachtet. Zwischen „Begraben" und „Auferstanden" findet sich aber in unserem apostolischen Symbolum das „Niedergefahren zur Hölle", und wir werden deßhalb zuvörderst über dieses Moment uns zu verständigen haben, und zwar sowohl über seine Thatsächlichkeit, als über seine Bedeutung.

Wir sind auf unserem bisherigen Wege, wo wir diejenigen Lebensmomente entwickelt haben, welche sich aus der Idee des Gottmenschen, des Versöhners, ergeben, nicht auf das Moment der Höllenfahrt gestoßen, und haben in keiner Weise beim Uebergange vom Tode zur Auferstehung eine Unbefriedigung oder eine Lücke verspürt. Schon hieraus können wir die Vermuthung schöpfen, daß dieses Moment nicht in gleicher Weise, wie die übrigen, die wir bisher abgeleitet haben, eine Grundthatsache des Heiles bezeichne

werde. Dies wird auch dadurch bestätigt, daß in den Berichten der Evangelien über das Leben des Herrn zwar alle anderen bisher angeführten Thatsachen vorkommen, von der Höllenfahrt aber nicht die Rede ist. Dieselbe Erscheinung bietet die Apostelgeschichte dar, in welcher die Jünger des Herrn den Glauben überall auf seinen Tod und seine Auferstehung, nirgends aber auf seine Höllenfahrt gründen.*) Eben so finden wir, daß auch in den apostolischen Briefen, besonders denjenigen, welche, wie der Römerbrief, eine zusammenhängende Lehrdarstellung geben, nach voraufgegangener Schilderung der Sündhaftigkeit des Menschengeschlechtes die Erlösung lediglich auf Tod und Auferstehung gegründet wird. Nur 1 Petr. 3, 18—20 wird von der Höllenfahrt geredet**), und auch hier nur beiläufig auf bestimmt gege-

*) Apostelgesch. 2, 24—31 gehört nicht hierher. Denn weder wird dort das Sein der Seele Christi im Hades als eine Heilsthatsache bezeichnet, vielmehr als ein seiner Person inadäquates Factum, welches durch die Heilsthatsache der Auferstehung zu überwinden war, noch auch ist daselbst, wie im apostolischen Symbolum von einem freiwilligen Hinabsteigen, sondern von einem Zustande der Gebundenheit die Rede, welcher nicht bleiben, sondern dem entgegengesetzten Zustande weichen mußte. Was mit dem *οὐ κατελείφθη ἡ ψυχὴ αὐτοῦ εἰς ᾅδου* v. 31 näher gemeint sei, wird sich erst im Zusammenhange der Lehre von den letzten Dingen gründlich erörtern lassen. Aehnliches wie von Apostelgesch. 2, 31 ist übrigens auch von Röm. 10, 7: *τίς καταβήσεται εἰς τὴν ἄβυσσον; τοῦτ' ἔστι Χριστὸν ἐκ νεκρῶν ἀναγαγεῖν* zu sagen.

**) Denn auch Ephes. 4, 9 wird nicht auf die Höllenfahrt, sondern auf die Menschwerdung zu beziehen sein, vgl. Harleß und Meyer z. St.

bene Veranlassung hin, nicht so daß sie den Grundthatsachen des Heiles, dem Tode und der Auferstehung des Herrn coordinirt erschiene. Auch die im Symbolum apostolicum uns vorliegende Glaubensregel der alten Kirche enthielt dieses Moment ursprünglich nicht, vielmehr wurde dasselbe erst später hinzugefügt. So finden wir also, daß die geschichtlichen Zeugnisse mit der dogmatischen Voraussetzung vollkommen übereinstimmen.

In der That, wollten wir der Höllenfahrt eine dem Tode und der Auferstehung coordinirte Bedeutung beilegen: so müßten wir sagen, daß Christus als unser Stellvertreter auch die Qualen der Hölle für uns erduldet habe. In diesem Sinne sprach sich Luther in seiner früheren Zeit einmal gelegentlich aus, später aber besonders der Hamburger Superintendent Aepin, welcher deshalb mannigfache Angriffe von Seiten anderer lutherischer Theologen erfuhr. Diese Ansicht widerspricht auch eben sowohl dem τετέλεσται des Herrn am Kreuze Joh. 19, 30., als sie dogmatisch in sich selber haltungslos ist. Es könnte dann selbstverständlich nur von einem Seelenleiden des Herrn in der Hölle die Rede sein vor seiner Wiederbelebung und Auferstehung, durch die er ja der Leidensfähigkeit enthoben wurde. Nun ist aber nicht einzusehen, wozu es noch einer solchen Ergänzung des Leidens Jesu auf Erden, namentlich in Gethsemane und am Kreuze, wo er schon in seiner Seele die Qualen der Hölle erduldete, bedurfte. Wollte man sich auf die Kürze dieses Seelenleidens berufen, so ist ja auch sein Aufenthalt in der Hölle nur ein vorübergehender gewesen, und die Ewigkeit der Höllenstrafen müßte auch so

ch anderweitig compensirt worden sein. Für die Intension r Höllenqualen bedurfte es also nicht erst des descensus l inferos, und die Extension derselben wäre auch dadurch cht erreicht worden.

Dürfen wir nun die Höllenfahrt Christi nicht als eine undwesentliche Heilsthatsache, nicht als Vollendung seines ersöhnungsleidens betrachten: so dürfen wir doch auch drerseits nicht die Thatsache selbst in Abrede nehmen und mit den reformirten Theologen nur für einen bildlichen usdruck dafür ansehen, daß der Herr in Gethsemane und n Kreuze wahre Höllenqualen für uns erduldet habe. em widerspricht eben 1 Petr. 3 auf das Entschiedenste, elche Stelle von einem wirklichen Absteigen Christi zur ölle nach vollbrachtem Versöhnungswerke auf Erden det.*)

*) Vgl. Calvin Instit. l. II. c. XVI §. 10: Ergo si l inferos descendisse dicitur, nihil mirum est, quum eam mor- m pertulerit, quae sceleratis ab irato Deo infligitur. Ac mis frivola adeoque ridicula est eorum exceptio, qui dicunt ıc modo perverti ordinem: quia absurdum est sepulturae bjici, quod praecessit: ubi enim quae in hominum conspectu ıssus est Christus exposita fuerunt, opportune subjicitur in- sibile illud et incomprehensibile judicium, quod coram Deo stinuit: ut sciamus non modo corpus Christi in pretium re- mtionis fuisse traditum, sed aliud majus et excellentius etium fuisse, quod diros in anima cruciatus damnati et per- ti hominis pertulerit. Heidelberger Katechismus Frage 44: Warum folget abgestiegen zu der Hellen? Daß ich in meinen ichsten Anfechtungen versichert sei, mein Herr Christus habe ich durch seine unaussprechliche angst, schmerzen und schrecken,

Fragen wir nach dem Zweck der Höllenfahrt: so scheinen wir zurückgewiesen auf die alttestamentliche Vorstellung vom Scheol oder Hades, in welchem alle Theo-

---

die er auch an seiner seelen, am Kreutz und zuvor erlitten, von der hellischen angst und pein erlöset." — Sonderbar und gewaltsam ist die Art, wie Calvin sich mit 1 Petr. 3, 19, vgl. a. a. O. §. 9 und in seinem Commentare z. St., auseinandersetzt. *Φυλακή* erklärt er speculum in qua aguntur vigiliae oder ipsum excubandi actum. Die *πνεύματα* bezieht er auf die abgeschiedenen Geister der Frommen des A. B. So bemerkt er denn zu *ἐν ᾧ καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι πορευθεὶς ἐκήρυξε*: Sensus optime fluet, pias animas in spem salutis promissae fuisse intentas, quasi eminus eam considerarent. Neque enim dubium est, quin ad hunc scopum sancti patres tam in vita, quam post mortem, suas cogitationes direxerint. Und: Ego itaque non dubito, quin generaliter dicat Petrus, gratiae Christi manifestationem ad pios spiritus pervenisse atque ita vitali spiritus efficacia esse perfusos. Um aber der grammatischen und exegetischen Willkür die Krone aufzusetzen, läßt er mit v. 20 einen Subjectswechsel eintreten, indem *ἀπειθήσασι* nicht die v. 19 genannten Frommen im Hades, sondern die Gottlosen zur Zeit der Sündfluth bezeichnen soll. Sehr naiv bemerkt er dazu: Discrepat (fateor) ab hoc sensu graeca syntaxis; debuerat enim Petrus, si hoc vellet, genitivum absolutum ponere. Sed quia Apostolis novum non est liberius casum unum ponere alterius loco, et videmus Petrum hic confuse multas res simul coacervare, nec vero aliter aptus sensus elici poterat: non dubitavi ita resolvere orationem implicitam, quo intelligerent lectores, alios vocari incredulos, quam quibus praedicatum fuisse Evangelium dixit. Andere Ausleger nun wollen 1 Petr. 3, 19 gleichfalls nur eine Wirkung des Geistes Christi, nicht ein persönliches Absteigen desselben in den

kraten, etwa an verschiedenen ihrer Frömmigkeit oder Gottlosigkeit entsprechenden Orten, aufbewahrt erscheinen. Dem-

---

Hades finden, aber nicht eine auf die abgeschiedenen Frommen des A. B. im Hades sich erstreckende Geisteswirkung, sondern die an die Ungläubigen auf Erden zur Zeit Noahs ergehende Predigt des Geistes Christi. So schon Augustin, Beda, Thomas Aquin u. A., auch Joh. Gerhard und unter den Neueren von Hofmann und Beßer, nur daß die Letzteren dann richtiger als Augustin unter der φυλακῇ nicht carnem et ignorantiae tenebras, sondern die jenseitige Haft verstehen. Indeß dann hätte man nicht einfach τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι, sondern τοῖς νῦν ἐν φυλακῇ πνεύμασι erwartet. Wie überdies der ganze Gedankenzusammenhang der Stelle nicht für diese Auffassung spricht: so spricht der Ausdruck πορευθεὶς entscheidend dagegen, doppelt in der Zusammenstellung mit τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασι und im Gegensatze zu dem πορευθεὶς εἰς οὐρανὸν v. 22. Auch das ἐλθὼν Ephes. 2, 17 kann nicht zur Rechtfertigung des πορευθεὶς in dem von uns beanstandeten Sinne dienen. Bezieht man das ἐλθὼν mit mehreren Auslegern von Chrysostomus bis Harleß auf die erste leibliche Ankunft Christi auf Erden, so fällt die Parallele von selbst weg; eben so, wenn man es mit Bengel auf die Ankunft Christi durch die Auferstehung bezieht. Sie paßt aber auch nicht, wenn man dabei, was auch wir für das allein Contextgemäße halten, vgl. Meyer z. St., mit den meisten Auslegern an die Ankunft Christi im heiligen Geiste am Tage der Pfingsten und die von da an durch die Apostel erschallende evangelische Predigt denkt. Denn hier bezieht sich sein Kommen im Geiste auf sein leibliches Weggegangensein zum Vater. Noch weniger verschlägt Apostelgesch. 3, 26 oder etwa 1 Cor. 10, 4. Wir behalten also 1 Petr. 3, 19 ein dictum probans für den persönlichen descensus Christi ad inferos.

nach finden wir als die patristische und namentlich als die mittelalterlich katholische Vorstellung, daß Christus als der Sieger über den Tod in den sogenannten Limbus Patrum abgestiegen sei, um die Patriarchen und Gläubigen des A. B. aus demselben zu befreien und mit sich in das Paradies zu führen.*) Auch der tridentinische Katholicismus hält an dieser Vorstellung fest, wie denn der Catechismus Romanus sie ausdrücklich ausspricht.**) Doch leistet kei-

---

*) Vgl. Dante Inf. IV, v. 51 ff.

E quei, che intese' l mio parlar coverto,
Rispose: Jo era nuovo in questo stato,
Quando ci vidi venire un possente
Con segno di vittoria incoronato.
Trasseci l'ombra del primo parente,
D' Abel suo figlio, e quella di Noè,
Di Moisè legista ed ubbidiente;
Abraam patriarca, e David Re;
Israel con suo padre, e co suoi nati,
E con Rachele, per cui tanto fe';
Ed altri molti, e fecegli beati:
E vo' che sappi, che dinanzi ad essi
Spiriti umani non eran salvati.

Vgl. Parad. C. XXXII.

**) Vgl. Cat. Rom. Lib I. P. II Cap. VII §. 104: His expositis, docendum erit, propterea Christum Dominum ad inferos descendisse, ut ereptis Daemonum spoliis, sanctos illos Patres caeterosque pios e carcere liberatos, secum adduceret in coelum. Quod ab eo admirabiliter summaque cum gloria perfectum est; statim enim illius adspectus clarissimam lucem captivis attulit, eorumque animas immensa laetitia gaudioque

nenfalls 1 Petr. 3, die einzige Schriftstelle, welche über die Höllenfahrt Christi bestimmten Aufschluß gibt, dieser Anschauungsweise den geringsten Vorschub. Denn die Geister im Gefängnisse, welche einstmals ungehorsam waren, werden doch nicht mit den frommen Theokraten identificirt werden können. Dasselbe ist auch von der in der Neuzeit besonders beliebten Ansicht zu sagen, wonach Christus in den Hades abgestiegen sein soll, um denen, welchen hier auf Erden die Kunde des Heiles noch nicht zugekommen war und die sich noch nicht für oder wider dasselbe entschieden hatten, das Evangelium zu verkündigen, woraus dann der allgemeine Gedanke einer noch in's Jenseits sich hineinerstreckenden Heilsanstalt abgeleitet wird.*) Der Text der Petristelle spricht um so weniger für diese Annahme, als er nur von solchen handelt, welche hundert und zwanzig Jahre hindurch das Wort Gottes aus dem Munde Noah's, des Predigers der Gerechtigkeit, vernommen und dennoch beharrlich die Buße und Bekehrung zu Gott verweigert hatten, und deshalb im Gerichte der Sündfluth zu Grunde gegangen waren. Diese können doch nur Repräsentanten der gottlosen Verächter überhaupt, nicht aber Repräsentanten der mit der göttlichen Offenbarung noch Unbekannten und für oder wider dieselbe noch Unentschiedenen sein. Wollte

---

implevit, quibus etiam optatissimam beatitudinem, quae in Dei visione consistit, impertivit.

*) Vgl. König, Die Lehre von Christi Höllenfahrt. Frankfurt a. M. 1842. S. 214: 241 ff., und über die Geschichte der Lehre Ebendas. S. 64—201.

man etwa einen Schluß a majori ad minus in Anwendung bringen und behaupten daß, da Christus selbst diesen noch die neutestamentliche Heilspredigt brachte, weil sie eben nur gegen die alttestamentliche Bußpredigt verstoßen hätten, um so mehr für Alle die, welche niemals mit dem Worte Gottes in Beziehung gekommen, noch eine jenseitige Heilsanerbietung stattfinden werde: so widerspricht dem majus und also auch dem minus das ausdrückliche Wort des Herrn: Sie haben Mosen und die Propheten; laß sie dieselbigen hören, Luc. 16, 29, und: Suchet in der Schrift, denn ihr meinet, ihr habt das ewige Leben darinnen; und sie ist's, die von mir zeuget, Joh. 5, 39. Man stützt sich freilich auf den in der Petristelle gebrauchten Ausdruck κηρύσσειν, welcher angeblich nur „Heil verkündigen" bedeuten soll. Doch κηρύσσειν ist vox media, heißt Verkündigen überhaupt, ohne an sich, wie εὐαγγελίζεσθαι den Inhalt der Verkündigung zu bezeichnen, und steht nicht nur von der concio evangelica, sondern auch von der concio legalis, kann daher eben sowohl Gerichts- als Heilsverkündigung bedeuten, vgl. Matth. 3, 1. Luc. 12, 3. Apostelgesch. 15, 21. Röm. 2, 21. Gal. 5, 11. Apokal. 5, 2. Demnach kann nur der Zusammenhang über das Object des κήρυγμα entscheiden. An unserer Stelle nun sind nicht nur die Subjecte, an welche die Verkündigung erging, wie wir schon gesehen haben, solche, bei denen an eine Heilsverkündigung nicht gedacht werden kann, sondern es widerspricht auch der gesammte Pragmatismus der apostolischen Entwickelung dieser Annahme. Denn wie Christus zu leiden, ermahnt der Apostel, um auch wie Christus verherrlicht zu werden, und dabei zu warten seines gerechten

Gerichtes, welches er bei seiner Parusie über die Lästerer und Verfolger seiner Gemeinde üben wird 3, 17—4, 6. Ein Vorspiel dieses Gerichtes bildet die Sündfluth, in welcher die große Masse der damaligen Verächter des Wortes zu Grunde ging, nur wenige Gläubige errettet wurden. So werden auch jetzt durch den Antitypus der Sündfluth, die heilige Taufe, die Gläubigen errettet, die Ungläubigen aber verfallen dem Gerichte, das am jüngsten Tage sich an ihnen offenbaren und vollziehen wird. Wenn nun in diesem Gedankenzusammenhange von einer Verkündigung die Rede ist, welche durch Christum an die um ihres Ungehorsams willen in der Sündfluth zu Grunde Gegangenen im Hades gerichtet ward, so kann selbstverständlich nur an eine Gerichtsverkündigung gedacht werden. Daß das erste Weltgericht durch die Sündfluth wirklich ein Vorspiel des letzten Weltgerichtes war, das hat Christus selbst durch sein Absteigen zum Hades bekundet, wo er dieses Vorgericht bestätiget hat. Auch sonst ist das in der Sündfluth untergegangene Geschlecht der Typus des bei der Parusie dem Verderben anheimfallenden Geschlechtes, Matth. 24, 38. 39. Luc. 17, 26. 2 Petr. 2, 5. Es würde dem Zwecke des Apostels gradezu widersprechen, wollte er da, wo er seine Leser durch den Hinweis auf das gewiße Gericht, das ihren Verfolgern bevorsteht, zum Ausharren ermuthigt, den entgegengesetzten Gedanken von der möglichen oder bevorstehenden Begnadigung der Ungläubigen und Lästerer einschieben, welcher dem οἳ ἀποδώσουσι λόγον 4, 5 direct zuwider laufen würde. Daher wird auch 4, 6 nicht von einer an die Todten im Hades ergangenen Heilsverkündigung die Rede

sein, wodurch denn rückwirkend auch der Sinn von 3, 19 zu bestimmen wäre. Soll das κριθῆναι σαρκί nicht den leiblichen Tod, sondern die Buße als Gericht am alten Menschen bezeichnen: so könnte unmöglich an eine jenseitige Buße gedacht werden, weil der alte Mensch der von der Leiblichkeit entkleideten Geister nicht füglich mehr als σάρξ bezeichnet werden würde. Der Zusatz κατὰ ἀνθρώπους hindert aber, an das Gericht der Buße auch für die Lebenden zu denken, nöthigt vielmehr, das κριθῆναι σαρκί auf den leiblichen Tod zu beziehen. Wollte man nun den Vers dennoch von einer jenseitigen Heilsanerbietung verstehen, so müßte statt κριθῶσι vielmehr κριθέντες stehen = „damit obgleich sie nach Menschenweise schon am Leibe durch den Tod gerichtet waren, sie doch Gotte nach am Geiste durch Evangeliumsverkündigung lebten.“ Es bleibt also nur übrig zu erklären: „Christus wird Lebendige und Todte richten, denn auch Todte zu richten hat er sich ein Recht erworben, weil auch ihnen, so lange sie nämlich noch am Leben waren, das Evangelium verkündiget ward, damit sie zwar, was auch ihnen nicht erspart werden konnte, das allgemeine Menschenloos des leiblichen Todes erduldeten, aber doch geistlich lebendig gemacht würden.“ Haben sie sich nun bei ihren Lebzeiten durch die Predigt des Evangeliums lebendig machen lassen, so werden sie, die nunmehr Verstorbenen, bei der Parusie nicht gerichtet werden; sind sie aber geistlich todt geblieben, so werden sie dem Gerichte verfallen. 1 Petr. 4, 6 ist also von einer Hadespredigt, weder im Guten noch im Schlimmen, schlechthin nicht die Rede. Enthält nun 1 Petr. 3, 19 eine das schon über

sie ergangene Gericht bestätigende Gerichtsverkündigung an die in der Sündfluth Umgekommenen, und sind die Letzteren offenbar nur dem Pragmatismus der Stelle entsprechend gewählte Exempel: so sind wir zur Verallgemeinerung der Sentenz und zur Annahme einer Gerichtsoffenbarung durch den zur Hölle abgestiegenen Christus an die Gesammtheit der ἐν φυλακῇ befindlichen Geister berechtigt.

Ist nun die Höllenfahrt Christi als ein Gerichtsact zu fassen, durch welchen er seine siegreiche Macht über die Hölle bekundete, und muß sie demnach als das erste Moment seines Erhöhungsstandes betrachtet werden: so wird dadurch schon von vorneherein die Annahme zurückgewiesen, daß er nur nach seiner vom Leibe getrennten Seele in den Hades abgestiegen sei, weil er eben als Sieger über Tod und Hölle sich nur als der wieder Lebendiggewordene manifestiren konnte. Und dies sagt auch unsere Petristelle ausdrücklich. Denn Diejenigen, welche das θανατωθεὶς μὲν σαρκί, ζωοποιηθεὶς δὲ (τῷ) πνεύματι übersetzen: „getödtet nach dem Fleisch, lebendig erhalten nach dem Geiste", so daß Christus nur seinem menschlichen Geiste nach, in welchem er auch im leiblichen Tode lebendig erhalten blieb, zum Hades abgestiegen sei, legen ganz willkürlich dem ζωοποιεῖν die Bedeutung „lebendig erhalten" bei, welche sie niemals hat. ζωοποιεῖν heißt stets „lebendig machen", vgl. Joh. 5, 21. 6, 63. Röm. 4, 17. 8, 11. 1 Cor. 15, 22. 36. 45. 2 Cor. 3, 6. Gal. 3, 21. 1 Tim. 6, 13, niemals „lebendig erhalten", und es ist also hier von einer Wiederbelebung des getödteten Christus die Rede. Mag man nun σαρκί und πνεύματι beide Male als Dative der

Relation betrachten = „dem Fleische, der irdisch-sinnlichen Daseinsform nach, getödtet, lebendig gemacht dem Geiste nach, zur pneumatischen Existenzweise verklärt," oder, was wir für das Richtigere halten, πνεῦμα im Gegensatze zu σάρξ auf die göttliche Wesenheit Christi im Gegensatz zu seiner menschlichen Natur beziehen vgl. Röm. 1, 4. Hebr. 9, 14 = „getödtet seiner Menschheit nach, lebendig gemacht durch seine Gottheit", (welcher Wechsel von Dativ der Relation σαρκὶ und Dativus instrumenti πνεύματι an sich keineswegs unmöglich, sogar bestimmt indicirt wäre, wenn die lect. rec. τῷ πνεύματι statt πνεύματι genuin sein sollte): jedenfalls ist der aus dem Tode wieder lebendig gewordene Gottmensch gemeint, welcher nach seiner ganzen gottmenschlichen Person, also nicht nur der Seele, sondern auch dem Leibe nach in den Hades abgestiegen ist.*)

---

*) Demnach hat sich uns die Auffassung, welche die Concordienformel in ihrem 9. Artikel von der Höllenfahrt Christi nach dem Vorgange von Luther in seiner 1533 zu Torgau gehaltenen Predigt gegeben hat, exegetisch bewährt. Was die Formel weiter von der Ueberwindung und Machtentkleidung des Satans und der Zerstörung der Höllengewalt sagt, woraus die Gläubigen den Trost schöpfen sollen, daß weder Hölle noch Teufel sie gefangen nehmen noch schaden können: so ergibt sich dies aus den von uns gewonnenen Prämissen als dogmatische Folgerung von selbst. Denn hat Christus den Geistern im Gefängnisse als der siegreich aus dem Tode in das Leben Zurückgekehrte das Gericht verkündigt, so ohne Zweifel auch dem Satan und seinen Engeln, dem Satan, der ihn dem Tod überliefert hat und am Kreuze, wo er ihn gerichtet und besiegt zu haben meinte, selber durch ihn den Sohn Gottes gerichtet und

Wir werden demnach zwischen der ζωοποίησις und der νάστασις Christi noch zu unterscheiden haben. Die ζωοποίησις ist die Wiederbelebung Christi selbst, welche der νάστασις vorausgeht. Denn als der Wiederbelebte ist er mächst zur Hölle abgestiegen, und dann erst auf Erden schienen, in welcher Erscheinung des Wiederbelebten auf rden die Auferstehung besteht. Die Zeit der Höllenfahrt ird aber, als der Wiederbelebung nachfolgend, auf den uferstehungsmorgen unmittelbar vor die Auferstehung zu erlegen sein. Demnach werden wir drei Acte zu unterheiden haben, in denen die glorreiche Zuständlichkeit des Biederlebendiggewordenen sich manifestirte: 1. die Höllenhrt, 2. die Auferstehung, 3. die Himmelfahrt. Der Wiederbendiggewordene hat durch Höllenfahrt, Auferstehung und immelfahrt sich vor den Verdammten in der Hölle, den

---

esiegt worden ist, welcher Sieg ihm eben durch die Höllenfahrt hristi kund gemacht ist. Das Richterwort des siegreichen Lensfürsten ist aber zugleich wirksames Machtwort, durch weles das finstere Reich des Hades in seine Schranken gebannt scheint, so daß es fortan die Gläubigen wohl noch versuchen, ber ihnen nicht mehr schaden kann. Mit der Concordienformel ssen die Predigt Christi im Hades als praedicatio legalis nd damnatoria, welche von der ganzen Person des wieder leendig gewordenen Gottmenschen ausgegangen ist, unter den leueren auch Engelhardt: Die Höllenfahrt Jesu Christi, in er Zeitschrift für Protest. und Kirche 1856. Heft 3 und 4., on Zeschwitz: Petri apostoli de Christi ad inferos descensu ententia. 1857., Thomasius, Christi Person und Werk. h. II. 2. Aufl. 1857. §. 44. S. 260 ff., Schott, Der erste rief Petri, Erlangen 1861. S. 216—240.

Gläubigen auf Erden und den Seligen im Himmel als den Sieger über Sünde, Tod, Hölle und Teufel, als den König der Gerechtigkeit und den Fürsten des Lebens dargestellt, auf daß in dem Namen Jesu sich beugen sollen alle derer Kniee, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind; und alle Zungen bekennen sollen, daß Jesus Christus der Herr sei, zur Ehre Gottes des Vaters, Phil. 2, 10 f.

Mit der ζωοποίησις des Herrn ist nun der Stand der Beschränkung, der Leidensfähigkeit oder der Stand der Erniedrigung dem Stande der Entschränkung, der Leidensunfähigkeit oder dem Stande der Erhöhung gewichen. Es fragt sich aber, ob in diese in Höllenfahrt, Auferstehung und Himmelfahrt sich bekundende Wiederbelebung schon die volle Auswirkung der kraft der persönlichen Einheit von Gottheit und Menschheit seiner Menschheit eingesenkten Gottesfülle zu setzen sei. Dies scheint nicht so, weil sonst das Sitzen zur Rechten, zu welchem die Himmelfahrt den Uebergang bildet und in dem erst die absolute Vollendung gegeben ist, um seine specifische Bedeutung kommen würde. Der Auferstandene stellt vorherrschend zunächst nur die reine und ursprüngliche Menschheit in verklärter und verherrlichter Form dar, zu der auch wir durch die Auferstehung zu gelangen bestimmt sind, Phil. 3, 21. 1 Joh. 3, 2. Wenn beispielsweise seine pneumatisch gewordene Leiblichkeit an der groben Materialität der Dinge keine Schranke mehr hat, wie er denn durch verschlossene Thüren mitten unter seine Jünger tritt: so ist dies doch an sich noch keine vollkommene Darstellung seiner leiblichen Allgegenwart. Nicht schon vor seiner Himmelfahrt, die so zur bloßen Schau-

darstellung herabsinken würde, war er aufgefahren zu seinem Vater und eingegangen in seine Herrlichkeit, sondern erst durch die Himmelfahrt ward er erhöhet zur Rechten Gottes, weshalb auch nicht unpassend zwischen dem status glorificationis und dem status majestatis noch unterschieden worden ist. Umgekehrt hat man aber mit noch minderem Rechte bezweifelt, ob er schon als der Auferstandene in pneumatischer, verklärter Leiblichkeit zu denken sei, oder ob nicht vielmehr der psychische Leib, mit dem er auch noch aus dem Grabe hervorgegangen sei, erst seit der Auferstehung einen mit der Himmelfahrt abgeschlossenen Proceß der Verklärung durchgemacht habe. Wenn der Auferstandene irdische Speise zu sich nimmt, so beweiset dies nicht die Nahrungsbedürftigkeit seiner noch psychischen, sondern die Assimilationsfähigkeit auch seiner pneumatischen Leiblichkeit. Er will damit nicht die Qualität, sondern nur die Realität seiner Leiblichkeit im Gegensatz zu der vermeintlichen Gespensterhaftigkeit seiner Erscheinung zur Darstellung bringen.

Bei der Himmelfahrt nun können wir unterscheiden den Himmel als Ort und den Himmel als Stand. Er ist eingegangen in den Ort der himmlischen Geister, um sich ihnen in seiner Herrlichkeit darzustellen; er ist aber zugleich eingegangen in die himmlische, über jegliche irdische Beschränkung erhabene Zuständlichkeit. Denn er ist nicht nur in den Himmel, sondern auch über alle Himmel aufgefahren, auf daß er das All erfülle, Eph. 4, 10. Hiermit ist also das Ziel des sichtbaren Actes seiner Himmelfahrt, seine unsichtbare Ueberweltlichkeit, welche eins ist mit seiner allerfüllenden Weltgegenwart, bezeichnet. Dieselbe

ist aber selbstverständlich als allwirksame Weltgegenwart zu denken, und diese seine allgegenwärtige Allwirksamkeit ist ausdrücklich durch sein Sitzen zur Rechten Gottes bezeichnet. Daß die Rechte Gottes in der Schrift durchgehend als Symbol der allmächtigen Kraft Gottes auftritt, und demnach das Sitzen zur Rechten Gottes gar nichts anderes bedeuten kann, als das Theilhaben an der göttlichen Allmacht, sollte als selbstverständlich gar nicht immer auf's Neue bewiesen werden müssen. Wird doch auch im 110. Psalme, wo der Messias zuerst zur Rechten Gottes sitzend auftritt, nicht von einem bloßen Ehrenplatze, sondern von göttlicher Machtwirksamkeit gehandelt. Der Herr legt dem zu seiner Rechten sitzenden Messias alle Feinde zum Schemel seiner Füße, und der zur Rechten Gottes sitzende Messias herrschet selber als Sieger unter seinen Feinden. Wie nun die Allgegenwart als eine allwirksame Gegenwart, so ist auch umgekehrt die Allmacht als eine allgegenwärtige Macht zu denken. Denn dextra Dei ubique est. Als der Allgegenwärtige ist er bei uns alle Tage bis an der Welt Ende, Matth. 28, 20, welche Verheißung der auferstandene Menschensohn seinen Jüngern gibt. Dieselbe nur auf seine Gottheit zu beziehen, klingt fast wie Spott. Denn da es selbstverständlich ist, daß er seiner Gottheit nach allgegenwärtig ist, so hätte der vor seinen Jüngern sichtbar stehende Menschensohn ihnen eigentlich verheißen, als solcher nicht bei ihnen zu sein alle Tage bis an der Welt Ende. Derselbe, welchem nach v. 18 alle Gewalt gegeben ist im Himmel und auf Erden, verheißt v. 20 bei ihnen zu sein immerdar. Dem Sohne Gottes konnte aber durch die Auferstehung

Nichts gegeben werden, was er nicht zuvor schon hatte; darum ist dem Menschensohne alle Gewalt gegeben, und dieser Allgewaltige ist auch der allgegenwärtig bei ihnen Seiende. Die Verheißung des bei ihnen Bleibens steht auch im offenbaren Gegensatze zu seinem bevorstehenden Weggange von ihnen. Derselbe, welcher durch seine Himmelfahrt alsbald sichtbar von ihnen gehen wird, eben der auferstandene Mensch Jesus, verheißt ihnen, unsichtbar bei ihnen zu bleiben ohne Unterlaß. Wie nun endlich die Allwirksamkeit die Allgegenwart einschließt, so setzt sie auch die Allwissenheit voraus. Denn die göttliche Allmacht ist keine blind wirkende Macht, sondern eine selbstbewußte und um alle ihre Werke wissende Allmacht, wie denn Col. 2, 3 ausdrücklich bezeugt, daß in Christo absolute Weisheit und absolutes Wissen sich finde,*) und 2 Tim. 2, 19 gesagt

*) Wir halten zwar nicht die lectio recepta τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς καὶ τοῦ Χριστοῦ v. 2, aber auch nicht die von Bähr und de Wette befürwortete Griesbach'sche Lesart τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ, wonach allerdings die Beziehung des ἐν ᾧ v. 3 auf Christum wegfiele, sondern die von Steiger und Meyer vertheidigte Lachmann-Tischendorf'sche Lesart τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ Χριστοῦ für die allein begründete, wodurch die alte Beziehung von ἐν ᾧ auf Χριστοῦ auf's Neue und nunmehr erst eigentlich in ihr Recht tritt. Denn da τοῦ θεοῦ Χριστοῦ nicht Genitiv von ὁ θεὸς Χριστοῦ (so Huther und Meyer), sondern von ὁ θεὸς Χριστός ist (s. Steiger z. St.), so daß richtig schon Hilarius erklärte Deus Christus sacramentum est: so ist auch bei der Beziehung von ᾧ auf Χριστοῦ die erforderliche Correlation von ἀπόκρυφοι v. 3 zu τοῦ μυστηρίου v. 2 gewahrt.

wird, daß der Herr die Seinen kenne, vgl. Joh. 1[illegible] 21, 17. 16, 30, und Apokal. 1, 14. 2, 18 sind die [illegible] des Menschensohnes wie eine Feuerflamme (vgl. Wi[illegible] und Bengel z. St.), wenn man nicht die Feuerfl[illegible] hier als Symbol des Zorneseifers nehmen will [illegible] Hengstenberg z. St.).

Es hat also der Stand der Erniedrigung, w[illegible] Stand der Erhöhung, seine bestimmten Stufen, in [illegible] die Bewegung bis zur tiefsten Tiefe und von da b[illegible] höchsten Höhe sich vollzieht. Jener beginnt mit der [illegible]pfängniß und Geburt, und culminirt in der Kreu[illegible] und Grablegung; dieser beginnt mit der Wiederbel[illegible] und endet mit dem Sitzen zur Rechten Gottes. [illegible] sessio ad dexteram ist die Idee der Gottmenschhe[illegible] vollen Auswirkung gekommen, und es erübrigt nur die Offenbarmachung derselben, welche nach der Schrif[illegible] dem apostolischen Symbolum durch die Wiederkunft [illegible] Gerichte sich vollzieht. Die Parusie steht demnach in [illegible]lichem Verhältnisse zur Sessio ad dexteram, wie H[illegible]fahrt, Auferstehung und Himmelfahrt zur ζωοποίησις. [illegible] bezieht sich nicht sowohl auf die Zuständlichkeit, al[illegible] das Amt des Gottmenschen, und ist der schließliche, [illegible]bare Vollzug seiner annoch unsichtbaren königlichen [illegible]schaft. Wie er Gottmensch ist, um Versöhner und E[illegible] zu sein, und wie mit seinem Tode die Versöhnung [illegible]bracht ist: so vollendet sich mit seiner Wiederkunft di[illegible] lösung. Vgl. Luc. 21, 28. Wenn aber der Gott[illegible] den Zweck seiner Menschwerdung, die Versöhnung un[illegible] lösung, zu ihrem Ziele hinausgeführt hat, dann wir[illegible]

dreieinige Gott wie im Anfange wiederum am Ende Alles sein in Allen. Zwar bleibt die Menschheit in der Person des Sohnes ewiglich aufgenommen in das Consortium der Trinität, denn Jesus Christus bleibt derselbe in Ewigkeit Hebr. 13, 8.: aber die Vordergrundstellung, welche der Menschensohn als Herr und König seiner Gemeinde eingenommen hat, eben weil er des Menschen Sohn, der Versöhner und Erlöser ist, hat dann mit ihrem Zwecke auch ihr Ende erreicht; er übergibt die Herrschaft dem Vater, und es tritt die ursprüngliche, gleichmäßige Beziehung der heiligen Dreieinigkeit zur nunmehr versöhnten, erlöseten und verherrlichten Menschheit ein, 1 Cor. 15, 24—28. Dennoch bleibt auch dann bestehen, was das Nicänum von dem erhöheten Gottmenschen sagt: Seines Reiches wird kein Ende sein. Denn es ist und bleibt sein Reich, welches er gestiftet, aufgerichtet und vollendet hat, und welches nunmehr der dreieinige Gott, also auch der Gottmensch in Gemeinschaft mit dem Vater und dem Geiste ohne Aufhören regiert. Mit der schließlichen Erfüllung der Weissagung von seinem Königthume ist Weissagung, wie Königthum aufgehoben d. h. vernichtet und doch zugleich erhalten.

Gehen wir nunmehr zur kirchlichen Entwickelung der Lehre vom Gottmenschen über, um den Einklang unserer eigenen Entwickelung der Idee des Gottmenschen aus der Idee der Versöhnung und Erlösung mit dem Glauben und Bekenntniß der Kirche Gottes auf Erden zu erkennen. Die Gemeine des lebendigen Gottes hat sich von Anfang an und zu allen Zeiten bewähret als ein Pfeiler und Grundveste der Wahrheit dadurch, daß sie in demüthigem Glauben

und kindlicher Anbetung beruht hat in dem kündlich großen Geheimniß der Gottseligkeit: Gott ist geoffenbaret im Fleisch, 1 Tim. 3, 16. Die Einheit der großen Gegensätze, Gott und Mensch, ist Wesen und Inhalt dieses Mysteriums. Indem nun der Glaube stets gehalten hat an dem, was Gott verbunden hat, auf daß der Mensch es weder scheide noch vermische, hat der klügelnde Verstand im Dienste des Unglaubens stets am gottgesetzten Mysterium gerüttelt, indem er entweder an der Einheit festhaltend die eine Seite des Gegensatzes vernichtete, oder am Gegensatze festhaltend die Einheit aufhob. Die Kirche hingegen im Kampfe gegen diese einseitigen Richtungen, eben sowohl den Gegensatz in der Einheit, als die Einheit im Gegensatze wahrend, ist zu immer schärferen Bestimmungen des Inhaltes ihres Glaubens fortgeschritten, ohne doch aus der ursprünglichen Naivetät ihres Glaubens herauszuschreiten. Denn nicht Ueberwindung ihres Glaubens durch speculative Erkenntniß, sondern Sicherstellung ihres Glaubens gegen kritische Auflösung und Negation war von jeher das Ziel ihrer dogmatischen Arbeiten und Kämpfe. Die Kirche weiß, an wen sie glaubt, und bewahret treu ihre Beilage auf den Tag seiner Zukunft. Jesus Christus bleibt derselbe gestern und heute und in Ewigkeit, nicht nur an sich, sondern auch im Glauben der Kirche. Nicht Wissen statt des Glaubens, sondern Wissen um den Glauben ist das Resultat ihrer Erkenntnißentwickelung. Darum ist sie am Ende dennoch im Anfange geblieben, ja sie erkennt und bejaht nunmehr erst recht, daß und warum das Mysterium, welches ihr anver-

traut ist, Gegenstand des Glaubens und nicht des begreifenden Erkennens ist.

Wie das Evangelium ursprünglich Judenthum und Heidenthum zu überwinden bestimmt war: so entstanden auch der christlichen Kirche von jenen beiden Richtungen her von Anfang an die schwersten Kämpfe. Denn das Verhältniß stellte sich nicht so rein dar, daß Judenthum und Heidenthum sich entweder völlig dem Christenthume unterwarfen und gefangen gaben, oder in offener und beharrlicher Feindseligkeit demselben gegenüber traten: sondern sie schlichen sich auch verrätherisch in die Burg der Kirche ein und suchten sie durch Vermischung der evangelischen Wahrheit mit ihrem jüdischen oder heidnischen Irrthume dem vor ihren Thoren lagernden Feinde auszuliefern. So entstanden die Häresieen des jüdischen Ebjonismus und des heidnischen Gnosticismus, von denen die eine durch Leugnung der wahren Gottheit, die andere durch Leugnung der wahren Menschheit unseres Herrn den Grund der Kirche, ihren Glauben an den Gottmenschen, erschütterte und mit Umsturz bedrohte. Der Ebjonismus ging von der äußerlichen, fleischlichen Auffassung des alttestamentlichen Prophetenwortes aus, wie sie dem späteren, pharisäischen Judenthume eignet, welches in dem Messias nur Davids, nicht Gottes Sohn erkannte Matth. 22, 41. ff. Indem nun die Ebjoniten die Erfüllung der messianischen Weissagung in Jesu von Nazareth fanden, hielten sie ihn nur für den König eines Reiches irdischer Herrlichkeit und für den Propheten dieses bei seiner zweiten Zukunft aufzurichtenden Reiches. Es bewahrheitete sich so das Wort des Apostels, daß die Juden

Zeichen fordern, 1 Cor. 1, 22., während ihnen der gekreuzigte Christus ein Aergerniß war. Sie schauten in Christo nicht den wahrhaftigen Hohenpriester und das vollgültige Opfer, und darum nicht den ewigen Sohn Gottes, welcher allein die vollgültige Sühne darzubringen vermochte. So war ihnen Jesus der Christ nur der mit dem Geiste Gottes gesalbte vollkommene Mensch, nicht der Mensch, welcher zugleich wahrhaftiger Gott ist. Es stimmte dies auch zu dem abstracten Monotheismus des späteren Judenthumes, welcher weder den schon vom A. T. bezeugten trinitarischen Unterschied in der Gottheit, noch auch das lebendige Gemeinschaftsverhältniß zwischen Gott und der Welt, welches in der Menschwerdung Gottes gipfelte, erkannte. — Im Gegensatze zu diesem engherzigen jüdischen Realismus der Ebjoniten, dessen in die Welt der Endlichkeit versenkter Sinn nur nach einem Reiche irdischer Herrlichkeit trachtete, stand der das All überfliegende heidnische Idealismus der Gnostiker, welcher in seiner dualistischen Verachtung der Materie diese niedere Welt als das Werk eines dem höchsten Gotte feindselig entgegengesetzten oder doch in seiner Beschränktheit tief untergeordneten Gottes betrachtete, und darum in einer beständigen Flucht aus diesem irdischen Reiche der endlichen Beschränktheit, der Materie und der Finsterniß in das himmlische Reich der höheren Ideen und des Lichtes, in die obere Geisterwelt, begriffen war. Daher kannte er nur einen aus jener Welt herabgestiegenen höheren Geist, einen aus dem göttlichen Pleroma herabgekommenen Aeon, Christus genannt, den Offenbarer des an sich und bis dahin verborgenen höchsten Gottes

und seines himmlischen Reiches, welcher die Geistesmenschen durch Erkenntniß (Gnosis) der übersinnlichen Welt und ihrer Wahrheit aus den Banden dieser materiellen Welt oder des Bösen befreien und in das überirdische Pleroma, aus dem sie ursprünglich stammten, zurückführen sollte. Wie also den Ebjoniten Jesus der König des irdischen Reiches war, welcher auch als Prophet nur dieses sein irdisches Reich bezeugt hatte: so war den Gnostikern Christus der Prophet des himmlischen Reiches, welcher auch als König die Seinen nur durch sein prophetisches Zeugniß in dieses Reich einführte. Jenen war er Prophet weil König, diesen König weil Prophet, oder die Gnostiker setzten den königlichen Propheten an die Stelle des prophetischen Königs der Ebjoniten. So bewahrheitete sich an der heidnischen Gnosis das Wort des Apostels, daß die Griechen nach Weisheit fragen, 1. Cor. 1, 22., während ihnen der gekreuzigte Christus eine Thorheit war. Denn auch die Gnostiker erkannten in Christo nicht den sühnenden Hohenpriester und das vollgültige Opfer für unsere Sünden, weil sie bei ihrer Identificirung des Bösen mit der Materie den Schuldbegriff und damit die Nothwendigkeit und Möglichkeit der Sühne aufhoben. Wie der Sohn Gottes nicht Mensch zu werden brauchte, um Mittler zu sein, weil es keiner sühnenden Vermittlung bedurfte: so konnte er auch nicht Mensch werden, weil er, weit entfernt durch Annahme der menschlichen Natur die Menschheit zu entsündigen, sich selbst mit der sündigen Materie befleckt haben würde. So brachte es also der Gnosticismus in seiner vollendetsten Form als eigentlicher Doketismus nur zu einem in menschlicher Schein-

gestalt auftretenden höheren Aeon, zu einem nur als Phantasma erscheinenden göttlichen Geiste, oder höchstens zu einem über dem niederen Menschen Jesus schwebenden, lose mit ihm verknüpften und sich seiner als Organes bedienenden, allenfalls zu einem nicht mit materieller, sondern mit psychischer oder siderischer Leiblichkeit bekleideten, höheren oder oberen Christus, welches immer nur eine scheinbare Menschwerdung der Gottheit ergab und sich also als feinere Form des Doketismus bezeichnen läßt. Es war und blieb dies der Widerchrist, welcher nicht bekannte Jesum Christum, daß er in das Fleisch gekommen ist, 2 Joh. v. 7, 1 Joh. 4, 3., der Lügner, welcher leugnete, daß Jesus sei der Christ, der weil er den Sohn leugnete, indem er leugnete, daß Jesus sei der Sohn Gottes, auch den Vater nicht hatte, 1 Joh. 2, 22 f. So also hob der Ebjonismus die wahrhaftige Gottheit, der Gnosticismus die wahrhaftige Menschheit des Gottmenschen auf, weil sie beide die Idee der Versöhnung und Erlösung aufhoben.*)

---

*) Es ist hier nicht unsere Aufgabe, das Sichberühren der Extreme, das Umschlagen des Ebjonismus in den Gnosticismus und umgekehrt, die ebjonitisch-gnostischen oder gnostisch-ebjonitischen Standpunkte, näher zu charakterisiren. Wir haben es eben nur mit den rein sich darstellenden Grundrichtungen in ihrer ursprünglichen Gegensätzlichkeit zu thun. Uebrigens enthielt auch die Verknüpfung der Gegensätze keine Annäherung an den kirchlichen Glauben, sondern war nur ein Zeugniß von der inneren Haltungslosigkeit des einen, wie des anderen Irrthumes. Beiläufig bemerken wir, daß wir der Behauptung Dorner's nicht beizustimmen vermögen, daß die Menschheit

Die Kirche hielt nun diesen beiden grundstürzenden Irrthümern gegenüber an ihrem ursprünglichen von den Aposteln überkommenen Glauben und dem Zeugnisse von dem Einen Christus, welcher wahrer Gott und wahrer Mensch ist, fest.*) Sie bedurfte so radicalen Extremen gegenüber

Christi bei Marcion eine wesentlichere Stelle erhalten habe, als bei den übrigen Doketen. (Vgl. Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi I, 374.) Selbst wenn die Ansicht (vgl. S. 382) gegründet wäre, daß nach Marcion Christus nicht bloß als phantasma, sondern mit einem aus Gott stammenden Leibe erschienen sei, so würde mit dieser an den Schwenkfeldianismus anklingenden Christologie schlechthin Nichts für die wahre und wirkliche Menschheit unseres Herrn gewonnen sein. Noch unbegreiflicher erscheint uns die Behauptung, daß durch Marcion wegen des versühnenden Todes Christi oder der leidenden und sühnenden Erscheinung der göttlichen Liebe für die Menschheit Christi eine wesentliche Stelle bereitet worden sei (vgl. S. 391). Wie kann bei der marcionitischen Unterscheidung und schroffen Antithese des θεὸς δίκαιος und des θεὸς ἀγαθός von einer Versöhnung, die doch auf der Vermittelung der Gerechtigkeit und der Liebe ruht, die Rede sein? Die marcionitische Entgegensetzung des Zorngottes des A. T. und des Liebesgottes des N. T. ist Nichts, als der ordinärste Rationalismus in der Form des theosophischen Gnosticismus. Man sollte endlich das durch Neander in Gang gebrachte Liebäugeln mit einem Manne aufgeben, der am schwersten von dem heiligen Zorneseifer der ausgezeichnetsten Vertreter der Kirche der ersten Jahrhunderte getroffen ward, und fürder nicht den als den ersten Protestanten hinstellen, welchen der milde Polycarp den Erstgeborenen des Satans nannte.

*) Wie sehr dieser Glaube und dieses Zeugniß schon zur Zeit der apostolischen Väter in der Kirche Christi herrschend

keiner weiter gehenden Entwickelung ihrer [illegible] regula fidei, es genügte vielmehr die feste Aufrechterhaltung derselben und das entschiedene Zurückweisen solcher ihre Fundamente auflösenden Lehren. Darum finden wir im Gegensatz zum Ebjonismus und Gnosticismus nicht sowohl eine Fortbildung des kirchlichen Bekenntnisses, als vielmehr nur ein einmüthiges Beharren in demselben. Die wissenschaftliche Widerlegung und der theologische Kampf wider diese Richtungen ward aber rüstig und siegreich von den Lehrern und Vätern der Kirche geführt. Diese erkannten auch die hohe practische Bedeutung des Streitpunktes, wie denn schon Irenäus den bei allen Kirchenvätern nach ihm wiederklingenden Gedanken ausspricht, „daß der Mittler, um die Menschheit wieder mit Gott zu vereinigen, beiden Seiten angehören mußte.“ *)

---

war, zeigt Dorner I. S. 130 ff., welcher im Rückblick auf diese Epoche (vgl. S. 295) die Zeit bis nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts als die Zeit „der für die wahre Gottheit und wahre Menschheit Christi zeugenden Kirche“ bezeichnet. Treffend bemerkt er auch S. 400, daß Ebjonismus und Gnosticismus die letzten und als Gegner ohne Zweifel unverwerflichen Zeugen für die alte Christenheit seien, „daß nämlich in deren Vorstellung von Christo sowohl die höhere als die menschliche Seite von Christo enthalten war.“ Sodann seien sie Zeugen wider einander: denn sie verklagen sich gegenseitig, daß ihnen ein wesentlicher Bestandtheil des Christlichen fehle. Endlich zeuge jede wider sich selbst, weil jede am Ende der Epoche dasjenige selbst annehme, dessen Verwerfung sie zu Anfang der Christenheit habe abverlangen wollen.

*) Vgl. Thomasius, Christi Person und Werk, Th. II,

Beharrte nun die Kirche den Extremen des Ebjonismus und Gnosticismus gegenüber, welche die eine oder die andere Seite des Gegensatzes zu vernichten strebten, fortwährend bei ihrem apostolischen Glauben an die Gottheit und Menschheit Jesu Christi: so konnte Niemand, der zur Kirche gehören wollte, fortan eine der beiden Seiten ausdrücklich in Abrede nehmen; allein es blieb noch die Möglichkeit, sie bei scheinbarer Anerkennung zu alteriren. Dies geschah, was aber mehr in die Lehre von der Trinität hinein gehört, in Bezug auf die Gottheit durch den Arianismus, in Bezug auf die Menschheit durch Apollinaris den Jüngeren, welcher übereinstimmend mit der orthodoxen Lehre von der wahren Gottheit unseres Herrn, sowohl um eine wahre Einheit von Gottheit und Menschheit zu gewinnen, als auch um die unwandelbare Heiligkeit und Unfehlbarkeit des Gottmenschen sicher zu stellen, die menschliche Natur in ihm um ihren wesentlichsten Bestandtheil verkürzte, indem er Christo nur einen beseelten Leib (σῶμα und ψυχή als animalisches Lebensprincip) zuschrieb, an die Stelle des vernünftigen Menschengeistes (des νοῦς oder des menschlichen πνεῦμα) aber den göttlichen Logos selber setzte. Die Kirchenväter stellten dem den Satz entgegen: „Was der Sohn Gottes nicht angenommen hat, das hat er auch nicht geheilet" (τὸ ἀπρόςληπτον καὶ ἀθεράπευτον), indem

---

Aufl. 2. S. 33. Dorner, Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, Aufl. 2. Th. I. S. 476 ff. Ueber die Erneuerung des Ebjonismus im Monarchianismus vgl. Dorner I, S. 503 ff.

sie auch hier sofort die soteriologische Bedeutung der Frage erkannten. In der That wäre der Mensch nur halb und zwar nur nach der niederen Seite seines Wesens, nicht nach der höheren, dem eigentlichen Sitze der Sünde, erlöst, wenn der Sohn Gottes nur einen psychischen Leib oder die menschliche Natur ohne den vernünftigen und wollenden Geist angenommen hätte. Wie also dem Arianismus gegenüber an der wahrhaftigen d. i. an der wesenhaften Gottheit, so ward dem Apollinarismus gegenüber an der wahrhaftigen d. i. an der vollständigen, aus Geist, Seele und Leib oder aus Seele (höherer und niederer Seele) und Leib bestehenden Menschheit des Erlösers festgehalten;*)

*) Uebrigens stimmte auch der Arianismus in der Leugnung der vernünftigen Menschenseele Christi mit dem Apollinarismus überein. Wie dieser bei dem Zugeständniß eines menschlichen νοῦς weder die Einheit von Gottheit und Menschheit, noch die sittliche Unwandelbarkeit des Gottmenschen meinte retten zu können: so brauchte jener, da ihm der Logos selber ein wandelbares Geschöpf war, für die Herstellung der freien Sittlichkeit, auf welche ihm beim Erlöser Alles ankam, nur die Annahme eines seelenlosen Leibes von Seiten des Logos, und konnte die Annahme einer menschlichen Seele gar nicht brauchen, weil ja sonst, was an sich undenkbar ist, ein wandelbarer, endlicher Geist einen anderen in die Einheit seiner Person aufgenommen hätte. Die Kirche aber bestritt am Arianismus hauptsächlich nur die Creatürlichkeit des Logos, was ja auch sein Grundirrthum war, dahingegen die Verkürzung der Menschennatur bestritt sie als den Grundirrthum des Apollinarismus. Näheres über den letzteren s. bei Baur, Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und der Menschwerdung Gottes I. S. 585 ff. und bei Dorner a. a. O. I. S. 985 ff.

und fortan durfte Niemand Gottheit oder Menschheit des Gottmenschen leugnen oder umdeuten und verkürzen, ohne offen von dem sich seiner selbst nach dieser Seite hin thetisch und antithetisch begrifflich klar gewordenen Gesammtglauben der Kirche Christi sich loszusagen.

Dennoch schlich die stets sich windende Schlange der Häresis auf's Neue nur auf heimlicheren Wegen heran, um zu ihrem Ziele zu gelangen. Gottheit und Menschheit des Gottmenschen standen unerschütterlich fest und durften nicht mehr angetastet werden: so konnte die einseitige Verstandesreflexion sich nur noch richten auf die eigenthümliche Art ihrer Verknüpfung; wobei wieder die doppelte Möglichkeit vorhanden war, entweder den nunmehr von der Kirche festgestellten Unterschied von Gottheit und Menschheit auf Kosten ihrer wahrhaftigen Einheit, oder im Gegensatze dazu die von Anfang an von der Kirche geglaubte wahrhaftige Einheit auf Kosten des bleibenden Unterschiedes geltend zu machen. Ein Vorspiel beider Einseitigkeiten finden wir schon beim Origenes, in dessen Lehre wir ein haltungsloses Umschlagen des einen Irrthumes in den anderen wahrnehmen, indem er an die Stelle der ursprünglichen organischen Wahrheitsmitte die Addition der von der Wahrheit nach den entgegengesetzten Seiten hin abweichenden Extreme setzte. Zufolge seiner Lehre von der Präexistenz der menschlichen Seelen ging er von der Vorstellung aus, daß eine dieser präexistirenden Seelen (eben die Seele des Erlösers) in der innigsten Liebe und in unwandelbarer Treue dem göttlichen Logos angehangen habe und mit ihm verbunden geblieben sei, während die anderen sich mehr oder weniger

von ihm entfremdeten und lossagten. Hier haben wir also von vorneherein nur eine moralisch-mystische Verbindung der Gottheit und Menschheit, welche der specifischen Idee der Menschwerdung Gottes kein Genüge thut. Origenes fühlte das selbst, weshalb er, um diesen Mangel auszugleichen, annahm, daß jene dem Logos treu gebliebene Seele sich immer tiefer in denselben hineingelebt habe, und endlich so sehr in ihn hineingewachsen sei, daß sie völlig in die Gottheit transfigurirt oder vergottet worden sei. Der anfängliche Unterschied ohne wahrhaftige Einheit schlug ihm also am Ende in die Einheit ohne bleibenden Unterschied um. *)

Jenes trennende, rationalisirende und dieses ineinsschauende, mystische Element, welche mit einander verbunden sich durch die origenistische Christologie, wie durch seine ganze Theologie, hindurchziehen, fielen später auseinander, und wurden in zwei besonderen Schulen, das erstere in der antiochenischen, das letztere in der alexandrinischen, ausgebildet. Aus der antiochenischen Schule sind uns noch vor dem Ausbruche des kirchlichen Streites Männer bekannt, die im Grunde schon ganz diejenige christologische Lehre entwickelt hatten, welche nachher bei besonderem Anlaß den

*) Der Sohn Gottes hat daher nach Origenes von der Jungfrau nicht die vollständige Menschennatur, sondern der seiner geistigen Seinsweise nach präexistirende Gottmensch hat von Maria nur die menschliche Leiblichkeit angenommen. Näheres über die Christologie des Origenes s. bei Thomasius, Origenes S. 203 ff., Baur a. a. O. I. S. 223 ff., Dorner a. a. O. I. S. 677 ff. S. 947 f.

[illegible] hervorrief, so namentlich Diodor von Tarsus und [illegible]eodor von Mopsuestia.*) Ein feindlicher Zusammenstoß

*) Schon Theodor faßte die Einheit des Göttlichen und [M]enschlichen in Christus nur als moralische Verbindung. Er [le]hrte eine ἕνωσις κατ' εὐδοκίαν. Es ist das absolute Wohl[g]efallen (εὐδοκία), wodurch Gott in Christo wohnte. Schon [er] leugnete entschieden, daß die Maria θεοτόκος zu nennen sei, [un]d bezeichnete die menschliche Natur als den von dem Logos [be]wohnten Tempel. Zwar redete auch er von zwei Naturen [(φ]ύσεις) und Einer Person (πρόσωπον); er verglich aber die [E]inheit mit der Einheit von Mann und Weib, welche Ein Fleisch [bi]lbeten, so daß er also thatsächlich doch bei dem Begriffe der [m]oralisch-mystischen Verbindung (συνάφεια) stehen blieb, und [zw]ar zugab, daß der Logos einen Menschen angenommen [ha]be, aber es als Unsinn bezeichnete, daß er Mensch gewor[de]n sei. Er kommt also im Grunde nicht über die zwei in [H]armonie des Denkens und Wollens stehenden Personen des Lo[go]s und des Menschen Jesus hinaus. Auch Theodor aber bringt [e]s deshalb nicht zur wahrhaftigen Menschwerdung Gottes, zum [w]irklichen Gottmenschen, weil bei seiner pelagianisirenden Lehre [vo]n dem göttlichen Ebenbilde und der Sünde (er behauptete [a]usdrücklich, die Nachkommen Adams sündigten nicht φύσει, [so]ndern γνώμῃ) ihm mit dem Begriffe der adamitischen Natur[sc]huld auch der Begriff der Versöhnung mangelt. Christus hat [d]urch normalen Gebrauch seines menschlichen Willens den gött[li]chen Willen vollkommen erfüllt, und so den physischen Tod, [w]elcher auf alle Nachkommen Adams um ihrer vorausgesehenen [f]reien Uebertretung willen von Adam her übererbt war, durch [d]ie Auferstehung von den Todten überwunden, und die mensch[l]iche Natur aus ihrer anfänglichen Wandelbarkeit zur schließ[l]ichen Unwandelbarkeit vollendet. Ward so das göttliche Eben[b]ild zuerst durch ihn absolut realisirt, so werden wir nur mit-

der antiochenischen und der alexandrinischen Dogmat[illegible] aber bekanntlich erst durch des Antiochener Nestoriu[illegible]nung des θεοτόκος hervorgerufen. Nestorius wollte zwar mit der Kirche an der wahren Gottheit und der wahren Menschheit des Erlösers festhalten; er trug aber in seiner Anschauung nicht die wahre und lebendige Einheit jener Gegensätze. Er brachte es in Wirklichkeit über eine moralisch-mystische Verbindung von Gott und Mensch nicht hinaus, eine Verbindung, wie sie schon in den Heiligen und Propheten des A. B. stattgefunden hatte, in Christo aber nur als in vollkommenem Maße vorhanden von ihm gedacht ward. So löste er die specifische Dignität des Erlösers, die Idee des Gottmenschen, auf, und statuirte nur einen graduellen Unterschied zwischen dem Gottmenschen und dem Menschen Gottes. Der Logos, sagte er, habe in dem Menschen Jesus gewohnt als in seinem Tempel; es habe in Christo eine Verknüpfung (συνάφεια) von Gottheit

---

telst Anschlusses an ihn durch Unterstützung des göttlichen Geistes und der göttlichen Gnade in dasselbe Bild verklärt. Wiewohl Theodor die Einwohnung des Logos, welche ihm identisch ist mit dem göttlichen Wohlgefallen, von Anfang an in Jesu setzte, so trat dennoch eigentlich erst zum Lohne für seine Tugend seine Vereinigung mit dem Logos ein, insofern jene ursprüngliche Vereinigung des Logos mit Jesu nur in der Voraussicht dessen, was aus ihm werden würde (κατὰ πρόγνωσιν ὁποῖός τις ἔσται), geschah. Näheres über Theodor von Mopsuestia s. bei Baur I. S. 699 ff. Dorner II. S. 33 ff. Thomasius, Christi Person und Werk, II. S. 77 ff.

Menschheit stattgefunden; der Mensch sei nur der Trä- das Organ oder auch das Kleid der Gottheit ge- esen. Zwar gab er zu, daß die Verbindung der Gott- eit mit der Menschheit auch für die letztere eine Einheit er Würde (αὐθεντία) und Verehrung (ἰσοτιμία, ἀξία) be- ründet habe; doch war dies ein haltungsloses Zugeständ- iß, so lange er nicht von der bloßen Verknüpfung zur irklichen Einheit von Gottheit und Menschheit fortschritt. war weigerte er sich auch nicht, die Verbindung beider Einer Person zuzugestehen, doch blieb dies ein inhalts- Zugeständniß, und die Personeinheit war bei ihm im runde ein sinnloses Wort. Denn einmal brachte er es i der positiven Beschreibung der Person des Erlösers emals über eine bloß einheitliche Beziehung (ἕνωσις σχε- κή) zwischen Gott und Mensch hinaus, so daß doch immer e doppelte Person des Logos und des Menschen in sprö- r Unvereinbarkeit einander gegenüber standen, (ein ἄλλος ὶ ἄλλος, nicht bloß ein ἄλλο καὶ ἄλλο in dem εἷς zurück- ieb); dann aber leugnete er auch mit Entschiedenheit, ja eftigkeit die nothwendige Consequenz der persönlichen Ein- it, daß nämlich Maria Gottgebärerin zu nennen sei: denn icht den Sohn Gottes selber, was eine heidnische Annahme i, sondern nur den mit dem Sohne Gottes verbundenen Renschen, Christum, habe sie geboren. Darum sei sie wohl ριστοτόκος nicht aber θεοτόκος zu nennen, letzteres höchstens ur in dem ganz uneigentlichen Sinne propter humanita- em conjunctam Deo. Nur in diesem Verstande sei der lusdruck allenfalls zu toleriren, jeder andere Verstand sei

eben Mißverstand.*). Daß Nestorius es zu keiner wahren und wirklichen Menschwerdung Gottes brachte, hatte auch bei ihm seinen tieferen Grund in der pelagianisirenden Grund-

*) Ein merkwürdiges Vorspiel der Zwingli'schen ἀλλοίωσις. Ueberhaupt zeigt Nestorius selbst, wie begründet der gegen die reformirte Christologie gerichtete Vorwurf des Nestorianisirens sei. Auch Nestorius gestand die unio personalis zu; weil er aber ihre nothwendige Consequenz, die communicatio idiomatum leugnete, so war und blieb seine unio personalis eine res de solo titulo, eine bloße Redefigur. Meisterhaft hat schon Luther in seiner Schrift von den Concilien und Kirchen (Erl. Ausg. Bd. 52. S. 309 ff.) dieses Verhältniß auseinander gesetzt. Er erklärt den Nestorius für einen beschränkten Kopf, der zwar die Prämisse zugab, aber die Consequenz leugnete (Antecedente concesso negavit consequens), und so die Prämisse selbst wieder aufhob. (Vgl. S. 349: „Darumb wollen wir keinen Nestor leiden, der uns eins gibt, und das ander nimpt, mit welchem wir das auch nicht behalten können, das er gibt, und ist ein rechter Gebers-Nehmers.") Dies ist die schonendste Charakteristik, welche man dem Manne angedeihen lassen kann. Es bliebe sonst nur die Annahme der Unredlichkeit welche, um das eigene unkirchliche System zu decken, der Kirche die Formel der unio personalis concedirte und doch der Sache nach die gegentheilige Anschauung aufrecht erhielt. Dies Spiel hat ja freilich die Häresis von der ältesten bis in die neueste Zeit hinein getrieben. Unklarheit und Unwahrheit liegen bei ihr stets in ununterscheidbarer Mischung ineinander. Wie die Winkelzüge des Arianismus an dem ὁμοούσιος scheiterten, so kam die Unwahrheit des Nestorianismus an der Negation des θεοτόκος zur Erscheinung. So zwingt die Häresis die Kirche stets zur scharfen Formulirung ihres Glaubensinhaltes, um nachher den Vorwurf des Formelchristenthumes erheben zu können.

...g der antiochenischen Dogmatik, weshalb auch die ...gianer des Abendlandes zu ihm und den Antiochenern ... Zuflucht nahmen. Auch bei ihm fiel mit der Auf- ösung der schriftgemäßen Lehre von der Sünde und Sünden- schuld die Nothwendigkeit der Versöhnung, und mit der Nothwendigkeit der Versöhnung die Nothwendigkeit und Wirklichkeit der Menschwerdung Gottes dahin.

Dem Nestorius trat als Verfechter der kirchlichen An- schauung von der Person Christi Cyrill von Alexandria entgegen. Er bekämpfte die bloße Verknüpfung (συνάφεια), und behauptete eine reelle, nicht bloß nominelle Einheit (ἕνωσις) der Gottheit und Menschheit. Zwar bezeichnet er nun seinerseits diese Einheit als eine natürliche (ἕνωσις φυσική), doch will er damit keine Vermischung der gött- lichen und menschlichen Natur zu einer dritten, keine Ver- wandlung der einen Natur in die andere einführen. Viel- mehr bestreitet er ausdrücklich diese irrthümliche Annahme, und lehrt, daß der eine und selbige Christus wahrhaftiger und vollkommener Gott und wahrhaftiger und vollkommener Mensch gewesen und geblieben sei. Auch die menschliche Natur bleibt ihm nach der Einigung ein anderes (ἄλλο) als die Gottheit, nur nicht ein anderer (ἄλλος), und er betont sehr stark die Realität ihres Leidens; eben so bleibt ihm auch umgekehrt die göttliche Natur nach der Einigung ein anderes als die Menschheit und unwandelbar dieselbe, so daß der eine und selbige Christus leidenslos nach der Gottheit gelitten hat nach der Menschheit (ἀπαθῶς ἔπαθεν). Demnach bezeichnet ihm der allerdings mißverständliche und mangelhafte, damals aber noch naive und wenigstens

gegensätzlich berechtigte Ausdruck der physischen Einheit im Grunde nur die Realität der Einheit von Gottheit und Menschheit. Das Physische ist ihm in diesem Zusammenhange das Wesenhafte, Wahrhaftige und Wirkliche der Einheit im Gegensatze zur bloßen Schein- und Nameneinheit. Während also Nestorius, wenn er die persönliche Einheit zugestand, den richtigen Ausdruck hatte bei irrthümlicher Anschauung, indem ihm die Eine Person in der Wirklichkeit immer wieder in zwei Personen auseinander ging, so hatte Cyrill, wenn er die natürliche Einheit lehrte, den mangelhaften Ausdruck bei richtiger Anschauung, indem er in Wirklichkeit den Unterschied der beiden Naturen anerkannte. Allerdings aber hob er besonders, wie das auch namentlich dem Nestorius gegenüber seine Aufgabe war, die Einheit hervor, und machte damit so vollen und ganzen Ernst, daß er mit der Prämisse auch die nothwendig aus ihr sich entwickelnde Consequenz, mit der realen Einheit der Naturen auch die reale Mittheilung der Eigenschaften, und zwar nicht nur das θεοτόκος, sondern überhaupt die Selbstmittheilung des Logos an das Fleisch und umgekehrt die Selbstaneignung alles Menschlichen durch den Logos (die κοινοποιία, οἰκείωσις und ἰδιοποίησις) behauptete, und die Erniedrigung, wie die Erhöhung, dem ganzen Gottmenschen nach seiner menschlichen Natur zuschrieb. So erst kam das Mysterium der Menschwerdung Gottes, dessen Tiefe und Unergründlichkeit Cyrill entschieden erkannte und bekannte, zu seiner wirklichen Anerkennung. Zugleich aber war auch dem Cyrill der innige Zusammenhang der Lehre von dem Gottmenschen mit der Lehre von der Versöhnung und Er-

[illegible] klar und lebendig gegenwärtig, denn, sagt er, „hat er nicht menschlich für uns gelitten, so hat er unser Heil nicht göttlich bewirkt, und war er nur Mensch oder bloßes Organ der Gottheit, so sind wir nicht wahrhaft erlöst.“ Und: „Es war genug, daß Einer für Alle sterbe, welcher Alle durch seine unendliche Bedeutung aufwog (εἰς — — πάντων ἀξιώτερος).“ Wie könnte ferner Christus als Gottmensch unser Haupt heißen und das göttliche Leben uns mittheilen, wenn der Logos nicht wirklich Mensch ward?*)

*) Wenn Baur I, S. 777 ff. Anm. mit Recht die moderne Partheinahme für Nestorius in ihre gebührenden Schranken zurückgewiesen und nachgewiesen hat, daß die Christologie des Cyrill durchaus in der Consequenz der kirchlichen Anschauungsweise lag: so hat er doch andrerseits die Lehre des Cyrill des Monophysitismus, ja des Doketismus beschuldigt. Nach seiner Theorie falle zuletzt alles Menschliche der bloßen Vorstellung anheim, es sei ein bloßes Accidens des Göttlichen und habe eine bloß scheinbare Realität, er spreche daher lieber gar nicht von einer menschlichen Natur, sondern nur von menschlichen Prädicaten, welche er zu Eigenschaften der Einen Natur des fleischgewordenen Logos mache, ähnlich wie in der katholischen Transsubstantiationslehre die Accidenzien von Brod und Wein, ohne ihre eigentliche Substanz, von der Substanz des Leibes und Blutes getragen werden. Vgl. S. 769. 773. 797. Gegen diese antiochenische Mißdeutung der Cyrill'schen Lehre hat aber Cyrill selbst wiederholt und auf das Entschiedenste protestirt. Vgl. bei Baur S. 762 ff. Dennoch hat auch Dorner II, S. 77 denselben Vorwurf erhoben, indem er von einer Cyrill'schen Insubstantiation, nicht bloß Enypostasirung, der menschlichen Natur in dem Logos geredet wissen will, wiewohl er kurz zu-

Die dritte ökumenische Synode zu Ephesus [illegible] 431 verurtheilte die Lehre des Nestorius, und erklärte [illegible] Inhalt des im Anfange des Streites von Cyrill an Ne-

vor S. 74 selbst angeführt hat, Cyrill spreche im Gegensatz zu dem antiochenischen Vorwurfe sogar von einer ἄνισος, ἀνόμοιος, ἑτέρα φύσις Gottes und des Menschen. Eine durchaus zutreffende Darstellung des Sinnes der Cyrill'schen Lehre findet sich dagegen bei Thomasius, welcher II. S. 96 als den Grundgedanken derselben die reale organische Einheit des Göttlichen und Menschlichen in der Einen Person Christi bezeichnet, eine Einheit, die den Unterschied nicht absorbirt, sondern in sich hat, aber als vermittelten. In der That ist nur in diesem Falle erklärlich, wie Cyrill ohne Verläugnung seiner Ueberzeugung bald nach der ersten ephesinischen Synode das Symbol der Orientalen unterschreiben konnte. Auch Baur vertheidigt ihn gegen diese Verdächtigung, aber nur so, daß er meint, das orientalische Symbol habe ihn zu seiner monophysitischen Deutung desselben berechtigt, und das zweideutige Licht falle mehr auf die Orientalen, als auf Cyrill. Indeß es ist eben so wenig Grund zu einer solchen Anklage gegen einen Johann von Antiochien und einen Theodoret, als gegen Cyrill vorhanden. Die Orientalen hatten aufrichtig an der Stelle der bloßen συνάφεια die reale ἕνωσις und deren nothwendige Consequenz das Θεοτόκος bekannt. Dies konnte dem Cyrill als Basis der Einigung genügen. Daß sie den Gegensatz gegen die nestorianische Naturentrennung, auf den es ihm hauptsächlich ankam, aufrichtig mit ihm theilten, dafür bürgte ihm ihre Einwilligung in die Verdammung des Nestorius, wie in das Bekenntniß des Θεοτόκος. Wenn sie nun aber bei dieser einen damals grade in Rede stehenden Consequenz des Θεοτόκος beruhten, und nicht auch die übrigen Cyrill'schen Consequenzen mitbekannten: so entsagten sie doch andrerseits der Verdammung der Cyrill'schen Anathe-

[illegible] erlassenen Schreibens und der zwölf Cyrill'schen Anathematismen für die rechtgläubige Lehre. In den Verhandlungen des Dogma's ward von der Voraussetzung ausge-

---

matismen, gestatteten ihm also, seinerseits die volle und allseitige Consequenz seiner Lehre zu ziehen. Sie ihrerseits scheuten nur das „Gott gestorben" aus Furcht vor Theopaschitismus, und die Durchgottung der menschlichen Natur aus Furcht vor Doketismus ausdrücklich mitzubekennen. Den stärksten Schein des Monophysitismus hat Cyrill allerdings durch seine Behauptung der *μία φύσις λόγου σεσαρκωμένη* auf sich geladen. Indeß im Gesammtzusammenhange seiner Lehre betrachtet kann die *μία φύσις* nur im späteren Sinne der *μία ὑπόστασις*, des *ἓν πρόσωπον* gefaßt werden. Cyrill befolgte hier nur, was Dorner S. 65 mit Unrecht bestreitet, die ältere unbestimmtere Redeweise, bei welcher der kirchliche Glaube von der einheitlichen Totalanschauung der Person Christi geleitet war. Dieselbe Ausdrucksweise, welche man Beispiels halber dem Athanasius zu gute halten muß, ohne ihn, der grade die wahre und vollständige Menschheit Christi ernstlich gegen Apollinaris vertheidigte, des Monophysitismus beschuldigen zu dürfen, wird auch dem Cyrill nachzusehen sein. Cyrill nannte die Gottheit und die Menschheit, in ihrem wesentlichen Unterschiede von einander bebetrachtet, gewöhnlich nicht *φύσεις*, sondern *πράγματα* oder *ὑποστάσεις*, und redete von einer *σύνοδος πραγμάτων ἤγουν ὑποστάσεων*. Vgl. Baur I. S. 795. Halten wir uns an diesen seinen vorherrschenden Sprachgebrauch, so finden wir in der Christologie, wie in der Trinitätslehre, bei gleichbleibendem kirchlichem Sinne eine spätere Umkehrung des früheren Sprachgebrauches. Wie gegen Paul von Samosata *τρεῖς οὐσίαι μία ὑπόστασις*, gegen Arius hingegen *τρεῖς ὑποστάσεις μία οὐσία*, so ward gegen Nestorius *μία φύσις δύο ὑποστάσεις*, gegen Eutyches hingegen *μία ὑπόστασις δύο φύσεις* behauptet. Wenn

gangen, daß die Lehre des Cyrill mit dem nicänischen Symbol übereinstimme, welches schon den aus dem Wesen des Vaters erzeugten Sohn als denselben bekannt hatte, der zu unserem Heile herabgekommen, Fleisch und Mensch geworden sei, gelitten habe und auferstanden sei. In der That war Cyrill der Vertreter des gemeinsamen kirchlichen Glaubens an die Eine untheilbare Person des Gottmenschen, so daß dem Nestorianismus gegenüber die Entscheidungen der ephesinischen Synode als durchaus berechtigt erscheinen.

Es konnte aber das christologische Dogma durch diese Entscheidung noch nicht zu seinem Abschlusse gelangen. Es hatte sich nur eben erst im Gegensatze zu dem einen Extreme ausgebildet; es mußte sich aber nach dem durchgehenden Gesetze der kirchlichen Dogmenbildung auch im Gegensatze zu dem anderen Extreme fixiren. Das Hervorbrechen dieses anderen Extremes lag bei der Mangelhaftigkeit der Cyrill'schen Ausdrucksweise trotz der Richtigkeit seines Sinnes nahe genug, und schwebte so lange noch als ein drohendes

---

Baur und Dorner den Cyrill des Monophysitismus bezüchtigen, Thomasius hingegen II. S. 104 den nicht völlig überwundenen Nestorianismus an ihm beklagt, weil er nicht bis zur Kenose des Logos fortgeschritten sei: so können wir schon aus diesem auch gegen die lutherische Christologie stets erhobenen entgegengesetzten Vorwurf schließen, daß auch Cyrill die rechte biblisch-kirchliche Mitte eingehalten haben wird. Uebrigens finden sich schon bei Cyrill selbst Anklänge an die lutherische Lehre vom Stande der Erniedrigung, vom Nichtgebrauche der seiner Menschheit eingesenkten göttlichen Idiome. Vgl. bei Dorner II. S. 79.

Gewitter am Himmel des kirchlichen Dogma's, bis es sich entladen hatte und so grade gründlich verscheucht ward. Es durfte nur mit dem Cyrill'schen Ausdrucke Ernst gemacht werden, und die Eine Natur, welche er gelehrt hatte, nicht im Sinne der Einen Person bei bleibendem Unterschiede der beiden Naturen, sondern als Aufhebung der anderen Natur gefaßt werden: so war der dem nestorianischen entgegengesetzte Irrthum vorhanden. Dies geschah nun durch Eutyches, welcher von sich aussagte, daß er nach der Menschwerdung Gottes des Logos, d. h. nach der Geburt unseres Herrn Jesu Christi, Eine Natur anbete, Eine Natur des Fleisch- und Menschgewordenen Gottes. Er bekenne, daß unser Herr vor der Vereinigung aus zwei Naturen gewesen sei, nach der Vereinigung aber bekenne er Eine Natur. Und daß er dies nicht mehr im unverfänglichen Sinne that, so daß Eine Natur nur als ein ungeschickter Ausdruck für Eine Person genommen werden könnte, zeigte nicht nur seine beharrliche Ablehnung jedes bleibenden realen Unterschiedes nach vollzogener Einigung, sondern namentlich auch seine Behauptung, daß das Fleisch Christi nicht dem unsrigen gleichwesentlich gewesen sei (*μὴ ἔχοντα* sc. *Χρ. σάρκα ὁμοούσιον ἡμῖν*). So war eine wirkliche Verwandlung der Menschheit in die Gottheit oder auch eine Vermischung beider zu einer dritten gottmenschlichen Substanz nicht nur dem Ausdrucke, sondern auch der Sache nach gegeben.

Auch gegen diesen Irrthum durfte die Reaction nicht ausbleiben. Eine Particularsynode zu Constantinopel (448) verwarf sogleich die Lehre des Eutyches, und diese Verurtheilung ward, trotz der monophysitischen Räubersynode zu

Ephesus (449), von dem vierten öcumenischen Concil zu Chalcedon (451) bestätigt. Grundleglichen Einfluß hat bekanntlich auf die Entscheidungen dieser Synode das berühmte Schreiben Leo's des Großen an den Patriarchen Flavian von Constantinopel geübt. Die römische Kirche hat in den christologischen Streitigkeiten des Morgenlandes dieselbe klare und sichere Haltung behauptet, die sie schon in den trinitarischen Streitigkeiten bewährt hatte. Wie der römische Bischof Cölestin sogleich auf die Seite Cyrill's und der Alexandriner gegen Nestorius trat: so trat der römische Bischof Leo sogleich auf die Seite der Orientalen gegen Eutyches. Die römische Kirche stand von Anfang an fest und unbeweglich in der wahrhaft organischen Mitte der kirchlichen Anschauung, und war daher schlagfertig nach beiden Seiten des entgegengesetzten Irrthumes hin. In ihr selber vermochte das auftauchende Extrem zu keiner Bedeutung zu gelangen. Der früher schon vom Mönch Leporius gemachte Versuch, auch im Abendlande eine nestorianisirende Naturentrennung zur Geltung zu bringen, scheiterte sogleich an dem entschiedenen und einsichtigen Widerspruch des Augustin. Statt bleibende und tiefgreifende Bewegungen hervorzurufen, hatte er mit dem schleunigen Widerrufe des Leporius geendigt. Dem Eutyches gegenüber kam es nun darauf an, im Gegensatze zu der mißbräuchlichen Deutung des mißverständlichen Ausdruckes von der Einen Natur an dem bleibenden Unterschiede der beiden Naturen festzuhalten, und die reale Einheit derselben mit dem entsprechenden Ausdrucke der Einen Person zu bezeichnen. Dies war schon in dem auch von Cyrill unterschriebenen Symbole der Orien-

talen geschehen, und ward nun von Leo mit großem Scharfsinn vertheidigt, näher bestimmt und weiter ausgeführt. Eben so mußte aber der in der Kirche schon feststehende Gegensatz gegen Nestorius festgehalten werden. Beides ist von der Chalcedonensischen Synode geschehen, welche „Einen und denselben Christus, Sohn, Herrn, Eingeborenen in zwei Naturen unvermischt, unverwandelt (ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως gegen Eutyches), ungesondert und ungetrennt (ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως gegen Nestorius) erkannt, so daß nirgends der Unterschied der Naturen aufgehoben ist, vielmehr die Eigenthümlichkeit jeder von beiden bewahrt wird und in Eine Person zusammenläuft," bekannte; „nicht Einen in zwei Personen zertrennten, sondern Einen und denselben Sohn und Eingeborenen, der Gott das Wort und der Herr Christus ist." Konnte schon nach diesen Bestimmungen dem Concile nur mit Unrecht vorgeworfen werden, daß es, um die Charybdis des Eutychianismus oder Monophysitismus zu vermeiden, in die Scylla des Nestorianismus hineingerathen sei: so war diesem Vorwurfe noch entschiedener dadurch vorgebeugt, daß gleich im Eingange die Bestimmungen der Ephesinischen, unter Cyrill gehaltenen Synode, so wie die Sendschreiben des Cyrill an Nestorius und die Orientalen, auf's Neue anerkannt, und das Prädikat des θεοτόκος ausdrücklich bekannt ward. So schritt das Concil in dieser positiven Anerkennung der Cyrill'schen Lehre im antinestorianischen Interesse noch über das auch von Cyrill anerkannte Symbol der Orientalen hinaus, welche nur ihren Widerspruch gegen die Cyrill'schen Consequenzen aufgegeben hatten. Auch das Chalcedonense spricht übrigens,

wie früher schon Cyrill, das Bewußtsein aus, daß es sich im Einklange mit dem uralten kirchlichen Glauben befinde, wie derselbe im Nicänischen und Constantinopolitanischen Symbole enthalten sei; und auch dem Monophysitismus gegenüber waren die Vertreter der kirchlichen Anschauung wiederum von dem Bewußtsein durchdrungen, daß seine Auflösung der Idee des Gottmenschen durch Aufhebung der menschlichen Natur einer Vernichtung der Idee der Versöhnung und Erlösung gleich komme, wie denn beispielsweise Theodoret den Eutyches beschuldigt, er lehre keine wirkliche Menschwerdung, kein wahres menschliches Leiden, Sterben und Auferstehen des Herrn; sei aber Christus nicht im vollen Sinne Mensch, wie wir, und sein Thun kein wahrhaft menschliches, dann gehe auch die erlösende Bedeutung desselben für uns verloren. Eben so sagt Leo in seinem Briefe an Flavian: „Wir vermöchten den Urheber der Sünde und des Todes nicht zu überwinden, wenn nicht unsere Natur zu der seinigen gemacht wäre von ihm, den weder Sünde beflecken, noch der Tod festhalten konnte." Und: „Um Mittler zu sein, wollte er nach der einen Seite sterben können, nach der andern nicht sterben können." *)

*) Vgl. Leo ep. ad Flav. c. 5: Catholica ecclesia hac fide vivit, hac proficit, ut in Christo Jesu nec sine vera divinitate humanitas, nec sine vera credatur humanitate divinitas, denn: negatio verae carnis negatio est etiam corporeae passionis. Unum horum sine alio receptum non proderat ad salutem et aequalis erat periculi, dominum Jesum Christum aut deum tantummodo sine homine, aut sine deo solum hominem credidisse. Wenn Baur I. S. 823 sagt:

Wie also das Resultat der großen trinitarischen Kämpfe in die Formel zusammengefaßt ward: „Drei Personen in Einem Wesen"; so ward das kirchliche Ergebniß der christo-

---

„Dies ist der Charakter des chalcedonensischen Symbols: es ist der Charakter der haltungslosen Inconsequenz, der zweideutigen Unbestimmtheit, der zwiespältigen Halbheit: seine Einheit der Person hat das Symbol von Cyrillus und Eutyches, seinen Unterschied der Naturen von Nestorius und Leo, und während es Nestorius und Eutyches anathematisirte, erklärte es sie zugleich in Cyrillus und Leo für die Grundpfeiler der Orthodoxie": so müssen wir wiederholt gegen diese Identificirung von Cyrill und Eutyches einerseits, von Nestorius und Leo andrerseits Protest einlegen. Bei dieser Auffassung und Darstellung der Sache reduciren sich zuletzt die großen christologischen Kämpfe der alten Kirche auf eine Summe von Mißverständnissen, Unklarheiten und zweideutigen Compromissen. Man bringt so erst den Entwickelungsgang des Dogma's in Confusion, um nachher den Trägern desselben die Confusion aufbürden zu können. Wenn man freilich zwischen mangelhaftem Ausdrucke und richtigem Sinne so wenig unterscheiden will, wie Dorner II. S. 137, welcher zwar zugibt, daß im Gebrauche der Worte φύσις, οὐσία, ὑπόστασις, πρόςωπον, natura, essentia, substantia oder subsistentia, persona längere Zeit hindurch ein Schwanken war, das Schwierigkeiten im Ausdrucke brachte, aber dennoch die Ansicht, daß die älteren orthodoxen Väter, wenn sie gegen zwei naturas, φύσεις protestiren, eigentlich nur zwei Personen verwerfen, für unhaltbar, ja für fast lächerlich erklärt (vgl. dagegen Strauß Glaubensl. II. S. 107): so bleibt allerdings nichts übrig, als vor dem Chalcedonense die eigentlich kirchliche Ansicht als die monophysitische zu bezeichnen, und folgeweise die Festsetzung des Chalcedonense selbst als eine unkirchliche Neuerung zu betrachten. In der That meint Dorner S. 145, die Auf-

logischen Streitigkeiten in die Formel niedergelegt: „Zwei Naturen in Einer Person.“ Diese Formel ist freilich nur ein irdenes Gefäß; aber ein Gefäß, welches den goldenen

---

stellung solcher zwei Naturen, welche eben wesentlich von einander verschieden seien, könne als ein christologischer Fortschritt nicht bezeichnet werden, sondern nur als ein folgenreicher Fehler, der ohne die Hast der Symbolification vermeidlich gewesen wäre. Vgl. dagegen das wohlbegründete Urtheil von Thomasius, welcher II. S. 112 sagt: „Im Zusammenhange mit der ganzen christologischen Entwickelung betrachtet, müssen wir daher das Chalcedonensische Symbol als den richtigen Abschluß des Dogma bezeichnen.“ Nur verstehe ich nicht, wie Thomasius S. 115 dem Urtheile Dorner's: „Mit einer Lehre von einer realen communicatio idiomatum, wie sie die lutherische Kirche lehrt, ist Leo's Brief nicht im Einklang,“ beitreten kann, und zwar mit dem Zusatze: „Die Entwi[illegible] des Dogma's war noch nicht bis dahin fortgeschritte[illegible]nd er doch selbst S. 100 bemerkt, daß schon Cyrill ein[illegible]nicatio idiomatum im eigentlichsten Sinne gelehrt habe, und auch das Chalcedonense sich mit dem Cyrill im Einklang weiß. Die Lehre von der communicatio idiomatum ist bei Leo allerdings nicht so durchgeführt, wie bei Cyrill; er hatte ja auch im Gegensatze zu Eutyches vornehmlich die unterschiedliche Eigenthümlichkeit beider Naturen in der Einen Person zu wahren: aber sie fehlt auch bei Leo nicht, geschweige denn, daß ihr durch seine Darstellung widersprochen wäre, was doch Dorner wenigstens meint. Es findet sich bei Leo das von den lutherischen Theologen s. g. erste genus communicationis idiomatum oder das genus idiomaticum, wie wenn er sagt: Filium Dei dicimus passum et mortuum, non in naturae divinae proprietate, sed in assumta humanae naturae, infirmitate, und eben so das s. g. genus apotelesmaticum, wofür sich die Concordienformel und die Dogmatiker auf

Inhalt der Idee des Gottmenschen in unverkürzter Fülle in sich faßt und vor Verschüttung bewahrt. Die reale Einheit, wie der reale Unterschied, welche mit dieser Idee gesetzt sind, war nunmehr auf seinen entsprechenden positiven Ausdruck gebracht, indem die Einheit als *persönliche* Einheit, der Unterschied als *Naturen*unterschied gefaßt ward, und damit war zugleich die negative Abwehr der doppelseitigen Aufhebung der Idee des Gottmenschen gegeben, indem eben der nestorianischen Aufhebung der Einheit gegenüber an der Einheit der Person, der monophysitischen Aufhebung des Unterschiedes gegenüber an dem Unterschiede der Naturen festgehalten ward. Fortan war Nestorianismus wie Monophysitismus, welche im Grunde nur eine Erneuerung des alten Ebjonismus und Doketismus in verfeinerter Form waren, indem der eine auf eine Aufhebung der Gottheit, der andere auf eine Verflüchtigung der Menschheit des Gottmenschen hinauslief, um jede Berechtigung gebracht, und so schwere Kämpfe auch der Monophysitismus der Kirche noch ferner bereitete, er mußte doch zuletzt, eben so wie der Nestorianismus*), zu

---

die aus Leo's Brief herübergekommene Bestimmung des Chalcedonense berufen: una natura agit seu operatur cum communicatione alterius, quod cujusque proprium est. Daß das s. g. genus majestaticum bei Leo zurücktritt, ohne deshalb geleugnet zu werden, hat wohl darin seinen Grund, daß sein Brief auf Veranlassung und im Gegensatz zu dem zuletzt hervorgetretenen Monophysitismus abgefaßt war, welcher dieses von Cyrill so stark betonte Genus in's irrthümliche Extrem gesteigert hatte.

*) Die Verwandtschaft des Nestorianismus und Ebjonismus

einer vom Kirchenleibe abgesonderten Secte zusammenschrumpfen, und konnte nur als solche fortvegetiren bis auf den heutigen Tag.

Wie der Monophysitismus nur eine verfeinerte Form des gnostischen Doketismus war: so suchte er zwar selbst in der verfeinerten Form des Monotheletismus sich gleichsam durch eine Hinterthür in die Kirche zurückzuschleichen; doch konnte dieser Versuch, da einmal die Bestimmungen des Chalcedonense feststanden und normgebend blieben, nicht gelingen. Denn zur Wahrheit der geistigen Natur gehört neben dem Bewußtsein oder Erkenntnißvermögen auch das Vorhandensein des Willens und seiner Wirkung, und schon dem Apollinaris gegenüber war auf die Vollständigkeit der Menschennatur und auf die Anerkennung des menschlichen νοῦς neben dem göttlichen Logos i[illegible] Person des Gottmenschen gedrungen worden. S[illegible]nn der Sieg des Dyotheletismus über den Monot[illegible]mus und die Fest-

---

ist historisch auch dadurch bekundet, daß die Nestorianer in Assyrien und Chaldäa sich jüdische Abstammung zuschreiben, sich Nazaräer nennen, und viel jüdische Ceremonieen, wie Thieropfer zum Dank oder Gelübde, Erstlingsopfer, Speise- und Reinigkeitsgesetze des A. T., eine Nische, die sie das Allerheiligste nennen und nicht betreten, beibehalten haben. Vgl. Grant, Die Nestorianer oder die zehn Stämme, übersetzt von Preiswerk. 1843. Lechler, Das apostolische und nachapostolische Zeitalter. 1851. S. 302. Daher bemerkt Dorner II. S. 87 Anm.: „Auf alten judaisirenden Stamm scheint hier der Nestorianismus als ein homogenes Reis mit besonderem Erfolg sich gepfropft zu haben."

setzung eines doppelten θέλημα mit seiner doppelten ἐνέργεια in dem Einen Christus, welche durch die sechste öcumenische Synode zu Constantinopel v. J. 680 getroffen ward, nur die nothwendige und selbstverständliche Consequenz der chalcedonischen Lehre von den beiden Naturen. — Wie endlich der Nestorianismus nur eine verfeinerte Form des jüdischen Ebionismus war: so suchte er sich selbst noch einmal in der verfeinerten Form des Adoptianismus zu empfehlen, wonach in der angeblich Einen Person des Gottmenschen doch nur der Sohn Gottes filius Dei naturalis, der Menschensohn hingegen nur filius Dei per adoptionis gratiam und daher nur nuncupative Deus sein sollte. Doch konnte damit die wahrhaftige und wirkliche Einheit der Person, mit welcher das Chalcedonense in Uebereinstimmung mit dem ersten Ephesinum eben so entschieden Ernst gemacht wissen wollte, als mit der Zweiheit der Naturen, nicht bestehen, weshalb denn auch der Adoptianismus von der Synode zu Frankfurt im J. 794 verurtheilt ward. Nachdem diese beiden Nachzügler der monophysitischen und nestorianischen Häresie, der Monotheletismus und der Adoptianismus, von der Kirche zurückgewiesen waren, beruhte sie das Mittelalter hindurch im ungestörten Besitze bei dem durch das Chalcedonense abschließend gewonnenen symbolischen Ausdrucke des uranfänglichen und kirchlich gemeinsamen Glaubens an die Person des Gottmenschen.

Das successive Hervortreten der christologischen Irrthümer war übrigens geschichtlich bedingt, und vollzog sich in naturgemäßer Abfolge. Da das Evangelium zunächst unter Israel sich ausbreitete: so suchte auch zuerst das

Judenthum in der Gestalt des Ebjonismus sich mit ihm zu vermischen; als es dann zu den Heiden überging, suchte die heidnische Gnosis in der Form des Doketismus das christologische Fundament der Kirche zu erschüttern. Nachdem die Kirche den Ebjonismus wie den Doketismus ausgeschlossen, und die Gottheit, wie die Menschheit des Erlösers standhaft behauptet hatte: suchte der Arianismus die Gottheit, welche er nicht mehr leugnen durfte, zu verringern, der Apollinarismus hingegen die Menschheit, welche er nicht mehr leugnen durfte, zu verkürzen. Als die Kirche den Arianismus wie den Apollinarismus überwunden, und die wahre Gottheit, wie die vollständige Menschheit des Erlösers aufrecht erhalten hatte: wurden beide von dem Nestorianismus zwar ernstlich anerkannt, aber nur äußerlich neben einander gestellt, und an die Stelle der organischen Einheit die bloß mechanische Verknüpfung gesetzt. Sobald im Gegensatze hierzu von der Kirche die wahrhaftige Einheit geltend gemacht war, überspannte der Monophysitismus diese Einheit zur Einheit der Natur. Diesem doppelseitigen Irrthume gegenüber gelangte die Kirche zum Ziele ihrer Entwickelung, indem sie, festhaltend am Unterschied in der Einheit, wie an der Einheit im Unterschiede, die Einheit als Einheit der Person, den Unterschied als Unterschied der Naturen bestimmte. Weil aber der Monophysitismus, welcher zuletzt ausgeschlossen war, sich nicht sogleich überwunden geben wollte: so suchte er sich in der Form des Monotheletismus als ächten Sinn des Chalcedonense geltend zu machen; und weil die Kirche in den langwierigen Kämpfen wider den gröberen und feineren Monophysitismus vorherr-

schend die Zweiheit der Naturen hervorgehoben hatte: so suchte hieran anschliessend zuletzt noch der Adoptianismus oder verfeinerte Nestorianismus sich als rechte Auslegung des kirchlichen Dogma's zu behaupten. Der ganze dogmengeschichtliche Entwickelungsproceß der Lehre von der Person Christi zeigt, daß die Kirche im Glauben festhaltend an dem offenbar gewordenen Mysterium, an der wunderbaren Thatsache der wahrhaftigen Menschwerdung Gottes, den Inhalt ihres Glaubens im Gegensatze zur Häresis klar und sicher bestimmte; daß die Häresis hingegen im einseitigen Verstandesräsonnement die Einheit des Gegensatzes, welche in der Offenbarungsthatsache, wie in dem ihr entsprechenden kirchlichen Glauben enthalten und zum Vorschein gekommen war, entweder nur an der Einheit oder nur am Gegensatze festhaltend, negirte, und sich durch diese rationalistische Antithese zum Unglauben an die Menschwerdung Gottes selbst verleiten ließ, oder auch von diesem Unglauben ausgehend und geleitet, die gegensätzlichen Kategorieen, welche die Kirchenlehre herausgesetzt hatte, als unvereinbare logische Widersprüche, und damit wie die Unhaltbarkeit des kirchlichen Glaubens, so ihre eigene Berechtigung zu erweisen suchte.

Wir sagten, daß durch das Chalcedonense dem Monophysitismus die Berechtigung entzogen war. Dies freilich nur insofern, als das Chalcedonense das erste Ephesinum anerkannt hatte, und sich nicht im Widerspruch, sondern im Einklang mit dem Cyrill'schen Lehrbegriff wußte. Um nun mit dieser Meinung des Conciles Ernst zu machen, bedurfte es der Einarbeitung der Cyrill'schen Lehre in die chalcedo-

nensischen Bestimmungen, so daß letztere gleichsam den Aufzug, erstere den Einschlag eines harmonisch in sich zusammenhangenden Gewebes bildeten. Es mußte die nicht bloß abstracte, sondern concrete Einheit dadurch zur Darstellung gebracht werden, daß auch die nothwendige Folge der Einheit, nämlich die wahrhaftige und wirkliche Gemeinschaft der Naturen und die wechselseitige Mittheilung ihrer Eigenschaften, zur Anerkennung gelangte. Die Vertreter der kirchlichen Anschauung haben sich auch dieser Aufgabe keinesweges entzogen. Weit entfernt im Kampfe gegen den Monophysitismus sich zur einseitigen, nestorianisirenden Ausdeutung des Chalcedonense fortreißen zu lassen, gingen sie vielmehr nach der andern Seite hin bis zur äußersten Grenze der Möglichkeit, indem sie nicht nur die Anypostasie der menschlichen Natur Christi oder ihr bloßes Aufgenommensein in die Hypostase des Logos (die s. g. Enypostasie) zugestanden, ohne doch ihre substantielle Wirklichkeit zu verleugnen, sondern auch sowohl die Aneignung der Eigenthümlichkeiten der menschlichen Natur durch die göttliche, als auch die Mittheilung der Eigenthümlichkeiten der göttlichen Natur an die menschliche behaupteten, so daß sie nicht nur von einer Geburt (was schon in der Bezeichnung der Maria als θεοτόκος enthalten war), sondern auch von einem Leiden und Sterben Gottes des Logos geredet wissen wollten, und umgekehrt eine Durchgottung der menschlichen Natur kraft ihrer persönlichen Einheit mit der göttlichen anerkannten.*)

*) Die fünfte öcumenische Synode zu Constantinopel im J. 553 anathematisirte sogar die Verwerfung der Formel, daß

Das Resultat der gesammten Entwickelung des christologischen Dogma's gibt in zusammenfassendem Ueberblicke und in präciser Formulirung Johannes von Damascus in seinem großen Werke: Ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, der ersten und zugleich letzten systematischen Dogmatik der morgenländischen Kirche. Er ruht ganz auf den Bestimmungen des Chalcedonense mit Abweisung des Monophysitismus und des Nestorianismus. Er geht näher auf die Begriffsbestimmung der Person in ihrem Verhältnisse zur Natur ein: denn die Ursache des Irrthumes der doppelseitigen Häresis findet er in der Identificirung von Natur und Hypostase. Die Nestorianer, wie die Monophysiten gingen gleichmäßig von dem Satze aus, die Natur könne nicht unpersönlich sein: wo eine φύσις sei, da sei auch eine ὑπόστασις. Darum setzte der Nestorianismus

---

Einer aus der Dreieinigkeit gelitten habe. Sie wollte sie nur nicht im Sinne des Theopaschitismus genommen wissen, welcher das Leiden der Gottheit in ihrem eigenen Wesen zuschrieb, vielmehr so, daß der Sohn Gottes selbst um der mit ihm persönlich geeinten Menschheit willen das Leiden, als ein Leiden an seinem eigenen Fleische, erduldet habe. Andrerseits ward auch die Durchgottung der menschlichen Natur gelehrt. Dorner II. S. 158 bezeichnet es sogar als allgemeine Voraussetzung, was Johannes Cassianus sagt: nec quasi per gradus et tempora proficientem in Deum, alterius status fuisse ante resurrectionem credamus Christum, alterius post resurrectionem, sed ejusdem plenitudinis atque virtutis. Vgl. die Aussprüche von Fulgentius, Beda und Alcuin über das göttliche Wissen der menschlichen Seele Christi, ebendas. S. 174.

weil zwei Naturen auch zwei Personen, der Monophysitismus weil Eine Person auch Eine Natur. Johannes unterscheidet zwischen Natur oder Wesen als Gattungsbegriff (κοινόν, εἶδος) und Individuum (ἄτομον, μερικόν, ἰδικόν). Das Wesen oder die Natur ist das allen Individuen einer Gattung Gemeinsame, welches aber nirgends für sich, sondern nur in einem Individuum real existirt. Der Logos hat nun weder die schon zuvor in der Form eines Individuums für sich bestehende Menschheit angenommen, was nestorianisch wäre, noch auch die menschliche Natur an sich oder als Gattung, was monophysitisch oder doketisch wäre; sondern der Logos hat aus der Jungfrau die allgemeine Menschennatur als individuelle angenommen, welche aber nicht schon vor der Annahme real subsistirte, sondern erst durch den Act der Annahme selbst zur realen Subsistenz gelangte oder ihr concretes, individuelles Dasein gewonnen hat. Sie ist also weder vor noch nach der Menschwerdung des Sohnes Gottes für sich selbst subsistirend (ἰδιοσύστατος), vielmehr ohne selbstständige Subsistenz (ἀνυπόστατος), aber doch auch seit der Menschwerdung nicht schlechthin ohne Subsistenz, vielmehr ist eben durch die Menschwerdung die Hypostase des Logos zur Hypostase der menschlichen Natur geworden, so daß sie an ihm das Princip ihres selbstständigen, concreten Daseins hat (sie ist ἐν αὐτῇ τῇ τοῦ θεοῦ λόγου ὑποστάσει ὑποστᾶσα oder ἐνυπόστατος). Sie selbst die Hypostase des Logos ist demnach nicht mehr, wie vor der Menschwerdung, einfach, sondern zusammengesetzt (ὑπόστασις σύνθετος), nämlich aus der Gottheit, der sie immer

angehörte, und aus der Menschheit, die sie angenommen hat.*)

*) Näheres s. bei Baur II. S. 188 ff. Dorner II. S. 262 f. Thomasius II. S. 117 f. Mit Recht erklärt sich Thomasius gegen die Behauptung Dorners, daß dem Damascener die Person bald die göttliche Person des Logos, bald das Mittlere sei, welches gleichsam von der göttlichen Natur des Logos abgelöst, das zusammenhaltende Band für beide Naturen bilde. Vielmehr gebrauche er ὑπόστασις vom Logos immer concretiv, so daß es das Wesen in seinem hypostatischen Bestande bezeichne. Auch Baur S. 201 findet es an der Dorner'schen Darstellung unrichtig, daß sie den Begriff einer von der göttlichen Natur verschiedenen Persönlichkeit dem Johannes von Damascus beilegt. Ueberhaupt sei die ganze Vorstellung einer über beiden Naturen, also auch über der göttlichen stehenden Persönlichkeit eine zu unhaltbare und in sich widersprechende, als daß sie bei einem alten Kirchenlehrer ohne einen sehr nöthigenden Grund vorausgesetzt werden sollte. In der That kann diese ganz abstracte Vorstellung der Persönlichkeit nur als die nestorianische bezeichnet werden, und daß Dorner wiederholt sie auch bei rechtgläubigen Kirchenlehrern zu finden meint, stammt von seiner irrthümlichen Identificirung der altkirchlichen und der nestorianischen Christologie, die es bei ihm zu keinem richtigen Verständnisse des christologischen Entwickelungsganges innerhalb der rechtgläubigen Kirche überhaupt kommen läßt. Die Entwickelungsgeschichte wird so im Grunde zu einer Verwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. Eine rechtgläubige Kirchenlehre, welche die wahre Mitte im Gegensatze zu den beiden häretischen Extremen hält, gibt es dann nicht mehr; vielmehr hat die Kirche zuletzt doch nur auf dem Ephesinum den Monophysitismus gegen den Nestorianismus und auf dem Chalcedonense den Nestorianismus gegen den Monophysitismus vertreten. So

Wie nun der Damascener die Einheit der Person hervorhebt, so leugnet er deshalb nicht den bleibenden Unterschied der Naturen. Vielmehr behauptet er dem Apollinarismus und Monophysitismus gegenüber die Wahrheit und Wirklichkeit, so wie die Vollständigkeit der aus Leib und Seele bestehenden Menschennatur, und dem Monotheletismus gegenüber das Vorhandensein eben sowohl eines menschlichen, als eines göttlichen Willens in der Person des Gottmenschen. Eben so soll aber auch umgekehrt bei der Zweiheit der Naturen doch stets die Einheit der Person gewahrt bleiben. Darum sind nicht nur thatsächlich der göttliche und der menschliche Wille stets auf dasselbe Object gerichtet, so daß der menschliche Wille stets in Freiheit dem göttlichen folgt und in harmonischer Einigung mit ihm steht, sondern es ist auch dieses Verhältniß, wie ein freies, so doch zugleich ein innerlich nothwendiges. Denn da es nur Eine Person, also auch nur Einen Wollenden gibt, so kann er gar nicht mit seinem menschlichen Willen etwas anderes wollen, als mit seinem göttlichen Willen. Die Bewegung des göttlichen Willens pflanzte sich auf den

---

heißt es bei Dorner II. S. 153: „Das eben war das Unglück, daß man zu Ephesus zu weit nach Cyrills Seite hin gegangen war, wie zu Chalcedon nach der Seite der Antiochener. Zwei öcumenische Concilien nicht tadellos zu finden oder zu aboliren, wäre nach den Begriffen der Zeit einer Erschütterung aller kirchlichen Grundlagen gleich gekommen, man war also an beide gekettet. Andrerseits sind diese Concilien aber von ganz verschiedenem, ja widersprechendem Geiste beseelt gewesen, und so war man auch an den Widerspruch gekettet.“

menschlichen fort, und wurde zu dessen eigener Bewegung. Diese Durchdringung des menschlichen Willens durch den göttlichen bezeichnet Johannes sogar als eine Vergottung (*θέωσις*) des menschlichen Willens.

Dies führt uns zu seiner Lehre von der gegenseitigen Mittheilung der Eigenschaften beider Naturen überhaupt, wie sie in seiner Lehre von der *περιχώρησις* und dem *τρόπος ἀντιδόσεως* enthalten ist. Obwohl die Naturen in ihrer Eigenthümlichkeit fortbestehen, findet doch wegen der persönlichen Einheit eine gegenseitige Durchdringung (*περιχώρησις*) und in Folge dessen eine wechselseitige Mittheilung (*ἀντίδοσις*) der Eigenschaften oder Idiome statt. Demnach eignet sich der Logos das Menschliche an (*οἰκειοῦται*): denn sein ist, was seinem heiligen Fleische eignet; und hinwiederum theilt er dem Fleische von seinem eigenen mit (*μεταδίδωσι*), bis zu der Spitze einer Vergottung (*θέωσις*) des Fleisches. Denn nicht nur kann vermöge dieser wechselseitigen Mittheilung, welche auf der Identität der Hypostase und der Durchdringung beruht,*) von Christo gesagt werden: „Dieser unser Gott ist auf Erden erschienen und hat mit den Menschen verkehrt, ja der Herr der Herrlichkeit ist gekreuzigt;" sondern auch umgekehrt: „Dieser Mensch ist ungeschaffen, leidlos, unendlich, und der Menschensohn ist schon vor sei-

*) *καὶ οὗτός ἐστιν ὁ τρόπος τῆς ἀντιδόσεως, ἑκατέρας φύσεως ἀντιδιδούσης τῇ ἑτέρᾳ τὰ ἴδια διὰ τὴν τῆς ὑποστάσεως ταυτότητα καὶ τὴν εἰς ἄλληλα αὐτῶν περιχώρησιν.*

nem Leiden im Himmel gewesen." Während dies aber alles mehr nur Ausdruck der wahrhaftigen persönlichen Einheit ist, nach welcher der ganze untheilbare Gottmensch Göttliches, wie Menschliches besitzt und vollzieht, so daß eben sowohl von ihm als dem Menschen, welcher Gott ist, Göttliches, wie von ihm als dem Gott, welcher Mensch ist, Menschliches prädicirt werden kann: so findet überdies in Folge der περιχώρησις eine reale Entschränkung und Vergottung (θέωσις), richtiger Durchgottung, der menschlichen Natur statt, so daß sie, wie glühendes Eisen oder beseelter Leib, auch selber der Eigenschaften der göttlichen Natur kraft ihrer persönlichen Einigung mit derselben und Durchdringung von derselben, beispielsweise der Allwissenheit, theilhaftig geworden ist. Nicht gleich weit werden wir die Wirkung der περιχώρησις hinsichtlich der göttlichen Natur ausdehnen dürfen. Denn da die Gottheit in ihrem eigensten Wesen keiner Beschränkung fähig ist, also auch an sich nicht leiden kann: so hat zwar nicht nur der Mensch, sondern der Gottmensch, also Gott selber, gelitten; aber doch nicht an sich selber, sondern nur an seinem Fleische oder seiner menschlichen Natur. Denn, wie schon Cyrill gesagt hatte, wenn das glühende Eisen geschlagen wird, so trifft der Schlag eigentlich nur das Eisen, nicht das Feuer an sich, oder, wie der Damascener sagt, wenn ein von der Sonne beschienener Baum mit der Art gehauen wird, so bleibt die Sonne an sich davon unberührt. Dennoch hat die Gottheit, und zwar nicht nur als die mit der Menschheit persönlich geeinte (vermöge der ἕνωσις ὑποστατική), sondern

ugleich auch im Mitgefühl der Liebe (durch ἕνωσις σχε-
τική) mit ihrer Menschheit gelitten. *)

---

*) Dorner II. S. 268 f. behauptet, in der Ausführung
elbst werde die ἀντίδοσις des Damasceners zur bloßen Uebertragung der Namen, ἀντίδοσις τῶν ὀνομάτων. Um der Einheit der Person willen würden Namen, die eigentlich der einen Natur zukommen, auch auf die andere übertragen. Ja ausdrücklich werde dagegen Verwahrung eingelegt, daß die Idiome der einen Natur der anderen beigelegt werden oder zukommen. Was sei aber eine solche nur nominelle Mittheilung der Eigenschaften wesentlich anders, als die dem Cyrill so anstößige Anaphora der antiochenischen Schule? Indeß die von Dorner aus dem Damascener angeführte Stelle ist für diese Behauptung nicht beweisend. Johannes leugnet daselbst nur im Gegensatze zum Monophysitismus, daß der einen Natur in abstracto die Idiome der anderen beigelegt werden dürfen. Er sagt: οὐ κατονομάζομεν αὐτῆς (sc. τῆς θεότητος) τὰ τῆς ἀνθρωπότητος ἰδιώματα. Ganz richtig. Denn nicht die Gottheit an sich (die θεότης), sondern Gott hat gelitten an seinem Fleische. Er fährt fort: οὔτε δὲ τῆς σαρκὸς, ἤτοι τῆς ἀνθρωπότητος κατηγοροῦμεν τα τῆς θεότητος ἰδιώματα. In der That ist ja beispielsweise nicht die Menschheit die Gottheit, sondern es gilt nur von der Natur in concreto, daß der Mensch Gott ist. Er sagt endlich: ἐπὶ τῆς ὑποστάσεως, κἂν ἐκ τοῦ συναμφοτέρου, κἂν ἐξ ἑνὸς τῶν μερῶν ταύτην ὀνομάσωμεν, ἀμφοτέρων τῶν φύσεων τὰ ἰδιώματα αὐτῇ ἐπιτίθεμεν. So ist also Gott gelitten, weil wirklich der Eine untheilbare Gottmensch gelitten hat, wenn auch nur nach seiner menschlichen Natur, und nicht nur der Mensch hat gelitten, welcher mit dem Gotte verbunden ist. Ganz dasselbe sagt Luther gegen Zwingli, und hält auch seinerseits, wie nach ihm die lutherische Kirche, die Beschränkung aufrecht, daß der Gottmensch nur nach dem

Bleiben wir hier einen Augenblick stehen, und betrachten wir zuvörderst das Grundresultat der altkirchlichen Entwickelung der Christologie, welches in der Formel „Eine

---

Fleische, nicht nach der Gottheit gelitten hat, ohne doch damit selbst in die Zwingli'sche ἀλλοίωσις oder die antiochenische Anaphora, die bloß nominelle Prädikatenübertragung, zurückzufallen. Ueber den Unterschied der Zwingli'schen ἀλλοίωσις und der ἀλλοίωσις des Damasceners vgl. Joh. Gerhard loc. thol. l. IV. c. XI. de primo genere communicationis idiomatum §. 188. Auch Thomasius II. S. 121 urtheilt ähnlich, wie Dorner, aber freilich urtheilt er auch über die lutherische Christologie, daß sie auf halbem Wege stehen geblieben sei, weil sie nicht zur Kenose des Logos fortgeschritten. Dorner seinerseits geht S. 271 sogar so weit zu behaupten, man würde sich sehr täuschen, wenn man die θέωσις des Damasceners so verstände, daß durch sie göttliche Eigenschaften der menschlichen Natur zu eigen werden. Es sei eigentlich nicht eine reale Uebertragung göttlicher Eigenschaften auf die menschliche Natur mit der Vergottung gemeint, sondern es sei nur das ungetrennte Zusammensein und Wirken beider Substanzen, was mit sich bringe, daß man mit Christi Menschheit nicht in Berührung kommen könne, ohne zugleich die göttliche zu berühren. Wenn er für diese den Sinn des Damasceners gründlich verfehlende Behauptung sich darauf stützt, daß nach ihm die göttlichen Eigenschaften der menschlichen Natur deshalb nicht zu eigen werden können, weil sie nicht von der göttlichen Substanz getrennt werden könnten: so hat auch die lutherische Kirche, welche doch gewiß eine reale Mittheilung der göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur lehrt, damit niemals eine Lostrennung der göttlichen Idiome von der göttlichen Substanz behauptet, vielmehr dieselbe entschieden abgelehnt. Nur in der bleibenden persönlichen Einheit fand ihr eine bleibende Theilnahme der mensch-

Person in zwei Naturen" sich ausdrückt, noch etwas näher. Wir haben früher gesehen, daß die negative Kritik der kirchlichen Trinitätslehre behauptete, das Wesen sei entweder abstracter Gattungsbegriff, und dann führe die Formel „Ein Wesen, drei Personen" zum Tritheismus, weil das reale Einheitsband der drei Personen fehle, oder das Wesen sei concretes Einzelnwesen, dann sei aber Wesen und Person identisch, und es müsse abstract monotheistisch oder sabellianisch mit dem Einen göttlichen Wesen auch nur Eine göttliche Person gesetzt werden. Die Kirche ward aber von diesen Einwürfen nicht getroffen, weil sie das einzigartige und schlechthin supranaturale trinitarische Verhältniß der Gottheit durch Wesen und Person nur unter eigenthümlicher Bestimmung und Modification dieser Begriffe bezeichnete. Ganz ähnlich verhält es sich nun mit den christologischen Festsetzungen der Kirche, an welchen schon der Nestorianismus und Monophysitismus, später der Socinianismus und endlich der Rationalismus die wesentlich gleiche Kritik geübt haben, welche dann auch von der speculativen wie von der modern gläubigen Theologie acceptirt worden ist. Die menschliche Natur, welche der Logos in die Einheit seiner Person aufgenommen haben soll, sei entweder abstract oder als bloßer Gattungsbegriff zu denken: dann gelangten wir zur monophysitischen Verflüchtigung der menschlichen Natur und es bliebe uns nur die göttliche Substanz des Logos

---

lichen Natur an den von der göttlichen Natur ungetrennten göttlichen Idiomen statt. Wir werden auf diesen Punkt später noch näher einzugehen haben.

mit menschlichen substanzlosen Attributen übrig; oder die menschliche Natur sei die concrete Natur eines menschlichen Einzelwesens: dann sei Natur und Person identisch, und wir gelangten durch die Annahme der menschlichen Natur von Seiten des Logos zur Annahme einer fertigen menschlichen Person, also zur nestorianischen Doppelpersönlichkeit in dem angeblich Einpersönlichen Gottmenschen. Das heißt nun im Grunde nichts Anderes, als von vorneherein die Möglichkeit der Menschwerdung Gottes bestreiten, weil in dem einen Falle nur der Gott, welcher nicht wahrhaft Mensch ist, in dem andern Falle nur der Mensch, welcher nicht wahrhaft Gott ist, übrig bleibt, in beiden Fällen also die Idee des Gottmenschen aufgehoben ist. Die Kirche hingegen beharrte im Glauben an die geoffenbarte Thatsache der wahrhaftigen Menschwerdung Gottes, welche nicht anders denn als Assumtion der menschlichen Natur durch den Logos bestimmt werden konnte, wobei die erstere weder als Abstractum, noch als concrete Einzelperson, sondern nur als an sich unpersönliche reale Menschennatur gedacht werden durfte. Daß die menschliche Natur sonst in dieser Art nicht vorkömmt, ist eben so gewiß, als die Einzigartigkeit der Person des Gottmenschen selber; daß sie aber in diesem bestimmten Einzelfalle in dieser Form und Gestalt wirklich aufgetreten ist, ist eben so gewiß, als das Auftreten des Gottmenschen selber. Wird erwidert, daß eine an sich unpersönliche Menschennatur keine vollständige Menschennatur sei: so gehört eben nur menschliche Seele und menschlicher Leib zur vollen Wahrheit und Integrität der Menschennatur, ihre selbstständige Subsistenz hingegen ist nur die empirische

Form, in welcher sie in dem gewöhnlichen Menschen auftritt, während sie in dem Gottmenschen an der Hypostase des Logos ihre eigene Subsistenz gewonnen hat, so daß sie auch hier nicht schlechthin unpersönlich, nur nicht eigenpersönlich, sondern der Persönlichkeit des Logos theilhaftig geworden ist. Denn der Gottmensch ist die Person, welche Gott und Mensch ist. Weil Gott und Mensch ein Ich sind, so ist auch der Mensch der Ichheit theilhaftig oder personirt, aber nicht ein für sich seiendes Ich im Unterschiede, sondern nur ein Ich in seiner Einheit mit der Person des Logos. Der Mensch ist also allerdings ein Ich, aber ein nicht bloß menschliches, sondern ein gottmenschliches Ich. — Wirft sich nun die negative Kritik auf die Begriffsbestimmung der Person, die sie im modernen Sinne als Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung denkt, so folgert sie, daß mit Einer Person auch nur Ein Selbstbewußtsein und Eine Selbstbestimmung zu setzen sei, während ein doppeltes Selbstbewußtsein und eine doppelte Selbstbestimmung auch eine doppelte Person ergebe, so daß die Kirche wiederum nur zu wählen habe zwischen Monophysitismus in der Form des Monotheletismus, wenn sie an der Einen Person festhalte, und Nestorianismus, wenn sie am Dyotheletismus festhalte. Indeß wir haben schon in der Trinitätslehre bemerkt, daß die Kirche den Begriff der Persönlichkeit nicht im modernen Sinne des Selbstbewußtseins und der Selbstbestimmung, sondern im Sinne der selbstständigen Insichabgeschlossenheit, der auf sich selber ruhenden Ichheit nehme, während sie Bewußtsein und Willen als Momente des geistigen Wesens faßt. Darum setzt sie in der Trinität weil

Ein Wesen auch nur Ein Wissen und Wollen, dahingegen in der Person Christi, weil zwei Naturen, auch ein doppeltes Wissen und Wollen. Tritt das Wesen, wie in dem Menschen, als in sich abgeschlossene Selbstheit oder als Person auf, so reflectirt es sich in sich selbst und erscheint in der Form des Selbstbewußtseins und der Selbstbestimmung. Daher tritt das Eine wissende und wollende Wesen auch der Gottheit als Sichselbstwissen und Sichselbstwollen der Person des Vaters, der Person des Sohnes und der Person des Geistes auf, ist aber dennoch nur Ein göttliches Selbstbewußtsein und Eine göttliche Selbstbestimmung, weil eben nur Ein göttliches Wesen ist, in dem alles Wissen und Wollen urständet. Dahingegen weil in der Einen Person des Gottmenschen eine doppelte Natur zu unterscheiden ist, so gibt es in ihm auch ein doppeltes Wissen und Wollen; weil aber die doppelte Natur zu Einer Person zusammengeht, so hat auch das göttliche, wie das menschliche Selbstbewußtsein und Sichselbstbestimmen das Eine und selbige gottmenschliche Selbst zu seinem Inhalte. Denn der Gottmensch weiß sich und bestimmt sich mit seinem göttlichen Wissen und Wollen als der Gott, welcher Mensch ist, und weiß sich und bestimmt sich mit seinem menschlichen Wissen und Wollen als der Mensch, welcher Gott ist. Demnach haben wir in der Gottheit, da Wissen und Wollen zum Wesen oder zur Natur gehört, obgleich drei Personen doch nur Ein Selbstbewußtsein und Eine Selbstbestimmung, weil nur Ein Wesen, dahingegen im Gottmenschen, obgleich nur Eine Person, doch ein zwiefaches Selbstbewußtsein und eine zwiefache Selbstbestimmung, weil

zwei Naturen. Die Lehre der Kirche wird also von der negativen Kritik eigentlich gar nicht berührt, geschweige denn getroffen, weil die Kritik die supranaturale, einzigartige Erscheinung des Gottmenschen den natürlichen Erscheinungen der gewöhnlichen Menschenwelt gleichartig setzt, und nach den von der letzteren abstrahirten Kategorieen bemißt. Die Kirche ist allerdings bei der Beschreibung der wunderbaren, schlechthin singulären Thatsache, welche den Gegenstand ihres Glaubens bildet, auch ihrerseits auf diese Kategorieen angewiesen, sie verwendet sie aber in einem durch die Thatsache selbst gegebenen modificirten Sinne. Die Kritik hingegen verwendet sie in dem von den natürlichen, empirischen Thatsachen abgezogenen gewöhnlichen Sinne, und findet dann, daß die Kirche dem Widersprechendes setzt. Das weiß die Kirche selber, noch ehe die Kritik es sie gelehret hat; sie weiß aber auch, daß sie Nichts selbstwillig gesetzt hat, sondern nur das im Gedanken nach gesetzt hat, was Gott in der That zuvor gesetzt hat. Dabei redet die Kirche in dem Stadium ihrer gegenwärtigen Entwickelung nur mit Menschen- nicht mit Engelzungen, der Ausdruck, in den sie ihre Gedanken kleidet, ist dieser Welt der ursprünglichen Schöpfung entnommen, in welche ja auch das Wunder der Menschwerdung Gottes eingetreten ist. Wie aber die Menschheit in dem Gottmenschen auf eine höhere Stufe emporgehoben ist, so hat auch der menschliche die Idee des Gottmenschen entwickelnde Ausdruck eine dem entsprechende Umbildung seines ursprünglichen Sinnes erfahren. So ist der Kampf der Kritik gegen die Kirchenlehre nicht sowohl, wie er sich darzustellen beliebt, ein Kampf des Ver-

standes gegen die Unvernunft, als vielmehr in seinem tiefsten Grunde ein Kampf des Unglaubens gegen den Glauben an die wahrhaftige Offenbarung Gottes oder ein Kampf des niederen menschlichen Unverstandes gegen die höhere göttliche Vernunft. *)

---

*) Die lutherische Kirche beruhte bekanntlich in der Lehre von der persönlichen Einheit der beiden Naturen ganz bei den altkirchlichen Bestimmungen, wie denn Beispielshalber Joh. Gerhard sich bei allen einzelnen in Betracht kommenden Punkten ausdrücklich auf Johannes Damascenus zurückbezieht. Wir führen deshalb aus ihm sogleich an dieser Stelle die hauptsächlichsten Bestimmungen der lutherischen Dogmatik über die ἕνωσις ὑποστατική an. Er sagt Loc. IV. c. VI. de humana Christi natura §. 95: Suscepit Dei Filius naturam humanam non in propria personalitate, sed in singularitate consideratam, quae fuit secundum essentiam et partes suas essentiales completa, massa quaedam singularis et a natura aliorum hominum in individuo (d. i. ἐν ἀτόμῳ) non specie (d. i. ἐν εἴδει) consideratorum distincta, ad subsistentiam recipiendam apta, quaeque propriam personam constituisset, nisi in aliam ὑπόστασιν fuisset assumta. Ferner c. VII. De unione personali §. 101: Filius Dei humanam naturam, propria personalitate destitutam, in personae suae unitatem suscepit. Weiter §. 112: Quaeritur An natura humana Christi recte dicatur ἀνυπόστατος? ἀνυπόστατον duplicem habet significationem: Absolute et simpliciter illud dicitur ἀνυπόστατον, quod nec sua nec aliena ὑποστάσει subsistit, quod nec essentiam nec subsistentiam habet nec in se, nec in alio, sed est nihil negativum. Eo sensu natura humana Christi non potest dici ἀνυπόστατον. Relate et secundum quid ἀνυπόστατον dicitur quod non quidem sua, sed aliena ὑποστάσει subsistit, quod

Gehen wir auf die kirchliche Entwickelungsgeschichte unseres Dogma's zurück. Die Dogmatik der morgenländischen Kirche fand mit Johannes Damascenus ihren blei-

---

essentiam quidem habet, non tamen propriam personalitatem et subsistentiam, sed in alio subsistit; hoc sensu caro Christi dicitur ἀνυπόστατος, quia scilicet est ἐνυπόστατος, in ipso λόγῳ subsistens. Dies beiläufig zugleich gegen Dorner, welcher II. S. 821 bemerkt, daß Schneckenburger es mir nicht hätte hingehen lassen sollen, daß ich in meinem „thätigen Gehorsam Christi" in den herkömmlichen Irrthum einstimme, wonach die Lehre von der Unpersönlichkeit der menschlichen Natur Christi die lutherische wäre. Gegen Dorner vgl. auch Schenkel, Christl. Dogmatik II. S. 682 Anm. Sämmtliche lutherische Dogmatiker behaupten die Anhypostasie, freilich nicht die absolute, sondern die relative. Aber die Enhypostasie, welche sie gleichfalls behaupten, hebt die Anhypostasie so wenig auf, daß Gerhard sogar sagen kann, die menschliche Natur Christi sei anhypostatisch, weil enhypostatisch. Im Gegensatz zu dem ἰδιοσύστατον oder αὐθυπόστατον ist an dem ἀνυπόστατον festzuhalten, im Gegensatz zu der absoluten Nichtexistenz oder Nichtsubsistenz an dem ἐνυπόστατον, welches aber weil nur ein ἐνυπόστατον, nicht ein αὐθυπόστατον, doch zugleich immer ein relatives ἀνυπόστατον bleibt. Wohl sagen die alten Dogmatiker, die menschliche Natur Christi sei durch den Logos personata, nicht aber sie sei selbstständige persona, was Dorner nicht unterscheidet, wiewohl er diese Bestimmung der alten Dogmatiker S. 823 Anm. selbst anführt. Vgl. Hollaz P. III. Sect. I. c. III. qu. 20: Omnis substantia prima et intelligens αὐθυπόστατος est persona. At humana Christi natura non est αὐθυπόστατος, h. e. propria gaudens subsistentia, sed ἐνυπόστατος, i. e. propria subsistentia destituta: terminatur subsistentia τοῦ λόγου sibi communicata, adeoque non est per-

benden Abschluß. Auch die Christologie der abendländischen Kirche beruhte während des Mittelalters bei seinen Bestimmungen und ging theilweise sogar hinter dieselben zurück.

---

sona, sed personata, ut communiter loquuntur. Ja Gerhard sagt sogar §. 130: Quia natura humana propriam subsistentiam non habet, sed ἐν αὐτῷ τῷ λόγῳ subsistit, ideo non est per se hyphistamenon ac persona, sed tantum veluti pars quaedam ejus personae, in qua existit. Ebendaselbst gibt er die kirchliche Definition des Begriffes ὑπόστασις in folgenden Worten: Quaeritur hoc loco Quid ὑπόστασις in hoc mysterio proprie significet, et quomodo ab οὐσίᾳ distinguatur? Respond. Hypostaseos nomen tripliciter accipitur: 1) generalissime pro ὑπάρξει, qua ratione idem significat, quod existentia. Hoc sensu quidam ex veteribus duas ὑποστάσεις, hoc est duas naturas in Christo agnoscunt: 2) strictius ac specialius pro supposito sive ὑπάρξει ἰδιοσυστάτῳ, quo sensu significat individuum per se subsistens distinctum ab aliis individuis, sive ejusdem, sive etiam diversae speciei, ac tribuitur tam inanimatis, quam animatis, tam brutis, quam rationalibus: 3) specialissime ac strictissime, ut significet substantiam individuam, intelligentem, incommunicabilem alteri ὑποστάσει, non dependentem ab alio, nec existentem in toto tanquam partem, sed per se subsistentem, ut totum perfectum et in suo genere absolutum. Endlich sagt er von der Einzigartigkeit der Person des Gottmenschen und dem unbegreiflichen Geheimniß der persönlichen Union göttlicher und menschlicher Natur §. 115: Modus unionis huius est mirabiliter singularis, ac singulariter mirabilis, omnium non modo hominum, sed etiam angelorum captum transcendens, unde ὁμολογουμένως μέγα μυστήριον vocatur. πρόςληψις est ὑπὲρ κατάληψιν. §. 117: Haec unio est μονότροπος ac singularis, cujus nullum datur exemplum in tota rerum

Die Scholastik hat keine wesentliche Förderung, sondern nur eine formalistische Weiterspinnung des christologischen Dogma's gebracht. Der gerechte Widerwille der Reformation gegen diese unfruchtbaren Spitzfindigkeiten der Schule schien Anfangs in den Locis von Melanchthon wenn nicht zum Aufgeben, doch zur Zurückstellung und Vernachlässigung des trinitarischen und christologischen Dogma's selber umschlagen zu wollen. Doch galt diese Apprehension nur jenem scholastischen Formalismus, nicht der altkirchlichen Grundanschauung an sich. Die Wahrheit derselben blieb von Anfang an die selbstverständliche Voraussetzung der Reformation. Wurzelte doch die specifisch reformatorische Lehre von der Rechtfertigung ganz in der objectiv kirchlichen Lehre von der Versöhnung, und diese in der Lehre

---

universitate. Und §. 137: Quod quidam ex nostris in ipsa unionis definitione communicationis idiomatum mentionem faciunt, id fit propterea, quia scriptura sacra summum hoc unionis personalis mysterium per communicationem idiomatum a posteriori describit, cum a priori et scientifice in hujus vitae infirmitate eam cognoscere non possimus. Chrysostomus in cap. 1 Joh. homil. VII: Scio, quod Verbum caro factum, et quomodo factum sit, nescio. Miraris, quia ego nescio? Omnis creatura ignorat. Describimus ergo hanc unionem per communicationem, quia res aliqua, cujus differentia specifica nos latet, saepe describitur per effecta. Dieselben Bestimmungen finden sich bei allen älteren lutherischen Dogmatikern vor und nach Gerhard, von Chemnitz bis Hollaz. Vgl. Chemnitz de duabus naturis in Christo cap. I bis Cap. XI. Hollaz Examen P. III. Sect. I. cap. III. de persona Christi quaest. VII—XXXVI.

von der gottmenschlichen Person des Versöhners. Die eine Lehre war hier immer die Voraussetzung der anderen. Darum finden wir auch schon in den frühesten Schriften Luthers und namentlich in seinen Weihnachtspredigten Zeugnisse, welche durchaus die altkirchliche Spur einhalten. Es kam aber dem Melanchthon bei seinem ersten dogmatischen Lehrbuche vor allen Dingen darauf an, die von der Scholastik so schmählich vernachläßigte und entstellte Grundlehre der Reformation zur Darstellung zu bringen. Denn was nützte die noch so richtig formulirte Lehre von Christi Person und Werk, wenn die Lehre von der Aneignung des durch ihn erworbenen Heiles verschwiegen oder verdunkelt blieb? Von der anderen Seite mußte aber auch der Grundsatz Luthers, daß mit dem einen Artikel von der Rechtfertigung alle anderen Artikel erhalten blieben, vornämlich auf die nothwendige Grundlage der reformatorischen Rechtfertigungslehre auf die Lehre vom Gottmenschen, dem Versöhner, seine Anwendung finden.. Daß die Reformation die kirchliche Trinitätslehre und Christologie nicht aufgegeben, sondern nur zeitweilig im Gegensatz zu der einseitigen Geltendmachung und spinösen Durchführung derselben von Seiten der Scholastik zurückgestellt, aber dennoch ihren wesentlichen Grundzügen nach bewahrt hatte, das zeigte sich sogleich als der rationalisirende Spiritualismus nicht nur die scholastische Formulirung, sondern die altkirchliche Grundlage dieser Lehre selbst antastete. Indem die Reformation dadurch genöthigt ward, in diesem Punkte eine der bisherigen entgegengesetzte Kampfesstellung einzunehmen, hat sie nicht etwa früher von ihr aufgegebene Lehren wieder aufgenommen, vielmehr nur

gekehrt gezeigt, daß sie die früher zurückgestellten Lehren doch stets festgehalten hatte.*)

*) Daß Melanchthon's Absehen von diesen Lehren in den ersten Ausgaben seiner Loci nur im Gegensatze zu der scholastischen Behandlung derselben stand, sagt er selbst. Proinde non est, cur multum operae ponamus in locis illis supremis, de Deo, de unitate, de trinitate Dei, de mysterio creationis, de modo incarnationis. Quaeso te, quid adsecuti sunt jam tot seculis scholastici Theologistae, cum in his locis solis versarentur? Nonne in disceptationibus suis, ut ille ait, vani facti sunt, dum tota vita nugantur de universalitatibus, formalitatibus, connotatis, et nescio quibus aliis inanibus vocabulis? Et dissimulari eorum stultitia posset, nisi Evangelium interim et beneficia Christi obscurassent nobis illae stultae disputationes. — — Reliquos vero locos, peccati vim, legem, gratiam qui ignorarit, non video quomodo Christianum vocem. Siquidem hoc est Christum cognoscere, beneficia ejus cognoscere: non quod isti docent, ejus naturas, modos incarnationis contueri. Ni scias, in quem usum carnem induerit, et cruci adfixus sit Christus: quid proderit ejus historiam novisse? Hieraus geht hervor, daß er keinesweges die Fleischwerdung des Sohnes Gottes an sich, sondern nur die unfruchtbaren Speculationen über dieses Mysterium bei Zurückstellung der praktischen Heilswahrheiten bekämpfte. Mysteria divinitatis, sagt er, rectius adoraverimus, quam vestigaverimus. Imo sine magno periculo tentari non possunt: id quod non raro sancti viri etiam sunt experti. Et carne filium Deus Opt. M. induit, ut nos a contemplatione majestatis suae ad carnis, adeoque fragilitatis nostrae contemplationem invitaret. Wie entschieden Luther von Anfang an den Glauben an die wahrhaftige Gottheit und wahrhaftige Menschheit unseres Herrn Jesu Christi bezeugt hat, der als der eine untheilbare Gott-

Die Veranlassung zum christologischen Streit bot bekanntlich der Sakramentsstreit. Zwingli rekurrirte für seine Leugnung der Gegenwart des Leibes und Blutes des Herrn

---

mensch durch sein vollgültiges Leiden uns erlöst, und schon im Stande der Niedrigkeit, obgleich ein wirklicher Mensch, doch die Strahlen der ihm einwohnenden göttlichen Herrlichkeit hat hindurchleuchten lassen, das bekundet namentlich seine Kirchenpostille. Vgl. Erl. Ausg. Bd. 10. S. 126 ff. das Evang. am 1. Christtage, und S. 247 ff. Ev. Luc. 2, 33—40; Bd. 15. S. 134 ff. Ev. Joh. 1, 1—14 am 3. Weihnachtstage; dazu vgl. dann Bd. 18. S. 225. Anderes besagen auch nicht die von Dorner II. S. 531 ff. angeführten Stellen. Luther weiß auch in seiner frühesten Periode eben so wenig von einem s. g. neuen höheren Begriff Gottes und des Menschen, wonach das Göttliche an sich zugleich menschlich sei und umgekehrt, und in der Menschwerdung Gottes auch abgesehen von dem Falle Adams die Vollendung der Menschenschöpfung bestehen soll, als von einem bloßen Werden des Gottmenschen in ethischem Processe, wonach erst auf dem Wege der successiven Ineinsbildung des göttlichen und menschlichen Factors die gottmenschliche Lebenseinheit hergestellt worden sei, so daß die gottmenschliche Person selber nur Resultat jenes Processes sei. Vgl. gegen Dorners Darstellung der ursprünglichen Christologie Luthers auch Thomasius II. S. 334 Anm. Wo nun bei Luther namentlich seit dem Sakramentsstreite die altkirchliche Lehre von der unio personalis duarum naturarum auftritt, da soll dies nach Dorner ein Zurücksinken auf den Standpunkt der früheren Christologie, Mangel an logischer, zusammenhängender Darlegung seiner neuen christologischen Intuition, Verwirrung, Widerspruch, Unklarheit, Hemmung der hoffnungsvollen, christologischen Bildungstriebe seiner eigentlichen Grundanschauung, Verengung seines ursprünglich weiten Gesichtskreises sein. Wahrlich, die Dogmengeschichtsschreibung kann

ter den Abendmahlselementen auf Erden auf die Ab-
senheit Christi im Himmel und sein Sitzen zur Rechten
otte s. Luther protestirte gegen diese beschränkte, sinnliche
ffassung des Himmels und der Rechten Gottes. Der
mmel sei Bild der göttlichen Ueberweltlichkeit, die Rechte
ottes Bild der göttlichen Allmacht. Darum sei die Rechte
ottes, eben als Bild der überirdischen, himmlischen Wirk-
nkeit der Himmel und Erde allgegenwärtig erfüllenden
acht Gottes, selber überall gegenwärtig (Dextra Dei
ique est); und das Sitzen zur Rechten Gottes, als Bild
Theilnahme an der göttlichen Allmacht, weit entfernt,
e räumliche Umschränkung Christi auszusagen, setze viel-
hr umgekehrt seine allgegenwärtige Allmacht und seine
mächtige Allgegenwart. Grade weil Christus im Himmel
Rechten Gottes sitzt, erfüllt er das Universum mit seiner
genwart. Selbstverständlich handelt es sich hier aber
t nur um die Gottheit, sondern es handelt sich grade
die Menschheit des Gottmenschen, weil nur von letzterer
: Erhöhung zur Rechten Gottes ausgesagt werden
n. Indeß auch abgesehen von der bestimmten Schrift-
sage über das Sitzen Christi zur Rechten Gottes nach
r richtigen Deutung, folge die Allgegenwart des Men-
nsohnes schon aus seiner persönlichen Einheit mit dem

---

gründlich verderbt werden, wenn, wie es heut zu Tage
de wird, jeder Theologe seine neuen Irrthümer sei es in
ganzen, sei es in den früheren Luther hineinträgt, um sie
die angeblich ächt und ursprünglich reformatorischen An-
uungen darzustellen und geltend zu machen!

Sohne Gottes. Denn da in Christo Gott Mensch und der Mensch Gott ist, so könne Raum und Stätte diese persönliche Einheit des Gottmenschen nicht auseinander reißen. Vielmehr wo Gott ist, da ist auch der Mensch, weil er eben der Gott ist, welcher Mensch ist. „Denn es sind nicht zwo zurtrennete Personen, sondern eine einige Person. Wo sie ist, da ist sie die einige unzurtrennete Person. Und wo du kannst sagen: hie ist Gott, da mußt du auch sagen: so ist Christus der Mensch auch da. Und wo du einen Ort zeigen wurdest, da Gott wäre und nicht der Mensch, so wäre die Person schon zurtrennet, weil ich alsdenn mit der Wahrheit kunnte sagen: Hie ist Gott der nicht Mensch ist und noch nie Mensch ward." — „Meine Gründe aber, darauf ich stehe in solchem Stücke, sind diese. Der erst ist dieser Artikel unsers Glaubens: Jesus Christus ist wesentlicher, natürlicher, wahrhaftiger, völliger Gott und Mensch in einer Person unzurtrennet und ungetheilet. Der ander, daß Gottes rechte Hand allenthalben ist." Darum darf nicht etwa, wenn von der Allgegenwart Christi die Rede ist, dieselbe nur auf den Sohn Gottes bezogen werden, und auf den Menschen Jesus nur insofern, als derselbe mit dem allgegenwärtigen Sohne Gottes zu Einer Person verbunden ist: denn eine solche Vertauschung (ἀλλοίωσις, von Zwingli durch „Gegenwechsel" verdeutscht, vgl. Baur III. S. 401. Anm. 3. Strauß Glaubensl. II. S. 122) der Naturen löst eben die wahrhaftige persönliche Einheit derselben auf, und läßt dieselbe zu einem abstracten, bloß nominellen Tertium herabsinken. „Du sollt nicht gläuben noch annehmen, daß der Tropus Alloösis in

solchen Sprüchen sei, oder daß eine Natur für die andere etwa genommen werde in Christo." Wie nach Luther die Allgegenwart der Menschheit Christi die nothwendige Consequenz der persönlichen Einheit beider Naturen ist: so machte die von Zwingli in Anwendung gebrachte Redefigur der Alloösis („Frau Alloösis oder Heterosis oder vielleicht die gemeine figura Narrosis") offenbar, daß seine Leugnung jener Allgegenwart im letzten Grunde auf einer Zerreißung dieses persönlichen Einheitsbandes ruhte. Wie dieser Tropus die Menschwerdung Gottes aufhob, so zerstörte er auch das Werk der Versöhnung. Denn wie nicht der ganze untheilbare Gottmensch, also auch nicht der Mensch Jesus, sondern nur der mit dem Menschen Jesus persönlich geeinte Sohn Gottes der allgegenwärtigen Allmacht Gottes theilhaftig sein sollte: so sollte auch nicht der ganze untheilbare Gottmensch, also auch nicht der Sohn Gottes, sondern nur der mit dem Sohne Gottes persönlich geeinte Mensch Jesus gelitten haben. Das rein menschliche Leiden kann aber kein unendlich verdienstvolles Leiden, kein Versöhnungsleiden sein. Es ist zwar richtig, daß weil die Gottheit an sich nicht leiden kann, der Gottmensch an seiner menschlichen Natur gelitten hat; dennoch aber hat der Gottmensch, also auch der Sohn Gottes selber, eben an seiner Menschheit gelitten. „Gleich als man spricht: des Königs Sohn ist wund, so doch allein sein Bein wund ist. Salomo ist weise, so doch allein seine Seele weise ist. Absalon ist schöne, so doch allein sein Leib schön ist. Petrus ist grau, so doch allein sein Häupt grau ist. Denn weil Leib und Seele eine Person ist, wird's der ganzen Person recht und wohl

zugeeignet, alles was dem Leibe oder Seele, ja dem geringsten Gelied des Leibes widerfähret. Dies ist die Weise zu reden in aller Welt, nicht allein in der Schrift, und ist dazu auch die Wahrheit; denn in der Wahrheit ist Gottes Sohn für uns gekreuzigt, das ist die Person, die Gott ist, denn sie ist, sie (sage ich), die Person, ist gekreuzigt nach der Menschheit." Nicht also findet eine Verwechselung (ἀλλοίωσις) der menschlichen Natur mit der göttlichen Statt, wenn ich sage: „der Sohn Gottes ist gekreuziget," während doch nur der Mensch Jesus gekreuzigt ist; sondern der Sohn Gottes hat sich wahrhaftig und wirklich das Leiden der menschlichen Natur angeeignet, weil eben der Gottmensch selber nach seiner Menschheit gekreuzigt ist. „Hüt dich, hüt dich, sag ich, für der Alloosi, sie ist des Teufels Larven; denn sie richtet zuletzt einen solchen Christum zu, nach dem ich nicht gern wollt ein Christen sein, nämlich daß Christus hinfurt nicht mehr sei, noch thu mit seinem Leiden und Leben, denn ein ander schlechter Heilige. Denn wenn ich das gläube, daß allein die menschliche Natur für mich gelitten hat, so ist mir der Christus ein schlechter Heiland, so bedarf er wohl selbs eines Heilands. Summa, es ist unsaglich, was der Teufel mit der Alloosi sucht." *)

---

*) Daß Luther im Sakramentsstreite für das ganze Wort Gottes stritt, welches an einem Punkte gebrochen, auch in allen anderen Punkten dahinfällt, das spricht er schon deutlich in seiner gegen Carlstadt gerichteten Schrift „Wider die himmlischen Propheten" Ende 1524 und Anfang 1525 aus. Sein prophetischer Geist sah durch dieses eine Loch den ganzen Rationalismus in die Kirche Gottes einziehen. Namentlich weissagte

Auf Grund der altkirchlichen Bestimmungen und der neuen Durchführungen Luther's entwarf nun Chemnitz seine berühmte Schrift De duabus naturis in Christo, de

---

er die bevorstehende Leugnung der Menschwerdung Gottes, die Auflösung der Idee des Gottmenschen. „Und du sollt sehen, weil sie auf der Bahn gehen, daß sie Gotts Wort wöllen nicht mit dem Glauben ehren, oder nach einfältiger Weise der Sprachen annehmen, sondern mit der sophistischen Vernunft und spitzer Subtilitäten messen und meistern, werden sie gar frei dahin kommen, daß sie auch leugnen werden, Christus sei nicht Gott. Denn bei der Vernunft laut es ja so thöricht, Mensch ist Gott, als Brod ist Leib. Und weil sie eins leugen, werden sie gar bald und frisch das ander auch leugen. Das sucht auch der Teufel, der sie aus der Schrift in ihre Vernunft gefuhret hat, daß er alle alte Ketzerei wieder hereinbringe. Denn du sollt Wunder sehen, wie klug die Vernunft sein wird, sonderlich im tollen Pöfel, und den Kopf schütteln und sagen: Ja Gottheit und Menschheit sind zweierlei Ding unmeßlich von einander gescheiden, als ein ewigs von eim zeitlichen; wie kann denn eins das andere sein, oder jemand sagen, Mensch ist Gott? So müßtest du auch sagen: Zeitig ist ewig, sterblich ist unsterblich, und dergleichen, wie sie hie in D. Carlstadt Kopf wider das Sakrament auch alfenzt, da wird sie es denn fein troffen haben." Erl. Ausg. Bd. 29. S. 266. Auch die Allgegenwart des Leibes Christi spricht Luther schon in dieser Schrift (vgl. S. 288 f.) auf Carlstadt's Einwand, daß Christus nicht vom Himmel herab ins Brod komme, andeutungsweise aus: „Denn wir sagen nicht, daß er vom Himmel komme oder lasse seine Stätte ledig; sonst müßte dieser Geist auch sagen, daß Gottes Sohn, da er in seiner Mutter Leibe Mensch ward, auch hätte den Himmel gelassen, und alles das Carlstadt spottet auf den Leib im Sacrament, muß er auch spotten auf die Gottheit

hypostatica earum unione, de communicatione idiomatum etc. v. J. 1570, welche wiederum die Grundlage für die Festsetzungen der Concordienformel in ihrem achten Artikel

---

Christi im Fleisch, wie er auch noch thun wird mit der Zeit. Item da St. Stephanus Jesum sahe Apostelg. 7 v. 56, sprach er nicht, daß er käme vom Himmel, sondern stünde zur Rechten Gottes. Und Paulus Apostelg. 9, 4 höret ihn auch reden, und kam doch nicht vom Himmel. Summa der tolle Geist gehet mit den Kindergedanken umb, als fahre Christus auf und nieder; verstehet auch nicht Christus Reich, wie er ist an allen Orten, und, wie Paulus spricht, erfüllet alles, Eph. 1, 23." Und S. 295: „So sagen wir auch nicht, daß er müsse und solle an sonderlichen Orten und nicht an allen frei sein; sondern sampt dem Brod und Wein dazu müge und solle frei sein an allen Orten, Stätten, Zeiten, Personen." Ausführlicher schon behandelt, vertheidigt und erläutert Luther diese Omnipräsenz des Leibes Christi in dem „Sermon von dem Sakramente des Leibes und Blutes Christi, wider die Schwarmgeister. 1526." Vgl. Erl. Ausg. Bd. 29. S. 332—339. „Ist nicht allein nach der Gottheit, sondern auch nach der Menschheit ein Herr aller Ding, hat alles in der Hand, und ist überall gegenwärtig." „Wie siehet er (Stephanus) Christum? Darf die Augen nicht hohe empor werfen. Er ist umb uns und in uns, an allen Orten." „Es gehet nicht also zu, wie du aufsteigest auf einer Leitern in's Haus; sondern das ist's, daß er über alle Creaturen und in allen und außer allen Creaturen ist." Noch eingehender in der Schrift: „Daß diese Worte Christi „„das ist mein Leib u. s. w."" noch fest stehen, wider die Schwärmgeister. 1527." Erl. Ausg. Bd. 30. S. 56—71. „Sitzen aber zur Rechten ist so viel als regieren und Macht haben über alles. Soll er Macht haben und regieren, muß er freilich auch da sein gegenwärtig und wesentlich, durch die rechte Hand Gottes, die

ildete. Hierdurch gelangte das christologische Dogma in er lutherischen Kirche zu seinem bekenntnißmäßigen Abschlusse. Die kirchlichen Dogmatiker ruhen dann wieder in

---

llenthalben ist." Am gründlichsten und eingehendsten endlich m „Bekenntniß vom Abendmahl Christi. 1528," aus welcher Schrift auch die im Texte gegebenen Citate entnommen sind. Vgl. Erl. Ausg. Bd. 30. S. 199—229. S. 272 ff. In dieser Schrift finden wir nicht bloß das später s. g. genus majestaicum der Idiomencommunication entwickelt, sondern auch im Gegensatz zu Zwingli's Alloösis das s. g. genus idiomaticum und das eng damit zusammenhängende s. g. genus apotelesmaicum. Denn indem der Sohn Gottes selbst das Leiden der menschlichen Natur sich angeeignet hat, hat er ihm zugleich den unendlichen Werth des Versöhnerleidens mitgetheilt. Vgl. über die beiden letzten genera auch die Schrift „Von den Conciliis und Kirchen. 1539." Erl. Ausg. Bd. 25. S. 312 f. „Denn wir Christen müssen die idiomata der zwo Naturen in Christo der Personen gleich und alle zueignen, als, Christus ist Gott und Mensch in einer Person. Darumb was von ihm geredt wird als Menschen, das muß man von Gott auch reden, nämlich Christus ist gestorben, und Christus ist Gott, darumb ist Gott gestorben; nicht der abgesonderte Gott, sondern der vereinigte Gott mit der Menschheit. — — Wiederumb, was man von Gott redet, muß auch dem Menschen zugemessen werden. Nämlich, Gott hat die Welt geschaffen, und ist allmächtig: der Mensch Christus ist Gott, darumb hat der Mensch Christus die Welt geschaffen, und ist allmächtig. Ursach ist, denn es ist Eine Person worden aus Gott und Mensch, darumb führt die Person beider Natur idiomata." Und dann weiter: „Denn wir Christen müssen das wissen: wo Gott nicht mit in der Wooge ist, und das Gewichte gibt, so sinken wir mit unser Schüssel zu Grunde. Das meine ich also: wo es nicht sollt heißen, Gott ist fur uns

ihren systematischen Darstellungen der Lehre von der Person Christi ganz auf dem Lehrbegriff der Concordienformel, so

---

gestorben, sondern allein ein Mensch, so sind wir verloren: aber wenn Gottes Tod, und Gott gestorben in der Woogeschüssel liegt, so sinket er unter und wir fahren empor als eine leichte, ledige Schüssel. Aber er kann wohl auch wieder empor fahren oder aus seiner Schüssel springen. Er künnte aber nicht in die Schüssel sitzen, er müßte uns gleich ein Mensch werden, daß es heißen künnte: Gott gestorben, Gottes Marter, Gottes Blut, Gottes Tod. Denn Gott in seiner Natur kann nicht sterben; aber nu Gott und Mensch vereinigt ist in Einer Person, so heißt's recht, Gottes Tod, wenn der Mensch stirbt, der mit Gott Ein Ding oder Eine Person ist." Schon hieraus geht hervor, daß Luther auch später nicht, wie öfter behauptet worden ist, seine im Abendmahlsstreite geltend gemachte Christologie aufgegeben hat. Er hat dieselbe weder behufs seiner Abendmahlslehre erfunden, sondern nur in thetischer und antithetischer Entwickelung auf gebotene Veranlassung herausgestellt, noch auch hat er sie nach dem Abendmahlsstreite fallen lassen, was weder wegen des großen Ernstes, mit dem er sie vertritt, und der selbstständigen Bedeutung, die er ihr beilegt, noch auch deswegen denkbar ist, weil ihm die Idiomencommunication die nothwendige Consequenz der Gottmenschheit selber ist, und die eine mit der anderen steht und fällt. Wenn er in den zuletzt angeführten Aussprüchen vom J. 1539 das genus majestaticum nicht berührt, so geschieht dies nur deshalb nicht, weil dieses genus dem Nestorius gegenüber, mit dem er es hier zu thun hat, zunächst nicht, wie grade den Schweizern gegenüber, in Frage stand. Man pflegt die Meinung, daß Luther später die Omnipräsenz des Leibes Christi aufgegeben habe, darauf zu gründen, daß er in seinem „Kurzen Bekenntniß vom heiligen Sakrament. 1545." die Präsenz des Herrnleibes im heil. Nachtmahle, nicht wie früher auf die Omni-

aß sich hier eine große unzerreißbare Kette kirchlicher Lehrntwickelung findet.

Die Grundzüge des lutherischen Lehrbegriffes sind nun

---

räsenz seines Leibes, sondern auf das Einsetzungswort des
Herrn gründe. Doch ist dies eine Verschiebung des wahren
Sachverhaltes. Luther hat von Anfang an seine Nachtmahlsehre lediglich auf das Stiftungswort des Sohnes Gottes geründet. Die Lehre von der Omnipräsenz des Leibes Christi
sollte nur den Ungrund des Schweizerischen Einwandes darhun, daß Christi Leib nicht im Himmel und zugleich auf Erden
n Sakramente gegenwärtig sein könne. Und diese Lehre hat
: auch in seiner letzten Sakramentsschrift vom J. 1545 nicht
ufgegeben, vielmehr indirect bestätiget. Denn er sagt daselbst
rl. Ausg. Bd. 32. S. 407: „Den andern (Spruch) nahm
h ihnen auch gewaltiglich, nämlich also: Es wäre unmüglich,
ß sie sollten mit Ernst bewogen sein, den Leib und Blut des
errn im Abendmahl zu verleugnen umb des Spruchs willen
Er ist gen Himmel gefahren), wie sie doch in vielen Büchern
nd mit stolzen Worten immer pocheten; sondern sie müßten
erin gewißlich lügen.“ Und S. 412: „Zum andern, die Sprüche,
sie geführet haben, als die von der Himmelfahrt und vom
nützen Fleisch reden, hab ich klärlich überweiset, daß sie dielben fälschlich gedeutet und in verlogen Verstand gebraucht
iben.“ Das kleine Bekenntniß Luthers vom Abendmahl ist
erhaupt keine eigentlich dogmatische, sondern eine vorherrschend
storische Schrift. Sie erzählt die Geschichte seines Verhältsses zu den Sakramentirern, und bezeugt testamentarisch, daß
bei dem, was er wider dieselben geschrieben, ein für alle Mal
in Bewenden habe, daß sie also fälschlich rühmten, als sei er
it ihnen einig, weil er die Elevation abgeschafft habe. Diese
chrift ist also nur Bestätigung und Siegel seiner früheren
Sakramentslehre, einschließlich der s. g. Ubiquitätslehre. Wie



in der Kürze folgende: Ausgegangen wird von der unitio personalis d. i. demjenigen Acte, durch welchen der Sohn Gottes die menschliche Natur im Leibe der Jungfrau in die Einheit seiner Person aufgenommen, oder so mit sich verbunden hat, daß von da an beide Naturen nur Eine

---

sehr Luther bis zuletzt an seiner früheren Lehre festgehalten, zeigt auch die aus dem J. 1543 stammende Schrift „Von den letzten Worten Davids 2 Sam. 23, 1—7." Erl. Ausg. Bd. 37, S. 1—104. Vgl. besonders die von der Formula Concordiae Art. VIII. Sol. Decl. p. 785 aus dieser Schrift angeführte Stelle. Daß Luther seine Omnipräsenzlehre später aufgegeben habe, ist ursprünglich nichts als eine reformirte Tendenzfabel. Sie findet sich schon bei Hospinian in der Concordia discors p. 172, ward dann öfter wiederholt, und auch von Planck, Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs Bd. 6. S. 787 Anm. 274 herüber genommen. Doch hat schon Hutter gegen Hospinian nachgewiesen, daß die von letzterem für seine Behauptung aus Luther angeführte Stelle unächt sei. Vgl. Quenstedt Syst. im Locus de Christi persona et naturis p. 285: Obj. B. Lutherum de tacenda ubiquitate dedisse consilium: Resp. Supposititium esse locum illum, quem ex T. 8 Jenensi producunt adversarii, aliquoties a Nostris fuit ostensum; Nam 1, quis credat Lutherum hoc uno loco statuisse, tacendum esse de universali omnipraesentia, quam tamen ipsemet in scriptis suis magno zelo usque ad mortem asseruit et defendit. 2, Verba illa de tacenda ubiquitate non esse Lutheri, sed Philippi, demonstrat D. Hutterus Disp. in F. C. ad 8 de Pers. Chr. p. 931 seq. Daß Luther die s. g. Ubiquitätslehre niemals aufgegeben habe, erkennt nicht nur Thomasius II. S. 340, sondern auch Dorner II. S. 611. 663 an.

ion bildeten. Dieser Act hat zur bleibenden Folge den
as der unio personalis d. i. den Stand der unauf-
chen persönlichen Einheit beider Naturen. Die Wir-
dieser persönlichen Einheit ist die wirkliche Gemeinschaft
er Naturen, so daß sie nicht außer und neben einander,
ern ohne Aufhebung ihres Wesens und ihrer Eigen-
tlichkeiten bei und in einander sind (Nec λόγος extra
em, nec caro extra λόγον); oder mit dogmatischem
minus, das consequens reale der unio personalis ist
communio s. communicatio naturarum, entsprechend der
χώρησις des Joh. Damascenus, wobei man mit ihm
der activen Durchdringung von Seiten der göttlichen
ur und der passiven Durchdringung der menschlichen
ur durch die göttliche festhielt. Im Gegensatz zur refor-
en Anschauung sagt hier die Concordienformel, daß die
en Naturen nicht etwa in dem Verhältniß zweier an
nder geleimter Bretter ständen, welche sich einander
er fremd und äußerlich blieben. Muß sie dies als nesto-
isirende Naturentrennung bezeichnen, so lehnt sie doch
erseits den ihrer Anschauung gemachten Vorwurf der
ophysitischen Naturenvermischung ab, denn sie denke die
irengemeinschaft nicht etwa in der Weise der Ver-
ung von Honig und Wasser, vielmehr unter dem schon
den alten Lehrern der Kirche in Anwendung gebrachten
e des glühenden Eisens oder der Vereinigung von
und Seele.

Diese in der Naturengemeinschaft sich darstellende per-
che Einheit kömmt nun in gewissen Bezeichnungen zum
drucke, welche einzig in ihrer Art eben dem vorliegen-

den einzigartigem Verhältnisse entsprechen. Weil nämlich der Sohn Gottes und des Menschen Sohn persönlich derselbe ist: so kann und muß nun auch gesagt werden „Gott ist Mensch“ und „dieser Mensch ist Gott“, ohne daß damit das Wesen Gottes und das Wesen des Menschen identisch gesetzt wäre, so daß auch gesagt werden könnte „die Gottheit ist die Menschheit“ oder umgekehrt. Das consequens verbale der unio personalis und communio naturarum sind demnach die s. g. propositiones personales, wobei eben nur das concretum nicht auch das abstractum der einen Natur von der andern prädicirt werden kann. Wollte man die propositiones personales selber in Abrede nehmen, so wäre das eine nestorianische Zerreißung des realen persönlichen Einheitsbandes; wollte man sie hingegen auch in abstracto statuiren, so würde das zum Rückfall in den Monophysitismus führen.

Findet nun aber eine wirkliche Gemeinschaft der Naturen statt: so muß sich dieselbe auch äußern und wirksam erweisen in der wechselseitigen Mittheilung ihrer Eigenthümlichkeiten; oder das consequens reale der communio naturarum ist die communicatio idiomatum. Idiom ist dasjenige, was jeder Natur als solcher zukömmt, die besondere charakteristische Eigenthümlichkeit, wodurch die eine Natur von der anderen sich unterscheidet. Es werden darunter nicht nur die Eigenschaften im engeren Sinne, sondern auch alle Thätigkeiten oder Leidenszustände der Natur begriffen. Trotz der Mittheilung der Idiome behält aber jede Natur die ihr wesentlichen Proprietäten, weil eben niemals eine Natur zur anderen wird, sondern stets in der persönlichen Einheit

der Naturenunterschied bewahrt bleibt. Wie die Aufhebung des letzteren monophysitisch wäre: so wäre die Leugnung der Idiomencommunication als Aufhebung der persönlichen Einheit selber nestorianisch. Auch hier in der äußersten Spitze ihres christologischen Lehrbegriffes schreitet die Kirche, wie in der ersten Grundlage desselben, mitten durch diese beiden Extreme behutsam und sicher hindurch.

Diese communicatio idiomatum wird nun wiederum ausgesprochen oder beschrieben durch die s. g. propositiones idiomaticas. Dabei war man endlich darauf bedacht, die verschiedenen Arten der Idiomencommunication genau zu unterscheiden und zusammenzustellen und so die Theorie vollkommen in sich abzuschließen. Schon die Concordienformel zählt bekanntlich tria genera der Idiomencommunication und der dieselbe ausdrückenden idiomatischen Propositionen, welche vor allen Dingen den bezüglichen Schriftaussagen entnommen, zugleich im Gegensatz zu bestimmten Irrthümern ausgebildet wurden, aber auch an sich die verschiedenen logischen Möglichkeiten zur erschöpfenden Darstellung bringen. Es wird nämlich von vorne herein, da es sich hier um eine Wirkung der persönlichen Einheit beider Naturen handelt, entweder nur von einer Mittheilung der Eigenschäften der Naturen an die Person, oder von einer Mittheilung der Eigenschaften der Naturen an einander die Rede sein können.*)

*) Vgl. Joh. Gerhard loc. theol. l. IV. c. X de communicatione idiomatum in genere §. 174: Communicatio idiomatum est naturae ad personam, vel naturae ad naturam. Wenn Dorner 1. Aufl. S. 164 vgl. 2. Aufl. II. S. 696.

Das erste Genus der Idiomencommunication umfaßt diejenigen Aussagen, durch welche die Idiome der Naturen

795 f. (auch Strauß II. S. 127), um einen vollkommen in sich abgerundeten Schematismus zu gewinnen, auch eine Mittheilung der Person an die Naturen statuirt: so entspricht dies weder der kirchlichen Anschauungsweise, noch der Sache an sich. Es handelt sich hier nur um Eigenschaften der Naturen und deren Mittheilung, nicht um Eigenschaften der Person und deren Mittheilung an die Naturen, was auf eine abstracte Trennung von Person und Naturen führt. Die ganze Eigenthümlichkeit der Person im Unterschiede von den Naturen besteht überhaupt nur in der hypostatischen Subsistenz, welche die Person des Logos durch die Incarnation ein für alle Mal der menschlichen Natur mitgetheilt hat. Gerhard beschreibt weiter die drei genera der Idiomencommunication folgender Maßen: Communicatio naturae alterutrius scilicet ad personam est, qua proprietas uni naturae conveniens tribuitur personae in concreto. Haec constituit primum genus communicationis idiomatum, vulgo sic appellatum. — Communicatio naturae divinae scilicet ad naturam humanam est, qua divina natura τοῦ λόγου propriam suam gloriam et excellentiam communicat, manens ipsa passionum carnis expers. Haec constituit secundum genus. — Communicatio operationum est utriusque naturae in persona τοῦ λόγου operatio, qua utraque natura in Christo operatur cum communicatione alterius, quod cujusque proprium est. Haec tertium genus constituit. Dieses dritte genus beschreibt Calov, vgl. Theol. posit. 1682. p: 327. Syst. VII. p. 294, als Mittheilung von beiden Naturen an die Person nach dem bekannten, auch von der Concordienformel citirten Ausspruche Leo's und des Chalcedonense: utraque natura agit quod cujusque proprium est cum communicatione alterius. Um so weniger wird also mit Dorner hier umgekehrt von einer Mittheilung der Person an die Naturen die Rede sein können.

von der Person prädicirt werden. Denn obgleich geboren werden, leiden, sterben Idiom der menschlichen, Himmel und Erde erschaffen Idiom der göttlichen Natur ist; so muß doch von der ganzen untheilbaren Person des Gottmenschen beides ausgesagt werden, weil er eben beides gelitten und gethan hat, wiewohl das eine nach seiner menschlichen, das andere nach seiner göttlichen Natur. Dieses s. g. genus idiomaticum oder ἰδιοποιητικόν wurde dann wohl noch in drei Species zerlegt, je nachdem die Person des Gottmenschen nach beiden Naturen oder nach einer von beiden Naturen benannt wird, in welchem letzteren Falle aber gleichfalls immer die ganze Person gemeint ist. Die erste Species ist die s. g. ἀντίδοσις oder der συναμφοτερισμός wo wechselsweise von der ganzen Person des Gottmenschen bald Göttliches, bald Menschliches ausgesagt wird, wie: Jesus Christus oder der Gottmensch hat Himmel und Erde erschaffen, ist geboren und gestorben. Die zweite Species ist die s. g. κοινωνία τῶν θείων, wo von dem Concretum der menschlichen Natur das ausgesagt wird, was der göttlichen eigenthümlich ist, wie: Des Menschen Sohn hat Himmel und Erde geschaffen. Die dritte Species ist die s. g. ἰδιοποίησις, ἰδιοποιΐα oder οἰκείωσις, wo von dem Concretum der göttlichen Natur ein Idiom der menschlichen Natur prädicirt wird, wie: Der Sohn Gottes hat gelitten. Dieses genus steht im Gegensatze zu Zwingli's Alloosis.*)

*) Vgl. Joh. Gerhard loc. IV. cap. XI de primo genere communicationis idiomatum in specie §. 188: Propositiones hujus primi generis exponunt (Sacramentarii) per ejus-

Das zweite Genus der Idiomencommunication ist das s. g. genus majestaticum oder auchematicum, welches von der realen Mittheilung der Eigenschaften der göttlichen Natur an die menschliche handelt. Auch dieses Genus ward zunächst im Gegensatz zu der Lehre Zwingli's ausgebildet, welcher die Abwesenheit des Leibes Christi im Himmel behauptete. Man schrieb aber nicht nur in einseitiger Anwendung dieses Genus der Menschheit wegen ihrer in der persönlichen Einheit gegründeten Durchdringung von der Gottheit die Allgegenwart zu, sondern man legte ihr folgerichtig auch alle diejenigen Eigenschaften bei welche, ohne die Menschheit an sich zu zerstören, von ihr aus-

---

modi ἀλλοίωσιν, qua per nomen personae subjecti loco positum intelligatur tantum illa natura, cujus proprium in praedicato exprimitur, secuti Cinglium, suum patriarcham. — Neque est, quod regerant, Damascenum etiam hoc primum communicationis genus vocare ἀλλοίωσιν, alternationem, quia ἀλλοίωσις Damasceni et ἀλλοίωσις Cinglii toto coelo invicem differunt. Damascenus per ἀλλοίωσιν nihil aliud intelligit, quam ἀντίδοσιν, qua de una eademque persona et divina et humana realiter praedicantur, κατ' ἄλλο tamen καὶ ἄλλο, quia particulae distinctivae ostendunt, secundum quam naturam unumquodque de persona praedicetur. Sed Cinglii ἀλλοίωσις pro nomine personae substituit nomen naturae, ac talem in hisce propositionibus fingit tropum, quo aliud dicatur, aliud vero intelligatur. Juxta Damascenum Deus vere et realiter est passus, sed κατ' ἄλλο, id est, secundum assumtam humanitatem. Juxta Cinglium Deus non est vere et realiter passus, sed humana tantum natura deitati unita est passa.

esagt werden können, nämlich außer der Allgegenwart, die llwissenheit und Allmacht, wie auch die lebendigmachende kraft und die göttliche Adoration. Hätte man hingegen uch die Unendlichkeit, Ewigkeit und Unermeßlichkeit der Renschheit des Erlösers zuschreiben wollen: so würde man amit das Wesen der menschlichen Natur selber als einer ndlichen, zeitlichen, umgränzten Creatur aufgehoben haben. Daher unterschied man diejenigen Eigenschaften, welche der Gottheit in ihrem Ansichsein oder in ihrer Abgezogenheit on Universum, von denjenigen Eigenschaften, die ihr in hrer Bezogenheit auf das Universum zukommen, oder die egativen, quiescirenden Attribute (attributa ἀνένεργητα) von en positiven, operativen Attributen (attributa ἐνεργητικά). Da aber die Allmacht, Allgegenwart und Allwissenheit n sich unendlich, unermeßlich und ewig ist: so wurde die Bestimmung näher dahin getroffen, daß auch die quiescirenden Eigenschaften, wiewohl nur mittelbar, die operativen hingegen unmittelbar der menschlichen Natur zukämen.*)

*) Joh. Gerhard bemerkt loc. IV. cap. XII. de secundo enere communicationis idiomatum in specie §. 256 zur Erläuterung und Begründung dieser Unterscheidung: Anima est λως ὅλον et ἀδιαίρετόν τι, nec a suis potentiis realiter iffert, interim tamen corpori communicat vim sentiendi, moendi, non autem spiritualitatem, immortalitatem, etc. Ignis erro communicat vim urendi et lucendi, non autem levitatem. Distinguimus ergo inter communicationem immediatam et mediatam. — — Sic infinitas, aeternitas, immensitas τοῦ λόγου non est immediate carni communicata, quia per inhabitationem totius plenitudinis τοῦ λόγου et per unionem per-

Nicht völlig gleichmäßig durchgeführt ward der kirchliche Lehrbegriff hinsichtlich der Allgegenwart der Menschheit Christi. In den Hauptpunkten stimmten zwar alle rechtgläubigen Lehrer unserer Kirche überein. Sie gestanden sämmtlich zu, daß seit dem Momente der persönlichen Einigung des Logos mit der menschlichen Natur dieselbe mit der Gottheit so innig und unauflöslich verbunden gewesen sei, daß abgesehen von der Beziehung der Gottheit zum Universum, und dieselbe rein nach ihrem supramundanen Insichsein betrachtet, weder der Logos außerhalb der menschlichen Natur, noch auch die menschliche Natur außerhalb des Logos gewesen sei. Sie behaupteten ferner einstimmig, daß der Gottmensch auch nach seiner menschlichen Natur überall da gegenwärtig sein könne, wo er gegenwärtig sein wolle, also auch das gesammte Universum mit seiner Gegenwart zu erfüllen vermöge. Sie lehrten endlich ebenso einmüthig, daß er in Wirklichkeit überall da gegenwärtig sei, wo er zu sein verheißen habe, namentlich in seiner Kirche und im

---

sonalem λόγου infiniti et immensi caro non est facta infinita, immensa et aeterna. Alias Deus ageret, quae veritati naturae suae repugnant; communicaret enim aliquid ei, quod nondum est, cum humana Christi natura non fuerit ab aeterno, sed coeperit in tempore, in primo scilicet incarnationis momento, ac veritas humanae naturae everteretur, quia infinitas, immensitas, aeternitas, spiritualitas finitati et corporeitati (ut sic loquar) humanae naturae contradictorie opponuntur. Interim tamen mediate etiam haec idiomata carni assumtae sunt communicata, quia hypostasis τοῦ λόγου carni communicata est infinita et aeterna; omnipotentia carni communicata est infinita et aeterna etc.

heiligen Nachtmahle. Nur darüber fand zunächst individuell verschiedene Auffassung statt, ob er in Wirklichkeit auch im gesammten Universum gegenwärtig sei, was, da die Möglichkeit von keiner Seite geleugnet ward, ein Differenzpunkt von verhältnißmäßig untergeordneter Bedeutung war. Die größte Beschränkung in der Entwickelung dieser Lehre legt sich Chemnitz auf, den wir aber doch auch in diesem Punkte zu der Klasse der orthodoxen Lehrer werden rechnen müssen. In seiner behutsamen Weise, welche überall nur das notorisch Schriftgemäße und praktisch Wichtige festzuhalten sucht, in Beziehung auf weitergehende, wenn auch noch so nahe liegende Schlußfolgerungen aber die vorsichtigste ἐποχή übt, hält er nur an der an sich seienden, von allen räumlichen Beziehungen unabhängigen, unauflöslichen Einheit des Logos und der Menschheit (der s. g. praesentia intima) fest, sowie für den Stand der Erhöhung an der Gegenwart Christi in seiner Kirche und im heiligen Nachtmahle, ohne doch durch diese Multipräsenz, auf deren positive Behauptung er sich beschränkt, die Omnipräsenz, deren Möglichkeit zu leugnen er sogar für Frevel hält, ausdrücklich in Abrede nehmen zu wollen, wie dies später von den Helmstädter und Braunschweiger Theologen geschah.*) Den

*) Er sagt de duabus naturis cap. 30: Et quia hypostasis τοῦ λόγου, in qua assumta humana natura unita subsistit, est supra et extra omnem locum, vel sicut Veteres dicunt, est intra omnia non inclusa, extra omnia non exclusa, nullis igitur locorum intervallis unio illa solvi, divelli aut separari potest. Et ratione hypostaticae unionis, jam post Incarnationem, persona τοῦ λόγου, extra unionem cum assumta

graden Gegensatz zu dem vorsichtigen, fast zaghaften Chemnitz bildet hier der kühne, ja überkühne Brenz mit seinen schwäbischen Theologen. Diese behaupteten die unbedingte

---

natura, et sine ea, seorsim ac separatim, nec cogitari nec credi pie et recte vel potest vel debet. Nec vicissim assumta natura extra λόγον et sine eo. — Haec vero praesentia non constat ratione aliqua aut conditione hujus saeculi, quae ratione nostra comprehendi possit, sed est magnum incomprehensibile et inenarrabile illud mysterium hypostaticae unionis. Omnes igitur cogitationes de localitatibus, rationibus et conditionibus praesentiae hujus saeculi removendae sunt. — Ferner: Hoc igitur axioma ex fundamento doctrinae de hypostatica unione certissimum et verissimum est, quod omnes inferorum portae infringere et evertere non possunt, quod scilicet λόγος cum assumta humana sua natura, non tantum secundum essentiales ejus proprietates alicubi, sed propter et secundum rationem arcanae et ineffabilis hypostaticae cum Divinitate unionis adesse possit et adsit, ubicunque, quandocunque et quomodocunque vult. De voluntate autem ejus, ubi corpore seu assumta sua natura adesse, quaeri et apprehendi velit, non ex nostris argumentationibus, quamcunque consequentiae rationem aut speciem habeant, sed ex certo verbo in Scriptura patefacto statuimus et judicamus. — Reliqua igitur, quae in hoc genere disputari ac quaeri possunt, ad alteram futuram coelestem scholam visionis differimus. — Endlich: Interea tamen nunquam ego Christo Deo ac Domino meo illam potentiam disputando adimere volo, ut dicam ipsum non posse corpore suo ubique adesse. — An ita etiam corpus Christi in lignis et lapidibus, in pomis et avibus coeli, piscibus maris etc., simplicissimum et tutissimum est, tales disputationes a nostris argumentationibus et consequentiis retrahere etc. Interea tamen non simus tam impii, ut dicamus,

Omnipräsenz nicht nur für den Stand der Erhöhung, sondern sogar schon für den Stand der Erniedrigung. Selbst wenn man sagen wollte, daß diese Gegenwart erst mit dem Stande der Erhöhung in Wirksamkeit getreten d. i. zur allmächtigen und allwirksamen Allgegenwart geworden sei, müsse sie doch vom ersten Momente der Conception an als an sich vorhanden (dies die s. g. nuda adessentia) gesetzt werden. Denn die innere Gegenwart der Menschheit im Logos (die praesentia intima) setze auch, da der Logos allen Creaturen gegenwärtig sei, wenn nicht doch wieder die hypostatische Einheit aufgelöst werden solle, die äußere Gegenwart der Menschheit in allen Creaturen (die praesentia extima). Konnten die Schwaben für ihre Anschauung sich auf Luthers Durchführungen in seinen Abendmahlsschriften berufen, so berief sich Chemnitz (de duabus naturis cap. 30 am Ende) darauf, daß selbst Luther schon in seinem großen Bekenntnisse vom Abendmahle,

---

Filium Dei universa sua potentia etiam si vellet, hoc praestare non posse, sed retineamus illud quod verissimum est, Christum suo corpore esse posse ubicunque, quandocunque et quomodocunque vult. De voluntate vero ejus ex patefacto certo verbo judicemus. Hiernach wird sich auch die Darstellung von Dorner II. S. 710 f. über das falsche Pactiren zwischen Chemnitz und den Schwaben in der Concordienformel zurecht stellen, in Folge dessen Chemnitz den Schwaben eine omnipraesentia generalis der Menschheit Christi zugegeben habe. Er hat dieselbe eben niemals geleugnet. Gegen Dorners Verschiebung des Verhältnisses zwischen Schwaben und Sachsen überhaupt vgl. Thomasius II. S. 410 ff. Anm.

wenn er auch daselbst seine absolute Ubiquitätslehre wiederhole und für unwiderleglich erkläre, doch zufrieden sei, wenn nur zugestanden werde, daß der Gottmensch seiner menschlichen Natur nach überall sein könne, wo er sein wolle, und überall sei, wo er zu sein verheißen habe. Da nun Chemnitz und der Schwabe Jacob Andreä die Hauptverfasser der Concordienformel waren: so erklärt sich hieraus die eigenthümliche Haltung der Formel in dem fraglichen Punkte. Sie legt zunächst auch hier die Fundamentalschrift von Chemnitz wörtlich zu Grunde, indem sie Sol. Decl. Art. VIII. p. 783 ausdrücklich sagt, daß Christus auch nach seiner menschlichen Natur gegenwärtig sein könne und auch sei, wo er will, sonderlich bei seiner Kirche auf Erden und im heil. Abendmahle. Sie bezieht sich dann aber zu Bestätigung dieser Lehre auf Luther's Aussprüche in den Schriften, „daß diese Worte noch fest stehen" und im großen „Bekenntniß vom Abendmahle," aus welcher letzteren Schrift sie sogar die bekannte Stelle anführt, welche die Omnipräsenz der Menschheit Christi aus der unzerreißbaren Personalunion ableitet. So war in dem Chemnitz'schen Satze das Minimum gefordert, in der Anführung der Luther'schen Sätze das Maximum zugestanden. Andreä konnte sich den Reformirten und den Cryptocalvinisten gegenüber bei dem Chemnitz'schen Bekenntnisse, welches zu ihrer Abwehr vollständig ausreichte, beruhigen, und Chemnitz hat die weiter gehenden Aussagen von Luther und Brenz niemals ausdrücklich bestritten. So erklärt es sich aber zugleich, daß auch nach der Concordienformel die lutherischen Dogma-

tiker noch einem individuell verschiedenen Lehrtypus folgen. Die Behauptung der nuda adessentia auch im Stande der Erniedrigung findet sich außer bei der Mehrzahl der schwäbischen Theologen auch bei Hollaz. (Vgl. Exam. P. III. Sect. I. cap. III. quaest. 58: Sublata praesentia extima tollitur etiam intima. Nam quidquid non indistanter adest ibi, ubi λόγος praesens est, illud ne quidem ipsi λόγῳ indistanter praesens est.) Er behauptet die praesentia indistantiae oder absoluta (die nuda adessentia) auch in statu exinanitionis, dahingegen zur praesentia dominii et incessantis operationis oder zur omnipraesentia modificata sei Christus erst durch die exaltatio gelangt. Er beruft sich für diese seine Auffassung auf die von der Concordienformel angeführte Stelle aus Luthers großem Bekenntnisse vom Abendmahle. Die Mehrzahl der lutherischen Theologen hingegen ging zwar insofern über Chemnitz hinaus, als sie nicht nur die Multipräsenz, sondern auch die Omnipräsenz ausdrücklich behauptete, und jene aus dieser ableitete; was aber die nuda adessentia der Schwaben betrifft, so wurde dieselbe von ihnen entweder mit Stillschweigen übergangen, oder ausdrücklich abgelehnt. Für den Stand der Erniedrigung ließen sie sich an der praesentia intima genügen, in der ja allerdings die praesentia extima fakultativ enthalten ist, und die zur Wahrung der unio personalis ausreicht, ohne der Gefahr des Doketismus auszusetzen. Für den Stand der Erhöhung ließen sie mit der actuellen Allmacht oder der Allwirksamkeit des erhöheten Menschensohnes auch die Allgegenwart eintreten, welche

omnipraesentia sie als das praesentissimum ac potentissimum in creaturas dominium definiren, und nicht als absolute, sondern als modificirte, weil eben durch das universelle Dominium bedingte beschreiben. (Vgl. Joh. Gerhard loc. IV. c. XII. §. 218. Quenstedt th. did. pol. P. III. c. III. sect. II. qu. 14. Baier comp. th. pos. P. III. c. II. sect. I. §. 20 b.). In der That wird diese Auffassung als die schriftgemäße, vgl. Eph. 4, 10, und zugleich als die sachgemäße zu bezeichnen sein, weil Allwirksamkeit und Allgegenwart sich nicht wohl von einander trennen lassen, und überdies die Gegenwart Christi in der Kirche seine Gegenwart im Universum voraussetzt. Es dürfte aber diese mittlere Anschauungsweise auch am meisten dem eigentlichen positiven Sinne der Concordienformel entsprechen, und die innere von ihr selbst gemeinte Verknüpfung der in ihr neben einander gestellten Aussagen enthalten. Wenn sie sagt, Christus könne sein, wo er wolle, so setzt sie damit die Möglichkeit seiner Allgegenwart; die zustimmend aus Luther's Bekenntniß vom Abendmahl angeführte Stelle setzt dann weiter die Wirklichkeit dieser Allgegenwart; und der zuletzt aus Luther's Auslegung der letzten Worte Davids citirte Ausspruch bezeichnet die Allgegenwart als allgegenwärtige Allmacht. Freilich scheinen Luther's Aussprüche in den Abendmahlsschriften auch noch darüber hinaus bis zur nuda adessentia zu führen; indeß absolut nothwendig dürfte diese Auslegung derselben doch nicht sein: sie könnten auch bloß auf die praesentia intima, welche auch später noch zuweilen omnipraesentia im weiteren

Sinne genannt ward, bezogen werden. Luther's Entwickelungen liegen noch vor dieser Unterscheidung. *)

*) Demnach konnte Baier a. a. O. mit Recht sagen: Credimus vero hoc scripturae testimonio (Matth. 28, 18—20) declarari, quod Christus secundum illam suam assumtam naturam et cum ea praesens esse possit et quidem praesens sit, ubicunque velit; praesertim vero sentimus, eum ecclesiae suae in terris ut Mediatorem, Caput, Regem et Summum Sacerdotem praesentem esse: quae sunt verba Solid. Decl. F. C. ac manifeste describunt omnipraesentiam illam, non ut absolutam, pro nuda indistante propinquitate ad omnes creaturas, absque efficaci operatione; sed tanquam modificatam, seu cum efficaci operatione conjunctam, et pro exigentia dominii illius universalis, quod Christus secundum utramque naturam exercet. Wir bemerken übrigens, daß zuerst die Reformirten das Dogma von der Omnipräsenz der menschlichen Natur Christi Ubiquität und die Vertreter desselben Ubiquitarier genannt haben. Vgl. Cotta Dissertatio prima de Christo redemtore hominum in der Ausgabe von Gerhards Loci Tom. IV. p. 46: Equidem ubiquitatis vocabulum, si pro omnipraesentia accipiatur, non abhorrent theologi nostri; ast rem ipsam, quam adversarii hac voce designare solent, semper improbarunt. Intelligunt nimirum per eandem expansionem, extensionem ac diffusionem carnis Christi in omnes herbas, cunctaque saxa aliaque corpora. Vgl. schon Brenz bei Baur III. S. 413 Anm. Dennoch wiederholt auch noch Baur III. S. 434: „Unstreitig kann die Allgegenwart eines menschlichen Leibes nur als eine unendliche räumliche Ausdehnung gedacht werden." Die lutherischen Dogmatiker setzten dem constant den Satz entgegen: In loco esse non est corporis substantia, sed tantum proprietas substantiae accidentaria. Vgl. auch Leibnitz bei Baur III. S. 460 Anm.



Es liegt nun nahe, zu fragen, ob nicht, wie bei dem ersten Genus der Idiomencommunication eine Mittheilung der Eigenschaften der menschlichen, wie der göttlichen Natur an die Person statt fand, so auch beim zweiten Genus der Mittheilung der Eigenschaften der göttlichen Natur an die menschliche eine Mittheilung der Eigenschaften der menschlichen Natur an die göttliche entsprechen müße, ob nicht der Entschränkung der Menschheit eine Beschränkung der Gottheit, welche dann nur als Selbstbeschränkung zu denken sein wird, dem genus majestaticum ein genus tapeinoticon an die Seite zu stellen sei? Indeß die Kirche hat diese Annahme stets als unvereinbar mit der unwandelbaren Herrlichkeit des göttlichen Wesens einmüthig und entschieden abgelehnt. Sie findet sich weder bei den Patres, noch bei den Lehrern unserer Kirche. Die Concordienformel weiset die Behauptung, daß Christus auch seiner göttlichen Natur nach im Stande der Erniedrigung sich seiner göttlichen Machtfülle entkleidet habe, in den stärksten Ausdrücken zurück, und sämmtliche lutherische Dogmatiker lehnen bei dem zweiten Genus die Reciprocität der Idiomencommunication ab, welche sie beim ersten Genus statuiren. Dem Bedürfnisse, eine menschliche Entwickelung des Gottmenschen zu gewinnen, so wie seinen Leidensstand während seines Wandels auf Erden begreiflich zu machen, hat unsere Kirche, wie wir alsbald sehen werden, in ihrer Lehre von den beiden Ständen des Erlösers auf anderem Wege zu genügen gesucht. Daß aber die Kenose des Logos auch wirklich an sich undurchführbar sei, glauben wir schon ausreichend gezeigt zu haben.*)

*) Die Formula Concordiae sagt Epitome Art. VIII. Ne-

Das erste Genus der Idiomencommunication hat nun herrschend seine Bedeutung für den Stand der Erniedrigung, das zweite Genus für den Stand der Erhöhung:

. XX.: Rejicimus etiam damnamusque, quod dictum Christi atth. 28, 18): Mihi data est omnis potestas in elo et in terra, horribili et blasphema interpretatione quibusdam depravatur in hanc sententiam: quod Christo seadum divinam suam naturam in resurrectione et ascensione coelos iterum restituta fuerit omnis potestas in coelo et in ra, perinde quasi, dum in statu humiliationis erat, eam estatem etiam secundum Divinitatem deposuisset et exuisset. c enim doctrina non modo verba testamenti Christi falsa plicatione pervertuntur, verum etiam dudum damnatae Ariae haeresi via de novo sternitur, ut tandem aeterna Christi initas negetur, et Christus totus, quantus est, una cum ute nostra amittatur, nisi huic impiae doctrinae ex solidis bi Dei et fidei nostrae fundamentis constanter contradica-. Wenn Thomasius, als Vertreter der Lehre von der lbstbeschränkung des Logos, II. S. 544 bemerkt: „Am nigsten gedenke ich mir durch Entgegenhaltung einer einzigen elle der Concordienformel, die dem Arianismus entgegensetzt ist, von Dorner imponiren zu lassen": so ist offensicht-, daß diese Stelle der Concordienformel nicht dem Arianis-s, sondern der Kenose des Logos selbst entgegengesetzt ist, durch dem Arianismus der Weg gebahnt werde. Auch ist nicht die einzige Stelle, denn es heißt Sol. Decl. Art. VIII. 773: Quantum ergo ad divinam in Christo naturam attinet, n in ipso nulla sit, ut Jacobus testatur (Jac. 1, 17) insmutatio, divinae Christi naturae per incarnationem il (quoad essentiam et proprietates ejus) vel accessit decessit, et per eam in se vel per se neque diminuta nee aucta est. Auch Chemnitz in seiner für den 8. Artikel

Dort kömmt es besonders auf die Darstellung der Personeinheit durch Aneignung der Gebrechen und Leiden der menschlichen Natur von Seiten der göttlichen, wie der Herr-

---



der Concordienformel de persona Christi grundleglich gewordenen Schrift de duabus naturis weist die Kenose des Logos entschieden zurück. So sagt er cap. XXII.: Et exinanitio non fuit absentia, privatio, carentia, amissio, despoliatio, depositio aut exuitio attributorum Divinitatis in natura divina λόγου, quasi illa tunc vel non habuerit, vel in se illa non usurparit, ut Divinitati ea reddenda vel restituenda fuerint, dicit enim imminente passione in summa exinanitione: omnia quaecunque Pater habet mea sunt Joh. 16 et Joh. 5: Pater meus usque modo operatur et ego operor. Sed dicitur se exinanisse, quia majestatem suam divinam, per assumtam carnem, tempore humiliationis non semper exeruit. In exaltatione igitur, post depositam exinanitionem, datum fuit Christo, ut in carne, cum carne et per carnem assumtam plena usurpatione luceret ac se exerceret Divinitatis majestas. Non ergo divinae naturae in se reddita, sed humanae eo modo data fuit illa gloria et exaltatio. Auch Luther, eben so wenig wie Chemnitz, weiß nirgends etwas von einer Kenose des Logos, obgleich Thomasius II. S. 190 behauptet, man könne eine ganze Reihe von Stellen aus seinen Schriften anführen, die auf eine Selbstbeschränkung des Göttlichen in der Menschwerdung hindeuten, nur daß er die Consequenz dieses Gedankens nicht weiter verfolge, und S. 209 von seiner eigenen christologischen Darstellung sagt, sie stimme insbesondere wenn auch nicht in der Ausführung, doch in dem Grundgedanken mit der Christologie Luthers völlig überein. Die von ihm angeführten Stellen enthalten aber gar nichts Anderes, als die allgemein kirchliche Lehre von der Assumtion der Menschheit durch den Logos, die Luther nicht etwa, wie Thomasius meint, von einer wirklichen

lichkeit der göttlichen Natur von Seiten der menschlichen an. Insofern letztere auch im Stande der Niedrigkeit sich zeigt, indem auch hier der Mensch Jesus angeschaut wird, als

---

Incarnation des Logos unterscheidet, sondern worin ihm die wirkliche Incarnation selbst besteht, oder die Lehre von der persönlichen Einheit göttlicher und menschlicher Natur. Sonderbarer Weise findet Thomasius Anklänge an seine Anschauungsweise selbst in Aussprüchen Luthers, welche besagen, daß Gott Mensch geworden sei, daß das Wort das Fleisch angenommen und sich geeint habe, durch welche Union das Wort nicht nur Fleisch habe, sondern auch Fleisch sei, daß Gott ganz und gar Mensch sei u. dgl. m. Nach S. 219 soll jene einseitige Beschränkung, wie wir sie bei späteren Dogmatikern finden, Luthern fern liegen; es werden aber zum Beweise Stellen angeführt, die genau dasselbe sagen, was alle späteren Dogmatiker bei Gelegenheit des genus idiomaticum aussagen. Selbst das bekannte Wort Luthers: „Wir können Christum nicht so tief in die Natur und Fleisch ziehen, es ist uns noch tröstlicher,“ und: „Wie hätte Gott seine Güte größer mögen erzeigen, denn daß er sich so tief in Fleisch und Blut senket,“ steht in einem Zusammenhange, in welchem von einer Selbstbeschränkung des Logos in Hinsicht auf seine göttlichen Idiome schlechthin nicht die Rede ist. Vgl. Erl. Ausg. Bd. 10. S. 131 f. Es wird daselbst nur die unaussprechliche Gnade und Herablassung Gottes gepriesen, welcher selbst in den Leib der Jungfrau herabzusteigen, in demselben die menschliche Natur anzunehmen, von ihr getragen und geboren zu werden nicht verschmäht hat, und also nur mit Ausnahme der Sünde und selbstverständlich ohne Entäußerung seiner göttlichen Herrlichkeit ganz und gar uns gleich geworden ist. Auch da endlich, wo Luther davon spricht, daß der Herr sich seiner göttlichen Herrlichkeit, ja seiner Gottheit geäußert habe, welcher letztere Ausdruck eben nur im Sinne des ersteren zu fassen ist, meint

der, welcher seiner Gottheit nach gewesen ist, ehe die Welt ward, und Himmel und Erde erschaffen hat, tritt eben die persönliche Einheit göttlicher und menschlicher Natur schaf

---

er doch nicht die göttliche Herrlichkeit des Logos an sich, sondern die seiner Menschheit eingesenkte und unter der Knechtsgestalt verborgen ruhende göttliche Herrlichkeit, wie denn Luther ganz in der von Thomasius angeführten Stelle Erl. Ausg. Bd. 16. S. 154, nachdem er gesagt, daß das Wort Fleisch geworden, unter uns gewohnet, alle menschliche Nothdurft und Gebrechlichkeit angenommen, ja sich geäußert der göttlichen Majestät, so gleich fortfährt: „Aber doch haben wir in dem Fleisch gesehen daß an keinem mehr geschehen ist so große Herrlichkeit, als des Vaters selbst." Luther redet hier nicht von der Kenose des Logos, sondern, um den späteren dogmatischen Ausdruck zu gebrauchen, von der Kenose des Gottmenschen nach seiner menschlichen Natur, bestehend in dem Nichtgebrauch oder vielmehr nicht vollen und ununterbrochenen Gebrauch der seiner Menschheit mitgetheilten göttlichen Eigenschaften. Thomasius gesteht dies auch sogleich selbst zu, wenn er S. 230 sagt: „Luther läßt die ganze Glorie der Verklärung schon in sein (Christi) Zeitleben hineinfallen, wir behalten sie der Erhöhung vor." Wenn Thomasius dieß als den Punkt bezeichnet, an dem er von Luther abweiche, weil er eben unlösbare Schwierigkeiten darbiete, so ist das eben ganz derselbe Punkt, in dem er von der Lehre der lutherischen Kirche überhaupt abweicht. Aber auch von der Lehre der christlichen Gesammtkirche. Denn wir vermögen auch bei den Patres keine Anklänge an die Lehre von einer Selbstbeschränkung des Logos zu finden; vielmehr der altkirchliche Kanon in Deum nulla cadit mutatio wird von ihnen eben so sehr auf die göttlichen Eigenschaften, als auf das göttliche Wesen bezogen. Selbst Hilarius macht hiervon keine Ausnahme, von dem wie Thomasius selbst S. 184 zugestehen muß, daß er denjenigen

ervor. Selbstverständlich bleibt aber das zuletzt bezeichnete Verhältniß auch im Herrlichkeitsstande des Menschen Jesus estehen, weshalb wir auch dieses erste Genus nur vorerrschend auf den Stand der Erniedrigung bezogen haben. mgekehrt kömmt die Mittheilung der Idiome der göttchen Natur an die menschliche und die Entschränkung der zteren ganz besonders im Stande der Erhöhung zur Erheinung, wiewohl ein Hindurchstrahlen der göttlichen Glorie durch die Menschheit Jesu, in welcher diese Herrichkeit von Anfang an verborgen ruhte, auch im Stande er Erniedrigung nicht gefehlt hat.

Beide Genera der Idiomencommunication haben es it der Person des Gottmenschen an sich zu thun. Der

---

stand der Leiblichkeit des Erlösers, der erst mit der Auferhung eintrat, zu frühzeitig vorweggenommen, die Verherrung seiner Menschheit zu bald angesetzt, weshalb es bei ihm keiner vollen Wahrheit des Leidens Christi komme. Wir nen deshalb auch nicht zugestehen, daß, wie S. 190. 544 auptet wird, die Kenose des Logos den kirchlichen Consensus sich habe, zwar nicht in einzelnen ausgesprochenen Sätzen, l aber die Christologie in ihrem Gesammtverlauf behtet; das Ganze dieser Geschichte, ihr Sinn, ihre Tendenz, Ausgang zeuge dafür. Wir müssen vielmehr mit Hahn eilen, daß diese Lehre von dem Dogma der ökumenischen he eben so wie von dem lutherischen abweiche. Vgl. August hn, Lehrbuch des christl. Glaubens, 2. Aufl. Th. II. S. 164, 170 f. 184. 187 f. Ein Satz, den die Lehrer der Kirche nals aussprechen, ja den sie entschieden und zum Theil in stärksten Ausdrücken ablehnen, wird unmöglich in der Conenz ihres eigenen Principes liegen.

der, welcher seiner Gottheit nach gewesen ist, ehe die Welt ward, und Himmel und Erde erschaffen hat, tritt eben die persönliche Einheit göttlicher und menschlicher Natur scharf

---

er doch nicht die göttliche Herrlichkeit des Logos an sich, sondern die seiner Menschheit eingesenkte und unter der Knechtsgestalt verborgen ruhende göttliche Herrlichkeit, wie denn Luther grade in der von Thomasius angeführten Stelle Erl. Ausg. Bd. 15. S. 154, nachdem er gesagt, daß das Wort Fleisch geworden, unter uns gewohnet, alle menschliche Nothdurft und Gebrechlichkeit angenommen, ja sich geäußert der göttlichen Majestät, sogleich fortfährt: „Aber doch haben wir in dem Fleisch gesehen, daß an keinem mehr geschehen ist so große Herrlichkeit, als des Vaters selbst." Luther redet hier nicht von der Kenose des Logos, sondern, um den späteren dogmatischen Ausdruck zu gebrauchen, von der Kenose des Gottmenschen nach seiner menschlichen Natur, bestehend in dem Nichtgebrauch oder vielmehr nicht vollen und ununterbrochenen Gebrauch der seiner Menschheit mitgetheilten göttlichen Eigenschaften. Thomasius gesteht dies auch sogleich selbst zu, wenn er S. 230 sagt: „Luther läßt die ganze Glorie der Verklärung schon in sein (Christi) Zeitleben hineinfallen, wir behalten sie der Erhöhung vor." Wenn Thomasius dieß als den Punkt bezeichnet, an dem er von Luther abweiche, weil er eben unlösbare Schwierigkeiten darbiete, so ist das eben ganz derselbe Punkt, in dem er von der Lehre der lutherischen Kirche überhaupt abweicht. Aber auch von der Lehre der christlichen Gesammtkirche. Denn wir vermögen auch bei den Patres keine Anklänge an die Lehre von einer Selbstbeschränkung des Logos zu finden; vielmehr der altkirchliche Kanon in Deum nulla cadit mutatio wird von ihnen eben so sehr auf die göttlichen Eigenschaften, als auf das göttliche Wesen bezogen. Selbst Hilarius macht hiervon keine Ausnahme, von dem wieder Thomasius selbst S. 184 zugestehen muß, daß er denjenigen

vor. Selbstverständlich bleibt aber das zuletzt bezeichnete
rhältniß auch im Herrlichkeitsstande des Menschen Jesus
tehen, weshalb wir auch dieses erste Genus nur vor-
rschend auf den Stand der Erniedrigung bezogen haben.
ngekehrt kömmt die Mittheilung der Idiome der gött-
hen Natur an die menschliche und die Entschränkung der
teren ganz besonders im Stande der Erhöhung zur Er-
einung, wiewohl ein Hindurchstrahlen der göttlichen
lorie durch die Menschheit Jesu, in welcher diese Herr-
hkeit von Anfang an verborgen ruhte, auch im Stande
r Erniedrigung nicht gefehlt hat.

Beide Genera der Idiomencommunication haben es
t der Person des Gottmenschen an sich zu thun. Der

ıstand der Leiblichkeit des Erlösers, der erst mit der Aufer-
hung eintrat, zu frühzeitig vorweggenommen, die Verherr-
hung seiner Menschheit zu bald angesetzt, weshalb es bei ihm
keiner vollen Wahrheit des Leidens Christi komme. Wir
nnen deshalb auch nicht zugestehen, daß, wie S. 190. 544
hauptet wird, die Kenose des Logos den kirchlichen Consensus
: sich habe, zwar nicht in einzelnen ausgesprochenen Sätzen,
hl aber die Christologie in ihrem Gesammtverlauf be-
chtet; das Ganze dieser Geschichte, ihr Sinn, ihre Tendenz,
: Ausgang zeuge dafür. Wir müssen vielmehr mit Hahn
theilen, daß diese Lehre von dem Dogma der ökumenischen
rche eben so wie von dem lutherischen abweiche. Vgl. August
ahn, Lehrbuch des christl. Glaubens, 2. Aufl. Th. II. S. 164,
ch 170 f. 184. 187 f. Ein Satz, den die Lehrer der Kirche
mals aussprechen, ja den sie entschieden und zum Theil in
n stärksten Ausdrücken ablehnen, wird unmöglich in der Con-
quenz ihres eigenen Principes liegen.

Zweck der Menschwerdung Gottes ist aber kein anderer, als die Weltversöhnung und Welterlösung. Blicken wir nun auf das Werk (ἀποτέλεσμα) des Gottmenschen, so entsteht uns ein drittes Genus der Idiomencommunication, das s. g. genus apotelesmaticum. Das Apotelesma der Weltversöhnung und Welterlösung wird der ganzen untheilbaren Person des Gottmenschen zugeeignet, weil es von ihr vollbracht ist. Vollbracht aber ist es von ihr nach beiden in Gemeinschaft stehenden und gemeinschaftlich wirkenden Naturen. Insofern also ist das von der Person vollzogene Apotelesma das Resultat der Mittheilung der Thätigkeiten und Wirkungen, welche ja gleichfalls zur Kategorie der Idiome gehören, der einen Natur an die andere oder auch beider Naturen an die Person. So hat der Gottmensch die Weltversöhnung vollbracht; er hat sie aber so vollbracht, daß er seiner menschlichen Natur nach gelitten hat, und durch seine göttliche Natur die menschliche in ihrem Leiden getragen, und demselben seinen unendlichen Werth ertheilt hat. Die Wirkung geht also hier von der menschlichen Natur aus, gelangt aber nur unter Mitwirkung der göttlichen Natur zu dem gemeinsam erzielten Apotelesma der Weltversöhnung. Umgekehrt vollbringt der Gottmensch die Welterlösung, indem er durch die von seiner göttlichen Natur ausgehende Wunderwirkung die Welt von den Banden des Todes und der Vergänglichkeit befreit; er vollbringt sie aber nicht in seiner nackten Gottheit, sondern mittelst seiner mit seiner Gottheit persönlich geeinten Menschheit, und zwar so, daß in diesem Apotelesma der Welterlösung die menschliche Natur als eine von der Gottheit selbst erfüllte

und durchstrahlte sich wirksam erweist. So hat also das genus apotelesmaticum, wenn wir auf die Weltversöhnung blicken, das genus idiomaticum, wenn wir auf die Welterlösung blicken, das genus majestaticum zu seiner Voraussetzung, und es war demnach ganz zweckmäßig, wenn die späteren Dogmatiker, abweichend von der Ordnung der Concordienformel, mit dem genus apotelesmaticum die Lehre von der Idiomencommunication beschließen. Die Concordienformel stellt nur deshalb das genus majestaticum ihrerseits ans Ende, weil gerade dieses Genus am meisten bestritten ward und daher der ausführlichsten Entwickelung bedurfte. Auch das genus apotelesmaticum übrigens, so sehr es an sich aus der Schrift und der Natur der Sache entnommen ist, ward doch zugleich im Gegensatz nicht nur gegen Zwingli, welcher die Weltversöhnung nur von der menschlichen Natur des Gottmenschen vollbracht sein ließ, sondern später besonders gegen Osiander und Stancarus ausgebildet und aufgestellt, von denen der erste behauptete, daß Christus unsere Gerechtigkeit nur nach seiner göttlichen Natur sei, der andere hingegen, daß Christus unsere Gerechtigkeit nur nach seiner menschlichen Natur sei. Nach dem ersten Genus der Idiomencommunication eignet sich also die Person die Idiome der einen oder der andern Natur an, nach dem zweiten Genus theilt die eine Natur ihre Idiome der andern mit, nach dem dritten Genus wirkt die Person in der Gemeinschaft beider Naturen.

Mit der Lehre von der Person des Erlösers hängt nun endlich noch die Lehre von den beiden Ständen, dem Stande der Erniedrigung und dem Stande der Erhöhung

(status exinanitionis und status exaltationis, nach der Vulgata, welche das ἐκένωσε und ὑπερύψωσε Phil. 2 durch exinanivit und exaltavit wiedergibt) zusammen. Die Fassung der einen Lehre bedingt die Fassung der anderen, und es folgt die specifisch lutherische Ständelehre mit innerer Consequenz aus der lutherischen Lehre von der Idiomen-communication ab. Wir haben schon gesehen, daß die Dogmatiker unserer Kirche nach dem Vorgange der Concordienformel, so wie der christlichen Gesammtkirche, den Ausweg zurückwiesen, ein dem genus majestaticum entsprechendes genus tapeinoticon zu statuiren, in der Weise, daß, wie ersteres in einer Entschränkung der menschlichen Natur besteht, so letzteres in einer realen Selbstbeschränkung des Logos bestehen sollte. War nun mit der Lehre von der Assumption der menschlichen Natur durch den an sich unwandelbaren Logos in die Einheit seiner Person die Lehre von der Mittheilung der göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur von selbst gesetzt, und demnach der Besitz der göttlichen Idiome von Seiten der Menschheit eine nothwendige Folge der unauflöslichen Personalunion: so blieb nichts übrig, als zu sagen, daß der Gottmensch, welcher ja immer das eine untheilbare Subject aller Actionen ist, im Stande der Erniedrigung sich zwar nicht des unveräußerlichen Besitzes, wohl aber des Gebrauches der seiner menschlichen Natur mitgetheilten göttlichen Eigenschaften nach Seiten seiner Menschheit entäußert habe. Als das subjectum quod der exinanitio wurde demnach der Gottmensch, als das subjectum quo seine menschliche Natur bezeichnet. Dasselbe ist dann auch von der exaltatio

zu sagen, deren Begriff dem der exinanitio entsprechend zu formiren ist. Im Stande der Erhöhung ist nämlich der Gottmensch in den Gebrauch der seiner menschlichen Natur von Anfang an mitgetheilten und von ihr seit dem Momente ihrer Conception besessenen göttlichen Eigenschaften eingetreten. Es ist daher auch noch zwischen Incarnation und Stand der Erniedrigung zu unterscheiden: denn obgleich die Menschwerdung in niedriger Weise sich vollzogen hat, so hätte sie doch eben sowohl in glorreicher und majestätischer Form sich vollziehen können, wie ja auch das durch die Menschwerdung gesetzte Menschsein noch im Stande der Erhöhung fortbesteht. Der Besitz oder die κτῆσις der göttlichen Idiome eignet also der menschlichen Natur des Gottmenschen in gleicher Weise im Stande der Erniedrigung, wie der Erhöhung; der Unterschied bezieht sich nur auf den Gebrauch oder die χρῆσις der in beiden Ständen gleichmäßig besessenen Idiome. Hierüber entstand aber in der lutherischen Kirche im 17. Jahrhunderte (i. J. 1619) ein Streit zwischen den Gießener und Tübinger Theologen. Es handelte sich nicht um die κτῆσις, deren Vorhandensein beide Parteien vom Momente der Conception an anerkannten, sondern um die χρῆσις. Die Gießener (Justus Feuerborn und Balth. Menzer) behaupteten in Uebereinstimmung mit der Concordienformel und den älteren lutherischen Lehrern überhaupt eine Entäußerung vom Gebrauche (κένωσις τῆς χρήσεως) oder einen wirklichen Nichtgebrauch der der menschlichen Natur mitgetheilten göttlichen Idiome während des Standes der Erniedrigung, die Tübinger (Theod. Thummius, Lucas Osiander und Melchior Nicolai)

wollten hingegen in Ueberspannung des altschwäbischen Lehrtropus nur eine Verbergung oder Geheimhaltung des Gebrauches (eine κρύψις τῆς χρήσεως) angenommen wissen. Der Gottmensch habe während seines Wandels auf Erden den Gebrauch der seiner Menschheit mitgetheilten göttlichen Eigenschaften, wenn auch unter der Knechtsgestalt verborgen, fortgeführt, und demnach auch als Mensch allgegenwärtig, allmächtig und allwissend Himmel und Erde regiert. Hiermit drohte nun in der That seine ganze menschliche Entwickelung zu einem doketischen Scheine herabzusinken; mit der Wahrheit und Wirklichkeit seiner Erniedrigung war aber der Zweck seiner Menschwerdung selber, das Werk der Versöhnung, ernstlich bedroht und gefährdet. Darum stellten sich die sächsischen Theologen als Schiedsrichter aufgerufen, in ihrer solida decisio v. J. 1624 und der Apologia derselben v. J. 1625 mit Recht auf die Seite der Gießener, und hielten nur insofern einen gewissen Mittelweg ein, als sie noch entschiedener, als dies schon die Gießener gethan, mit der Concordienformel darauf hinwiesen, daß Christus, trotz der wirklichen Kenose des Gebrauches, doch schon während des Standes der Erniedrigung die seiner Menschheit eingesenkte Gottesherrlichkeit zeitweilig und sporadisch zum Zwecke seines Amtes, wie namentlich in seinen Wundern, habe hervorleuchten lassen. Darnach werden wir die vorhin aufgestellte Formel dahin zu limitiren haben, daß die Erniedrigung im Aufgeben des vollen und fortwährenden Gebrauches, die Erhöhung hingegen im Eintritt in den ununterbrochenen und vollkommenen Gebrauch der seiner Menschheit communicirten göttlichen Idiome von Seiten des

Gottmenschen besteht. Die Tübinger begünstigten zwar auch ferner noch den Lehrtropus ihrer Universität, gaben aber zu, daß in Hinsicht auf die Funktionen des hohenpriesterlichen Amtes eine wirkliche Entäußerung des Gebrauches der göttlichen Dora statt gefunden habe. Da sie aber daneben für das prophetische und königliche Amt nach wie vor eine geheime Ausübung derselben lehrten, so verwickelten sie sich in eine unhaltbare und widerspruchsvolle Halbheit. Daher wollten sie später weder selber dem Streit eine große Bedeutung beilegen, noch auch gewannen sie sonst von irgend einer Seite her Zustimmung für ihre extravagante Lehrweise.*)

---

*) Vgl. die gründliche Erörterung von Quenstedt theol. did. pol. P. III. C. III de statibus Christi. Sect. II. Qu. I: An Christus ut homo, vel secundum suam humanitatem in statu Exinanitionis seu humiliationis creaturis omnibus et singulis praesens adfuerit, et omnia in coelo et in terra, etiam media in morte, licet occulte et latenter, gubernarit? und die quellenmäßige und ausführliche Darstellung des Streites bei Thomasius II. S. 429—492. Wir bemerken zunächst, daß den Tübinger Kryptikern insofern eine Ueberspannung des altschwäbischen Lehrtropus zugeschrieben werden kann, als letzterer wohl die nuda adessentia auch in statu exinanitionis, aber nicht das potentissimum dominium von der Menschheit Christi aussagte. Dahingegen haben die Gießener Kenotiker durchaus den Lehrbegriff der Concordienformel für sich. Vgl. Epit. Art. VIII. Affirm. XI. p. 608. Nur scheinbar konnten die Tübinger sich auf Sol. Decl. Art. VIII. p. 779 berufen. Denn wenn es dort heißt: Haec autem humanae naturae majestas in statu humiliationis majori ex parte occultata et quasi dissimulata fuit: so ist hier eben nur von der occultatio der κτῆσις

Wie die lutherische, so hat auch die reformirte Lehre von den Ständen sich in folgerichtigem Zusammenhange mit der Lehre von der Person des Gottmenschen entwickelt.

---

die Rede, worin grade die wirkliche κένωσις besteht, nicht von der occultatio der χρῆσις. Vgl. Quenstedt a. a. O. ἐκδίκησις I. Dies auch gegen Dorner II. S. 712 Anm. 18. Wir können übrigens diesem ganzen Streite keinesweges eine so große Wichtigkeit beilegen, als von Thomasius geschieht, der eben deshalb ihm eine so eingehende Schilderung gewidmet hat. Seine Tendenz ist dabei, zu zeigen, daß beide ein bedeutendes Moment der Wahrheit vertreten, die Tübinger die volle, reale und unzertrennliche Einheit der Person, die Gießener die Realität ihrer geschichtlichen Erscheinung und Selbstbezeugung; daß aber beide ihre Resultate mit Verletzung der entgegenstehenden Wahrheit erkaufen, und von ihrer gemeinsamen Grundvoraussetzung aus nur erkaufen können. Darum treibe das lutherische Dogma, wie dieses letzte Stadium seiner Entwickelung zeige, über diese Grundvoraussetzung hinaus, und es müsse zu einer Selbstbeschränkung des Göttlichen fortgeschritten werden, weil sich sonst die Realität des irdischen Lebens Christi zugleich mit der Personeinheit nicht festhalten lasse. Da wir unsrerseits auf Seiten der Gießener stehen, so haben wir nur zu zeigen, daß die Argumente der Tübinger gegen dieselben gar nicht so durchschlagend sind. Wenn sie behaupten, das Dasein der Creatur vorausgesetzt, sei die Unterscheidung zwischen Besitz und Bethätigung göttlicher Eigenschaften an der Welt unstatthaft: so ist dies unbedingt zuzugestehen, trifft aber nur die Lehre von der Kenose des Logos, nicht die Lehre von der Kenose hinsichtlich der seiner Menschheit mitgetheilten göttlichen Eigenschaften. Wird behauptet, wir bekämen so eine Duplicität göttlicher Idiome: so kann dieselbe göttliche Kraft, welche von Seiten der Gottheit sich wirksam erweist, zugleich ohne Verdoppelung als latente

: reformirten Dogmatiker beziehen Erniedrigung wie Er-
ıung nicht bloß auf die menschliche, sondern auf beide
turen Christi. Die Erniedrigung der Menschheit hat

ıst der in die Gottheit aufgenommenen Menschheit mitgetheilt
. Wird ferner gesagt, eine bloß potentielle oder facultative
gegenwart sei ein Ungedanke, ein innerer Widerspruch; Sus-
sion oder Retraction ihres Gebrauchs wäre eben ihre Ne-
ion: so wird doch eben sowohl das überweltliche Sein der
:nschheit im Logos als die Möglichkeit seines Allgegenwärtig-
ıs in der Welt bezeichnet werden können, wie das absolute
ichsein der Gottheit vor der Weltschöpfung die facultative
gegenwart Gottes genannt werden kann. Beide Male wird
facultative zur actuellen Allgegenwart erhoben durch den
en Willen der Gottheit. Wird eingewendet, jedenfalls werde
persönliche Einheit zerrissen und der unumstößliche Grund-
nec λόγος extra carnem nec caro extra λόγον umgestoßen,
nn es eine Zeit gab, wo der Logos den Creaturen gegen-
rtig, das Fleisch ihnen aber nicht gegenwärtig war: so ist zu
:idern, daß zu allen Zeiten dem den Creaturen gegenwärtigen
}os das Fleisch praesentia intima gegenwärtig war, so daß
:rall, wo der Logos war, der Mensch Jesus auch war. Rich.
Quenstedt: Ad conservationem unionis personalis indis-
)tae sufficit, ut duae naturae absque respectu creaturarum
locorum sibi invicem praesentes sint, neque necesse est,
una statim sit, in respectu ad creaturas et loca, ubi est
:era. Duae Christi naturae ἀδιαςάτως, ἀχωρίστως, ἀδιαι-
τως καὶ ἀδιασπάστως in nullo totius universi ποῦ a se
ricem distant, inde tamen non sequitur, quod propterea caro
primo statim conceptionis puncto cunctis creaturis guber-
ndis fuerit praesens. Der Satz ferner, daß eine göttliche
Iwissenheit, die actu nicht Alles wüßte, die Existenz der Crea-
ren vorausgesetzt, ein eben so großer Widerspruch mit sich

eigentlich nur stattgefunden im Vergleich mit ihrer zukünftigen Verherrlichung, ist also im Grunde nur eine quasi exinanitio zu nennen. Nicht eine Kenosis hinsichtlich der

---

selbst wäre, als eine omnipotentia otiosa, trifft wiederum nur die Lehre von der Kenose des Logos. Soll aber eine seiner Gottheit nach gebrauchte, seiner Menschheit nach nicht gebrauchte Allmacht und Allwissenheit die Einheit der Person zerreißen, so ist mit Quenstedt zu erwidern: τὸ non usurpare divinam majestatem regiam non dissolvit personam, sed τὸ non habere. — Sacra Scriptura diserte inculcat et constantem stabilitatem Unionis hypostaticae et unitatem personae Christi et simul ipsius κένωσιν. Licet natura humana in statu Exinanitionis non omnibus creaturis gubernandis praesens fuerit; nihilominus tamen unio et praesentia intima et indistans naturarum duarum, divinae et humanae, salva mansit. Hinc recte docent Theol. Sax. quod aliud sit non possidere divinam majestatem et aliud ea non uti, et illud dissolvat unionem, non hoc. Nicht mit Unrecht bezeichnet deshalb die sächsische decisio die Gegengründe der Tübinger als speciosas objectiunculas, und weiset ihre Berufung auf die Consequenz der communicatio idiomatum mit der Bemerkung ab: haud licet in ejusmodi divinis mysteriis tales consequentias nectere, vel plus inferre, quam in verbo Dei praescriptum est. Der Kampf der Tübinger und Gießener wird also schwerlich die Nothwendigkeit der Fortentwickelung des kirchlichen Lehrbegriffs zur Lehre von der Selbstbeschränkung des Logos darthun können. Diese Lehre ist vielmehr, wie an sich unmöglich, so auch unnöthig. — Wir sagten, die Tübinger Lehre von der κρύψις führe zum Doketismus, wir könnten auch sagen, entweder zum Doketismus oder zu einem Doppelchristus, einem ἄνω Χριστός, der auch seiner Menschheit nach in göttlicher δόξα verharrt, und einem κάτω Χριστός, welcher allen Schranken und Leiden dieses irdischen

seiner Menschheit mitgetheilten Gottesfülle, welche Mittheilung eben in Abrede genommen wird, sondern nur das Vorhandensein der gewöhnlichen Menschheitsschranken, so wie die Uebernahme der besonderen Berufsleiden wird statuirt: so daß einerseits die incarnatio und exinanitio sich decken, andrerseits der Stand der Niedrigkeit nur in dem besonders hohen, ja höchsten Maaße gemeinmensch-

---

Lebensstandes unterworfen ist. Entschieden ablehnen müssen wir aber die Behauptung von Schneckenburger (Zur kirchlichen Christologie. Die orthodoxe Lehre vom doppelten Stande Christi nach lutherischer und reformirter Fassung. 1848. Vgl. besonders §. 3 u. 4 S. 18—44.), daß diese Unterscheidung und zugleich Identität des ἄνω und κάτω Χριςός nicht nur Consequenz, sondern eigentliche Meinung, und zwar nicht nur der Tübinger, sondern der orthodox lutherischen Lehre überhaupt sei. Dies ist keineswegs der Sinn weder der lutherischen Unterscheidung von incarnatio und conceptio, noch der lutherischen Lehre von der praesentia intima auch in statu exinanitionis. Die erstere setzt als rein logische, nicht temporelle Unterscheidung keinen durch die Incarnation gewordenen Gottmenschen in Herrlichkeit, der sich als solcher erst zum Concipirtwerden in Niedrigkeit entschließt, und die letztere negirt ausdrücklich den Herrlichkeitsstand und das Weltregiment des Gottmenschen nach seiner menschlichen Natur auch während des Erniedrigungsstandes, und will nur auch für den letzteren die unauflösliche Einheit der Person bewahren und zum Ausdrucke bringen. Vgl. gegen Schneckenburger auch Dorner II. S. 818 Anm. 34, welcher freilich die Schneckenburger'sche Interpretation zwar nicht als factische Lehre, aber doch als Consequenz der alten Dogmatik gelten lassen will, und Thomasius II. S. 488 Anm.

licher Leiden sich bekundet. Eine Erniedrigung der göttlichen Natur wird aber insofern statuirt, als die Gottheit hinter der Knechtsgestalt des persönlich mit ihr geeinten Menschen Jesus sich verborgen hielt; sie ist also auch ihrerseits nicht sowohl eine exinanitio, als vielmehr nur eine occultatio zu nennen, und ist nicht wesentlich verschieden von derjenigen Verhüllung der Gottheit, welche auch bei ihrer mystischen Vereinigung mit den Gläubigen statt findet. Und diese occultatio ist nur in Beziehung auf das persönliche Einwohnen der Gottheit in dem Menschen Jesus, nicht aber auf die nebenher fortgehende, offenbare Weltwirksamkeit des Logos anzunehmen, ist also selbst nur eine relative occultatio. Die Erhöhung der Menschheit besteht nun dem entsprechend nur in der Mittheilung endlicher, geschaffener Gaben, nicht unendlicher, göttlicher Idiome an die menschliche Natur des Gottmenschen, ist also nicht sowohl exaltatio, als vielmehr nur glorificatio zu nennen, und ist nicht wesentlich, sondern nur gradweise von der Verherrlichung der Engel und seligen Menschen verschieden, indem nur ein Unterschied in der Menge und Größe, nicht aber in der Art der Gaben statt findet. Die Erhöhung der göttlichen Natur besteht aber nur in der Offenbarmachung der der glorificirten Menschheit persönlich einwohnenden Gottheit als solcher, ist also nicht sowohl exaltatio, als vielmehr nur manifestatio der Gottheit zu nennen. Wir sehen, wie die reformirte Lehre es nicht zu einer wirklichen persönlichen Einheit, so bringt sie es auch nicht zu einem wirklichen Stande der Erniedrigung und der Er-

höhung. Bei Lichte besehen, schiebt sich hier überall ein quasi dazwischen.*)

Nach der von uns gegebenen Skizze der Entwickelungsgeschichte der kirchlichen Christologie müssen wir es nun als ein Vorurtheil der modernen Dogmengeschichtsschreibung bezeichnen, daß in der lutherischen Kirche ein wesentlicher Fortschritt über die altkirchlichen christologischen Bestimmungen hinaus gemacht worden sei. Diese Behauptung wäre nur dann begründet, wenn man berechtigt wäre, den Cyrill aus der kirchlichen Entwickelungsreihe heraus auf die Seite der Monophysiten zu stellen, den Brief des Leo und das Chalcedonensische Concil nestorianisirender Tendenzen zu beschuldigen, die Anerkennung des Cyrill und des Ephesinums durch das Chalcedonense zu ignoriren, und die Uebereinstimmung beider Concile zu leugnen, so wie endlich dem Johannes Damascenus nur eine nominelle, keine reelle Idiomencommunication zuzuschreiben. Alle diese bald entschiedener, bald unentschiedener auftretenden Behauptungen halten wir aber für ebenso viele Entstellungen und Verschiebungen des wirklichen historischen Thatbestandes. Nicht nur die Trinitätslehre, sondern auch die Christologie war die der alten Kirche zugewiesene Aufgabe, die sie in treuer Arbeit gelöst hat. Die eigentliche Aufgabe der Reformation hingegen lag, wie ja sonst auch anerkannt

---

*) Vgl. Schneckenburger, Zur kirchlichen Christologie §. 2. S. 7—18. Die Belegstellen aus den reformirten Dogmatikern s. bei Heppe, Die Dogmatik der evangelisch-reformirten Kirche, 1861. Loc. XIX. p. 351 ff.

wird, nur auf dem Gebiete der Soteriologie. Allerdings hat Luther freie, reiche und neue Entwickelungen alter christologischer Sätze gegeben, allerdings hat die lutherische Dogmatik schärfere und durchgeführtere Bestimmungen, strengere Formulirungen und ein eng geschlossenes System der Christologie aufgestellt: aber sie hat keinen anderen Lehrtropus, keine neuen materialen Grundgedanken zu der altkirchlichen Anschauung und Entwickelung hinzugefügt; sie hat nicht etwa erst mit der Idee der persönlichen Einheit der göttlichen und menschlichen Natur Ernst gemacht, ihr durch die Erfindung der realen Idiomencommunication Folge gegeben, und sie zum Abschluß gebracht. Vielmehr ist sie sich von Anfang an der vollen Uebereinstimmung mit der patristischen Entwickelung bewußt. Schon Luther beruft sich in seinen Sakramentsschriften auch für seine Christologie auf das Zeugniß der Väter, und weiset in seiner Schrift von den Concilien und Kirchen überhaupt das Recht der dogmatischen Neuerung ab. Auch die vier ältesten Generalconcile hätten nur die urapostolische Lehre der unapostolischen Irrlehre gegenüber gewahrt. *) Chemnitz in seinem

*) Vgl. Großes Bekenntniß vom Abendmahl. Erl. Ausg. Bd. 30. S. 204: „So reden auch alle alte Lehrer u. s. w." Von den Conciliis und Kirchen. Bd. 25. S. 266 f.: „Von den Aposteln ists blieben und kommen auf dieß Concilium, und so immerfort bis auf uns. Wird auch bleiben bis an der Welt Ende." S. 295. 300 f.: „Die Concilia sollen nichts Neues setzen, sondern den alten Glauben wider die neuen Lehrer verfechten." S. 304: „Und wir sehen, daß es keinen neuen Artikel gestiftet hat, sondern den alten, rechten Glauben verthei-

großen Werke de duabus naturis führt mit seiner reichen patristischen Gelehrsamkeit für jeden seiner christologischen Sätze, namentlich für die Idiomencommunication und speciell für das genus majestaticum eine Fülle von Belegen aus den Kirchenvätern an. *) Dasselbe thut die Concordienformel grade für das christologische Dogma in ihrem Anhange,

---

diget, wider die neue Lehre des Nestorii. Denn daß Christus rechter Gott sei, ist als ein rechter, alter Artikel von Anfang gehalten." S. 314. 328. 331: „Das vierte, in Chalcedon, hat zwo Naturen in Christo wider Eutychen vertheidigt, aber damit keinen neuen Artikel des Glaubens gestellt." S. 331: „Auf diese Weise muß man nu auch alle andere Concilia verstehen, daß sie nichts Neues, weder in Glauben, noch guten Werken setzen, sondern als der höheste Richter und der größest Bischof unter Christo den alten Glauben und alte gute Werke vertheidigen, nach der Schrift. Setzen sie aber etwas Neues im Glauben oder guten Werken, so sei gewiß, daß der heilige Geist nicht da sei, sondern der unheilige Geist mit seinen Engeln." S. 345.

*) Vgl. besonders Cap. IX. XIV. XV. XVII. XXV: Ne vero alienas interpretationes testimoniis scripturae affingere, paradoxa comminisci, peregrina dogmata excogitare aut novas phrases ecclesiae obtrudere videamur, annota praecipua quaedam vetustissimorum et probatorum orthodoxae ecclesiae scriptorum testimonia de hac communicatione majestatis. — Quod ipsum publicum illustre testimonium est, ecclesias nostras in hac parte doctrinae nec nova dogmata gignere, nec peregrinas et reprobas phrases aut modos loquendi periculosos et perniciosos in ecclesiam invehere, sed verae et orthodoxae antiquitatis sententiam, confessionem ac linguam reverenter nos amplecti, accurate imitari et diligenter retinere.

dem Catologus testimoniorum. *) Und ebenso verfahren auch die späteren orthodoxen Dogmatiker. Die lutherische Kirche strebte nicht nach dem Ruhme der Fortbildung, mit dem die Neuzeit, um sich selbst das Recht und die Pflicht der Fortbildung zu vindiciren, sie beehrt; vielmehr war sie grade umgekehrt dem reformirten Vorwurfe christologischer Neuerungen gegenüber eifrig und mit unzweifelhaftem Erfolge bestrebt, ihre Lehre von der Person Christi als die Erneuerung der altkirchlichen Christologie zu erweisen, und die ihrer altkirchlichen Position gegenüber sich erhebende reformirte Negation als unkirchliche Neuerung darzuthun. Und wir sind überzeugt, daß eine unpartheiische,

---

*) Vgl. Sol. Decl. Art. VIII. p. 774. 776: Et de hoc articulo multa in nostrorum hominum scriptis clarissima veteris et orthodoxae ecclesiae testimonia collecta passim extant. p. 777: In hoc negotio nihil novi de ingenio nostro fingimus, sed amplectimur et repetimus declarationem, quam vetus et orthodoxa ecclesia e sacrae scripturae fundamentis desumptam ad nos incorruptam transmisit, videlicet quod divina illa virtus, vita, potestas, majestas et gloria assumtae humanae naturae in Christo data sit. Den Beweis für diese Behauptung liefert eben der Catalogus testimoniorum cum scripturae tum purioris antiquitatis, ostendentium, quid utraque non modo de persona deque divina majestate humanae naturae Domini Jesu Christi, evectae ad dextram omnipotentiae Dei, tradiderit, sed etiam quibus loquendi formulis usa sit. Und in diesem Catalogus werden Cyrill und Leo, das Ephesinum und das Chalcedonense, Theodoret und Damascenus gleichmäßig als Zeugen für das orthodoxe christologische Dogma angeführt.

von reformirten, negativ critischen und modern speculativen Tendenzen geläuterte Theologie, sowie eine wirklich-objective Dogmengeschichtsschreibung ihr noch Recht geben und ihre dogmenhistorische Betrachtung zu Ehren bringen wird. Eher als von einer lutherischen Fortbildung der Lehre von der Person Christi ließe sich von einer lutherischen Fortbildung der Ständelehre reden, und nicht mit Unrecht bezeichnet der scharf- und fein-, wenn auch öfter übersichtige Schneckenburger die Ausbildung der Ständelehre als das eigenthümlich lutherische Verdienst, und hat mit glücklichem Griff seine angeführte Schrift nach dieser Lehre benannt. Dennoch hat selbst hier die lutherische Dogmatik im Grunde nur die altkirchliche Anschauung, welche verhältnißmäßig weniger begrifflich entwickelt war, durch Unterscheidung des Besitzes und Gebrauches der mitgetheilten göttlichen Idiome auf ihren scharf bestimmten und entsprechenden Ausdruck gebracht. *)

---

*) Mit seltener, fast möchten wir sagen in der Neuzeit beispielloser Unbefangenheit urtheilt A. Hahn, Lehrbuch des christlichen Glaubens, 2. Aufl. Th. II. S. 183: „Wie nun Johannes (Damascenus) das kirchliche Dogma nur entwickelte nach dem Bedürfniß seiner Zeit, so haben wir in der vollendeten Entwickelung durch Dr. Martin Luther nicht einen neuen Lehrtropus, sondern auch nur eine sinngemäße Entwickelung des altkirchlichen Dogma zu erkennen, veranlaßt durch neue Irrungen und Fragen." Und S. 184: „Den von Thomasius oft behaupteten „„christologischen Fortschritt"", den Luther gemacht haben soll, eignet sich dieser selbst in keiner Weise an; er wollte nur Reformator, Wiederhersteller der schriftgemäßen Lehre der

Haben wir nun früher schon die Einwendungen betrachtet, welche gegen die Lehre von der persönlichen Einheit göttlicher und menschlicher Natur erhoben worden sind: so erübrigt uns noch in der Kürze die Hauptargumente zu beleuchten, welche speciell gegen die lutherische Lehre von der Idiomencommunication und der damit im Zusammenhang stehenden Ständelehre geltend gemacht werden. Schon die gegen die Concordienformel gerichtete, reformirte Admonitio Neostadiensis v. J. 1581 hat eine solche Fülle von Gegengründen vom Baume der negativen Critik geschüttelt, daß sie den modernen Critikern kaum noch eine Nachlese übrig gelassen hat. Diese pflegen denn auch, wenn sie an die Auflösung des lutherischen Dogmas gehen, hauptsächlich nur die Argumente der Reformirten in's Feld zu führen. Nur darin gehen sie über die letzteren hinaus, daß sie zugestehen, die lutherische Idiomencommunication sei die consequente Durchbildung und Vollendung der Chalcedonensischen Lehre von der persönlichen Einheit der Naturen, und wer die communicatio idiomatum verwerfe, könne folgerichtig auch keine unio naturarum in Christo anerkennen. Erweise demnach der nothwendige Ausbau sich als unhaltbar, so müsse auch die Grundlage des Dogmas aufgegeben werden. *)

---

apostolisch-katholischen Kirche sein, des Evangeliums, wie die Kirche es aus Gottes Wort kennt und laut der wahren Tradition von den Tagen der Apostel her bekannt hat."

*) Die Critik der Reformirten gegen das lutherische Dogma haben in neuerer Zeit besonders geltend gemacht Baur, Lehre

Das Grundargument der Reformirten ist von der Beschaffenheit der menschlichen Natur hergenommen, welche als eine endliche nicht fähig sei zur Aufnahme göttlicher d. i. unendlicher Idiome. (Finitum non est capax infiniti. Nulla natura in se recipit contradictoria.) Mit diesem Satze ist nun freilich nicht nur die Möglichkeit der Idiomencommunication, sondern zugleich die Möglichkeit der Menschwerdung Gottes selbst geleugnet, welche auf diese Weise alles reellen Inhaltes entleert, und zu einer inhaltsleeren Redefigur herabgesetzt wird. Wenn schon die mystische Vereinigung des dreieinigen Gottes mit den Gläubigen eine erleuchtende, heiligende, verklärende Wirkung auf die menschliche Natur ausübt, so daß wir in Folge derselben nach 2 Petr. 1, 4 theilhaftig werden göttlicher Natur: so würde, so gewiß man aus der Ursache auf die Wirkung zurückzuschließen hat, die persönliche Einheit selbst nur auf das Niveau der mystischen Vereinigung herabsinken, wenn ihre Wirkungen nicht über die Wirkungen der letzteren hinausgingen. Der Unterschied der persönlichen Einheit und der mystischen Vereinigung bliebe dann eine hohle Phrase, die persönliche Einheit selbst aber ein abstractes

von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes, Bd. III. S. 398 ff. Strauß, Glaubenslehre Bd. II. S. 130 ff. Dorner, Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, Erste Aufl. S. 170 ff. Zweite Aufl. Bd. II. S. 714 ff. S. 725 ff., woselbst auch die wichtigsten Schriften der Reformirten angeführt sind. Die Angriffe trafen aber hauptsächlich nur das genus majestaticum und die darnach formirte Lehre vom status exinanitionis und status exaltationis.

und rein nominelles Tertium, welches die nur mystisch geeinte göttliche und menschliche Natur doch nicht zur Einpersönlichkeit zusammen zu halten vermöchte, sondern in eine Doppelpersönlichkeit auseinander fallen ließe. Stellt schon die ursprüngliche göttliche Ebenbildlichkeit des Menschen seine Gottverwandtschaft dar, und zeigt die unio mystica des Gläubigen die Empfänglichkeit der menschlichen Natur für die göttliche, und die Fähigkeit der ersteren zur Aufnahme der letzteren: so wird diese Empfänglichkeit und Fähigkeit nicht durch das mittelst der Schöpfung gesetzte Maß von vorneherein und ein für alle Mal beschränkt werden dürfen. Vielmehr hat der wahrhaftige und wirkliche Gottmensch dieses μέτρον a posteriori zur Erscheinung und Darstellung gebracht, und zwar als ein μέτρον οὐκ ἐκ μέτρου Joh. 3, 34: denn eben durch die Thatsache der Menschwerdung Gottes hat sich erwiesen, daß die menschliche Natur in noch unendlich tieferer Weise für die Aufnahme der göttlichen empfänglich sei, als bis dahin in Erfahrung gebracht war. Mit Recht stellte deshalb die lutherische Dogmatik, welche allein mit der Idee der Menschwerdung Gottes vollen Ernst machte, dem ephraimitischen Siboleth: finitum non capax infiniti, das gileaditische d. i. ächt israelitische Schiboleth (Richt. 12, 6): natura humana in Christo capax divinae entgegen.

Muß aber, so wird weiter eingewendet, um der nestorianischen Naturentrennung zu entgehen, die Einsenkung der gesammten Gottesfülle in die menschliche Natur angenommen werden: so geräth man aus der Charybdis in die Scylla, weil eine mit göttlichen Eigenschaften begabte Natur eine

Verwandlung in das göttliche Wesen, also Monophysitismus, voraussetzt. Indeß wir haben schon gesehen, daß die lutherische Dogmatik nicht diejenigen Eigenschaften unmittelbar übertragen werden läßt, welche, wie die Ewigkeit, die Unermeßlichkeit, die Unendlichkeit, die Ungeschöpflichkeit das Wesen der menschlichen Natur selbst zersprengen würden, sondern nur die Eigenschaften der Allmacht, der Allwissenheit und der Allgegenwart. Denn die unendlich gesteigerte Fülle des Wissens und Vermögens führe, da Erkenntniß und Macht an sich zur ursprünglichen Begabung des Menschen gehört, eben so wenig zu einer Aufhebung der menschlichen Natur, als die ihr zugeschriebene Allgegenwart, weil räumliche Umschränktheit nicht an sich zum Wesen der Körperlichkeit gehöre. Ueberdies kämen die göttlichen Eigenschaften ursprünglich und unmittelbar nur der göttlichen Natur zu, der menschlichen aber nur mitgetheilter Weise und nur in ihrer bleibenden persönlichen Vereinigung mit der göttlichen: so daß also auch hier, trotz der Mittheilung der Idiome, ja vielmehr eben wegen der bloßen Mittheilung doch der Unterschied der Naturen gewahrt bleibe.

Aber auch hier wieder bietet die Vertheidigung die Basis für einen neuen Angriff. War bisher die Unmöglichkeit der Idiomencommunication im Hinblick auf die Beschaffenheit der menschlichen Natur behauptet: so wird sie nunmehr im Hinblick auf die Beschaffenheit der göttlichen Natur ausgesagt. Bei der Identität der göttlichen Eigenschaften unter sich und mit dem göttlichen Wesen könnten weder einige Eigenschaften übertragen werden, andere aber nicht, noch auch könnten die Eigenschaften über-

tragen werden, das Wesen aber nicht, weil dies eine unmögliche Abtrennung der Eigenschaften vom Wesen und eine abentheuerliche Transfusion oder Verdoppelung der Eigenschaften voraussetze. Indeß von einzelnen Eigenschaften ist zunächst insofern nicht die Rede, als vielmehr eine Mittheilung ihrer Gesammtfülle behauptet wird, allerdings aber eine Mittheilung der einen nur in und mit den anderen. Denn wenn auch nur die Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart unmittelbar übertragen sind, so doch als eine ewige und unerschaffene Allmacht, als eine unendliche Allwissenheit und unermeßliche Allgegenwart, so daß also mittelbar auch die Ewigkeit, die Unermeßlichkeit, die Unendlichkeit und Ungeschöpflichkeit übertragen sind. So wird auch das Leuchten und Brennen, nicht aber die Leichtigkeit des Feuers dem Eisen, das Leben, nicht aber die Immaterialität der Seele dem Leibe mitgetheilt, und doch ist es das leuchtende Feuer und die immaterielle Seele, welche sich in jenen Eigenschaften, für welche in dem grobmateriellen Stoffe die unmittelbare Empfänglichkeit vorhanden ist, mittheilt. Tritt doch ein solcher Unterschied zwischen den göttlichen Eigenschaften trotz ihrer Identität mit dem göttlichen Wesen schon in dem Verhältnisse Gottes zur Schöpfung hervor, indem einige derselben als ruhend und unmittheilbar, andere hingegen als wirksam und mittheilbar erscheinen. Denn anders verhält sich das göttliche Wesen an sich, anders in seiner Beziehung zur Creatur.*) Daß

*) Vgl. Quenstedt Syst. theol. P. III. C. III. de Christi persona et naturis Sect. II. qu. 10. p. 236: Disting. inter

aber die Mittheilung der Eigenschaften auch die Mittheilung des Wesens setze, weil sonst eine Abtrennung der Eigenschaften vom Wesen und eine Transfusion oder Verdoppelung der Eigenschaften gesetzt würde, welche Consequenzen die lutherische Dogmatik beharrlich abgelehnt hat, ist gleichfalls durch das beständig gebrauchte Analogon vom glühenden Eisen und dem beseelten Leibe zurückgewiesen. Denn das Feuer theilt die Eigenschaften des Leuchtens und Brennens dem Eisen, die Seele ihre Lebenskraft dem Leibe mit, und doch wird weder das Eisen zum Feuer, noch der Leib

---

Idiomata, quatenus intra simplicissimam Deitatis οὐσίαν considerantur, et quatenus in operatione ad extra pensitantur. Illo modo spectata, sunt unum ἀδιαίρετόν τι, et nulla est inter ea differentia, hoc vero modo spectata, seu quatenus in creaturarum gubernatione atque externa operatione distinctae eorum sunt ἐνέργειαι, sic διαίρεσιν aliquam admittunt, et manifesta est eorum differentia ac distinctio, atque inde haud parem per omnia praedicandi seu enunciandi modum aut rationem habent. Quod respondendum ad illud Sohnii, Sadeelis, Piscatoris etc. argumentum: Aut omnia Idiomata Deitatis sunt communicata, aut nulla, sed non omnia, ceu aeternitas, infinitas etc. Ergo nulla. Itemque ad illud principium Calvinisticum: Quae realiter unum sunt, eorum communicato uno communicatur et alterum, non tantum ad possessionem, sed etiam ad praedicationem communem. Ubi omnino distinguendum est inter ipsam praedicationem et praedicationis modum. Omnia quidem idiomata divina de carne Christi possunt praedicari, sed non eodem praedicationis modo. Alia enim immediate, alia mediate praedicantur, ut supra dictum.

zur Seele, auch entsteht weder eine Abtrennung des Leuchtens und Brennens vom Feuer und eine Uebergießung dieser Eigenschaften auf das Eisen, noch auch ein doppeltes Leuchten und Brennen. Dasselbe, was von dem durchfeuerten Eisen, gilt aber auch von der durchgotteten Menschheit. Die Personalunion wirkt die Idiomencommunication ohne zur Wesensidentität umzuschlagen. Nicht als von der Gottheit abgetrennte Eigenschaften, sondern in ihrer persönlichen Einheit mit der Gottheit besitzt die Menschheit in der Form der Theilnahme ohne Verdoppelung die Eigenschaften der Gottheit.*)

Aber auch vorausgesetzt, so lassen die Gegner sich

*) Den Vorwurf der Abtrennung der Eigenschaften vom Wesen, welchen auch Dorner 1. Aufl. S. 172 erhoben, hat er 2. Aufl. S. 715 Anm. 27. S. 733. Anm. 22 selbst für unbegründet erklärt. Dennoch wiederholt Heppe, Die Dogmatik der evangelisch-reformirten Kirche, S. 305: „Im Gegensatz zur lutherischen Christologie, welche auf der wesentlich Nestorianischen Voraussetzung beruht, daß die Incarnation des Logos eine Vereinigung der göttlichen Natur desselben mit der in vorheriger eigenthümlicher Subsistenz zu denkenden menschlichen Natur (sic!) gewesen, und daß in derselben die Vergottung der menschlichen Natur (durch Eingießung der göttlichen Eigenschaften in dieselbe) erfolgt sei, macht also die reformirte Dogmatik mit dem biblischen Satze ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο Ernst." Ist dies Unverstand, oder böswilliger Mißverstand? Der erstere wäre so groß, daß es schwer wird, nicht an letzteren zu glauben. Der gegen die lutherische Christologie erhobene Vorwurf des Nestorianismus ist übrigens im Munde eines reformirten Dogmatikers naiv genug.



weiter vernehmen, es wäre die Mittheilung der Eigenschaften göttlicher Natur an die menschliche möglich: so sei sie doch keinenfalls zur Aufrechterhaltung der persönlichen Einheit nöthig. Sonst würde auch das Umgekehrte folgen, daß eben so sehr eine Mittheilung der Eigenschaften menschlicher Natur an die göttliche zu diesem Behufe erforderlich sei. Nun aber werde Letzteres auch lutherischer Seits und zwar mit Recht als unnöthig, ja als unmöglich in Abrede genommen: also sei auch die Mittheilung der göttlichen Eigenschaften unnöthig. Indeß zur persönlichen Einheit ist nicht die wechselseitige Mittheilung der Eigenschaften beider Naturen an einander, sondern nur die einseitige Mittheilung der Eigenschaften der höheren Natur an die niedere erforderlich, weil eben die göttliche Natur die aufnehmende, die menschliche Natur die aufgenommene ist, nicht umgekehrt. Dies Verhältniß findet sich überall, wo eine Vereinigung eines höheren und niederen Principes vorliegt, wie auch nur das Feuer dem Eisen, die Seele dem Leibe, nicht umgekehrt, ihre Eigenschaften mittheilen. Fände hingegen keine Mittheilung der Gottheit an die Menschheit statt, so hätte auch keine Aufnahme der Menschheit in Gott statt gefunden. Die Mittheilung des Menschlichen an das Göttliche, so weit dasselbe erforderlich ist, geschieht nicht von Natur zu Natur, sondern besteht, wie dies im genus idiomaticum ausgedrückt ist, in der Aneignung der menschlichen Idiome von Seiten der Person des Gottmenschen. Demnach ist allerdings das genus majestaticum, nicht aber auch ein demselben entsprechendes genus



tapeinoticon, die nothwendige Consequenz der unio personalis.

Ist nun aber, wird ferner eingewendet, die Durchgottung der Menschheit die nothwendige Folge der Personalunion, so wird der Zweck der Menschwerdung, die Versöhnung des menschlichen Geschlechtes, vereitelt. Denn die Schranken und Leiden, denen die menschliche Natur zur Erreichung dieses Zweckes unterworfen werden mußte, sind dann aufgehoben, das Leiden Christi sinkt zu einem bloßen Scheinleiden herab, und der Rückfall in den Doketismus wird unvermeidlich. Indeß hier tritt ja die lutherische Lehre von den beiden Ständen Christi ein, dem Stande der Erniedrigung, in welchem der Gottmensch, wiewohl im Besitze der seiner menschlichen Natur mitgetheilten göttlichen Eigenschaften verbleibend, des Gebrauches derselben zeitweilig sich entäußert hat, um eben eine menschliche Entwickelung und Gehorsamsschule bis zur Spitze des Kreuzestodes hin durchzumachen, und dem Stande der Erhöhung, in welchem er den Gebrauch der seiner Menschheit communicirten Idiome angetreten hat.



Von hier aus wirft sich nun die Polemik gegen die mit der Personalunion eingetretene Idiomencommunication auf die Ständelehre. Habe der Gottmensch sich als Mensch zeitweilig des Gebrauches seiner göttlichen Eigenschaften entäußert: so habe das lutherische Dogma zwar den monophysitischen Doketismus glücklich, wenn auch mit genauer Noth, umschifft, strande dafür aber an der Klippe des nestorianischen Ebionitismus. Denn wenn die Gottheit allmächtig Himmel und Erde regiere, während die Mensch-

heit ohnmächtig am Kreuze hange, so sei das persönliche Einheitsband zwischen Gottheit und Menschheit durchrissen, es gehe der Gottmensch verloren, und es bleibe nur der mit der Gottheit moralisch und mystisch geeinte Mensch. Gottheit und Menschheit glichen so zweien Parallellinien, welche gleichgiltig neben einander her laufen, ohne jemals in die Spitze der persönlichen Einheit zusammen zu treffen. Dieser von der modernen Critik gleichmäßig gegen die reformirte, wie gegen die lutherische Christologie erhobene Einwand soll die letztere entweder zur Consequenz der Kenose des Logos oder, wenn dieselbe aus anderweitigen Gründen unmöglich und mit Recht von der lutherischen Kirche abgelehnt sei, zu dem Bekenntniß treiben, daß die kirchliche Grundanschauung von der persönlichen Einheit göttlicher und menschlicher Natur überhaupt unhaltbar sei und deshalb aufgegeben werden müsse. Indeß trotz der Spannung, in welche Gottheit und Menschheit während des Standes der Erniedrigung zu einander treten, bleibt dennoch, wenigstens nach lutherischer Lehre die persönliche Einheit beider gewahrt; weil auch hier der Grundsatz nec λόγος extra carnem, nec caro extra λόγον aufrecht erhalten wird, und wie der Mensch mit dem Logos seiner außer- und übercreatürlichen Seinsweise nach unabtrennbar verbunden bleibt, so ruht auch die Gottesfülle des Logos ununterbrochen in der Menschheit. Wie aber zur Vermeidung des monophysitischen Doketismus die Entäußerung des Gebrauches, so ist zur Vermeidung des nestorianischen Ebionitismus und zur Aufrechterhaltung der persönlichen Einheit das wechselseitige Ineinander der Gottheit und Menschheit, sowie die Fortdauer des Besitzes

der der Menschheit eingesenkten Gottesfülle vollkommen ausreichend.

Selbst wenn nun aber durch die Unterscheidung von Besitz und Gebrauch eben sowohl der nestorianische Ebionitismus, als der monophysitische Doketismus vermieden werden könnte, so setzt doch wieder die Gegenrede ihren Hebel in diese Unterscheidung selber ein. Denn dieselbe erweise sich als an sich unmöglich und laufe auf eine contradictio in adjecto hinaus. Könne man sich allenfalls wohl eine nicht zur Allwirksamkeit gewordene Allmacht vorstellen: so lasse sich doch mit dem Besitz der Allwissenheit und Allgegenwart ohne Gebrauch derselben gar kein vernünftiger Begriff verbinden. Indeß auch das Wissen des gewöhnlichen Menschen tritt nicht immer in der Form der actuellen Wirksamkeit auf, ohne daß doch mit dem Zurücktreten desselben in den Potenzstand ein absolutes Nichtvorhandensein desselben gesetzt wäre, wofür mit Recht auf das Beispiel der während des Schlafes zugleich wissenden und doch nicht wissenden Seele hingewiesen worden ist. Die Potenz der Allgegenwart ist aber in dem illokalen Sein der menschlichen Natur im Logos enthalten und tritt in der Beziehung der Menschheit zum Universum in thatsächliche Wirklichkeit. Allerdings ist zuzugeben, daß die Ausdrücke Besitz und Gebrauch grade in Hinsicht auf die Allwissenheit und Allgegenwart etwas Unbequemes und Mißverständliches enthalten, und daß die Bezeichnungen Potenz und Akt, welche übrigens auch der lutherischen Dogmatik in ihrer Unterscheidung von actus primus und actus secundus nicht fremd sind, den Vorzug verdienen dürften; nur daß die

Potenz nicht als abstracte Möglichkeit, sondern als reales Vermögen zu denken ist. Wie es in der Natur latente Kräfte gibt, welche obgleich immer vorhanden, doch nur auf bestimmte Veranlassung und Sollicitation in die Erscheinung treten: so ruhten die Kräfte der Gottheit in dem Menschen Jesus verborgen bis auf die vom Vater bestimmte Zeit ihres Hervorstrahlens. Wir könnten deshalb auch sagen, daß im Stande der Erniedrigung die Idee der Gottmenschheit sich noch nicht vollkommen ausgewirkt, sondern erst im Stande der Erhöhung das Ziel ihrer Vollendung erreicht habe, oder daß die Gottmenschheit zwar eine von Anfang an gesetzte, aber eine zunächst mehr keimartig gesetzte gewesen, welche erst später zur vollen Blüthe und Entfaltung gelangt sei. Wir hätten dann ein Werden, nur freilich ein Werden auf Grund des vorhandenen Seins. Blicken wir auf die relative Spannung von Gottheit und Menschheit während des Standes der Erniedrigung, so tritt uns dies Werden des Gottmenschen, blicken wir auf die bleibende Einheit, welche in dem thatsächlichen Vorhandensein der Gotteskräfte in seiner Menschheit sich bekundet, so tritt uns das von Geburt an vorhandene und stetige Sein des Gottmenschen entgegen. Darum sagt selbst die Concordienformel Sol. Decl. Art. VIII. p. 767 nicht nur, daß Christus im Stande der Erhöhung ad usurpationem, sondern auch daß er ad plenam possessionem divinae majestatis gelangt sei. Denn ein nicht zum Gebrauch gelangter Besitz gilt eben dem Nichtbesitze oder dem nicht vollen Besitz gleich. Ist die Ausübung der königlichen Herrschaft durch zeitweilige Gefangenschaft des Königs ge-

hemmt, so unterscheidet sich der bleibende Besitz, wenigstens für die Erscheinung, nicht mehr vom Nichtbesitz. Weil nun aber jenes Werden auf Grund des Seins nicht als unfreiwilliger Naturproceß, sondern als durch den freien Willen des Gottmenschen gesetzt zu denken ist, von dem die Entäußerung wie die Verherrlichung ausgeht: so wird neben der Unterscheidung von Potenz und Akt doch zugleich die Unterscheidung von Besitz und Gebrauch, welche eben das Moment der Freiheit markirt, ihr Recht behalten.

Gesetzt aber auch die lutherische Ständelehre könnte eben so, wie die Lehre von der Idiomencommunication, jedem Angriffe Stand halten, so mache die Dogmatik, — dies ist der letzte, schon ziemlich matte Schlag, welcher gegen das bis auf den Tod gehetzte und doch noch aufrecht stehende edle Wild der Kirchenlehre geführt wird, — mit jener Lehre selbst nicht Ernst, und wage nicht zur consequenten Durchführung derselben sich zu entschließen. Vielmehr werde der Stand der Erniedrigung fortwährend vom Stande der Erhöhung durchbrochen, indem in den Wundern des Herrn, welche als das Hindurchstrahlen der Gottesherrlichkeit durch den Vorhang des Fleisches gefaßt würden, die Beschränkung immer wieder in die Entschränkung umschlage, wodurch etwas Unstätes, Willkührliches, Phantastisches in das Leben des Erlösers hineingetragen und seine menschheitliche Entwickelung doch wieder zum bloßen Scheine herabgesetzt werde, der Doketismus also dennoch nicht überwunden sei. Indeß einmal ist diese menschheitliche Entwickelung doch bis zum öffentlichen amtlichen Hervortreten des Herrn vollkommen gewahrt, weil die Kirche sie bis

dahin nicht etwa in der Weise der apokryphischen Evangelien durch Wunderwirkungen unterbricht, und dann zeigt eben der Beginn der Wunderwirksamkeit erst mit dem Beginn der messianischen Amtsthätigkeit, daß es sich hier um keine bloß epideiktischen Wunder zum Behuf der eitelen Selbstverherrlichung handelt, wie der Satan in der Versuchung sie dem Herrn angesonnen hat, sondern daß Alles in geregelter nnd ordnungsmäßiger Weise verläuft, und nur den Zwecken seines gottvertrauten Berufes dienstbar ist. Auch sind die vereinzelten Machtwirkungen des Herrn während seines Niedrigkeitsstandes von der weltregierenden Allwirksamkeit des Erhöhten noch wesentlich verschieden, und bekunden überdies durchschnittlich nur einen direkten, keinen reflexen Gebrauch seiner Gotteskraft. Denn derselbe, welcher umherzog und Gutes that, Kranke heilte und Teufel austrieb, hatte für seine Person nicht, wo er sein Haupt hinlegte, und blieb dem Hunger und Mühsal, der Verfolgung und Macht seiner Feinde preisgegeben.

Wie überall der auf der Seite des einen Extremes Stehende den in der rechten Mitte Befindlichen als auf der Seite des anderen Extremes stehend erblickt: so ergeht es der nestorianisirenden reformirten Critik mit ihrer Anklage der lutherischen Christologie auf Monophysitismus. Ueberhaupt hat uns der geschilderte Verlauf der alten und neuen kritischen Angriffe gezeigt, daß die Lehre der rechtgläubigen Kirche auf die Spitze getrieben und daß ihr Consequenzen untergeschoben werden müssen, die sie mit Recht ablehnt, um sie mit einem Scheine des Rechtes bestreiten zu können. Der gegnerische Kunstgriff besteht regelmäßig darin, daß

gegenüber der Behauptung der persönlichen Einheit m
ihren nothwendigen Folgen die Beschuldigung der Natur
verwandlung erhoben wird. Wird aber der Nachweis g
führt, daß eben so ernst an dem Naturenunterschiede fe
gehalten wird, so erhebt sich der Vorwurf der Natur
trennung. Indeß die lutherische Lehre schreitet zwischen M
nophysitismus und Nestorianismus fest und sicher hindur
und ist ein undurchdringlicher Schild gegen die Fecht
streiche zur Rechten und zur Linken. In der That w
das Herz der kirchlichen Christologie von den kritisch
Pfeilen eben so wenig getroffen, als, wie wir früher e
kannt haben, das Herz der kirchlichen Trinitätslehre. D
ist allerdings auch hier gegründet, daß in der kirchlich
Lehrentwickelung die begriffene Unbegreiflichkeit des Myst
riums der Menschwerdung Gottes zu Tage kömmt. Ab
wenn auch ihr Inhalt nicht begriffen werden kann, so kan
doch ihre Form und Fassung desselben nicht widerlegt werde
Wer den Inhalt nicht glauben mag, der lasse es anstehen
denn der Glaube ist nicht Jedermann's Ding; wer ab
das kündlich große Geheimniß „Gott geoffenbaret i
Fleische" zu glauben vorgibt oder willig ist, der ziehe de
Fuß nicht wieder zurück, wenn die Kirche ihn beim Wort
nimmt.

Nachdem wir nun den Einklang unserer eigenen En
wickelung der Idee des Gottmenschen aus der Idee de
Versöhnung und Erlösung mit der kirchlichen Entwickelun
der Lehre von Christi Person nachgewiesen haben: könnte
wir sogleich zu dem Nachweise übergehen, daß die Christo
logie der Kirche in der That nichts Anderes sei, als de

Systemes, die lutherische Lehre von der Idiomencommunication und die darauf gebaute lutherische Ständelehre. Hier hatte die reformirte Critik schon hinlänglich vorgearbeitet. Man stellte sich also zuvörderst auf den Boden der reformirten Christologie oder der christologischen Bestimmungen des Chalcedonense zurück. Da aber die persönliche Einheit beider Naturen bei Läugnung ihrer nothwendigen Consequenz, der Idiomencommunication, thatsächlich der Läugnung der persönlichen Einheit selber gleichgilt: so schritt man denn auch bald zum offenen Bekenntniß des Nestorianismus oder der Naturentrennung fort. Die angebliche Zurückstellung der menschlichen Seite in der Person des Erlösers, welche die kirchliche Lehre verschuldet haben sollte, bot den erwünschten Vorwand und die scheinbare Berechtigung zu diesem Verfahren. Es zeigte sich aber bald, daß das eigentliche Motiv zu diesen kritischen Auflösungskünsten der immer entschiedener einreißende Unglaube an das Wunder der Menschwerdung Gottes selber war. Der Vernichtungskampf galt nicht der kirchlichen Form, sondern ihrem Inhalte, der Idee des Gottmenschen an sich. So stieg man denn folgerichtig von der Stufe des Nestorianismus auf die noch tiefere Stufe des Ebjonitismus oder seines später geborenen christologischen Zwillingsbruders, des Socinianismus, herab. So erst war man den Gottmenschen völlig los geworden und beim reinen Menschen angelangt. Indeß die supranaturalen Reste des Ebjonitismus und Socinianismus, welcher zwar die Idee des Gottmenschen, des Versöhners, völlig zerstört, aber doch noch die Idee des gottgesendeten Propheten und gottverordneten Königs, des vollkommenen

Gott gewordenen Menschen übrig gelassen ... gemeinen Menschenverstand nicht ruhen noch ... mußte sich eben noch in seiner völligen Gemein- ...enbaren, indem er den Herrn der Herrlichkeit zum ...uch wohlmeinenden, doch ehrgeizigen und in der Durch- ...z seiner nationalen Bestrebungen verunglückten politi- ...gitator herabwürdigte. Der selbstsüchtige Eudämonis- ...r Zeit mit seinen platten Nützlichkeitsprincipien kam ...Wolfenbüttler Betrachtung des Zweckes Jesu und seiner ... zu Hülfe. Denn seinen eigenen zugleich mit dem ...le des Gemeinwesens verknüpfen und erstreben, war ...abene Ziel der damaligen Moralphilosophie, und das ...bild jener Zeit war nur der Reflex der höchsten ...eitsidee, welche die heruntergekommene Zeit zu fassen ...te. So endete denn die erste negativ kritische Ent- ...gsphase des Rationalismus mit völligem religiös ... Bankerott, welchen bekanntlich der mattherzige, ...e, zuletzt namentlich in seinem Gegensatze zur nach- ...n kritischen Epoche mehr nur in seinen Tendenzen, ... seinen Resultaten von seinem Gegner verschiedene ...aturalismus weder aufzuhalten noch zu decken ver- ...*)

*) Näheres über diese Auflösungsperiode im Einzelnen s. ...r III. S. 465—751. Strauß II. §. 64. Dorner II. ...—971. „In rascher Folge," bemerkt Letzterer, „erlosch ... göttlichen Glorie, in welcher der fromme Glaube der ...n fleischgewordenen Gottessohn sah, ein Strahl um den ...ür das Bewußtsein der fleischgewordenen Zeit; es war ...halten mehr, bis das Maß der Erniedrigung voll war."

Kant stürzte den selbstischen Eudämonismus durch die energische Behauptung der unbedingten Verbindlichkeit des Sittengesetzes. Doch war von hier aus nicht zum biblisch-kirchlichen Glauben an den Gottmenschen zurückzugelangen. Im Gegentheil ward der Bruch mit diesem Glauben eigentlich erst durch Kant vollendet. Hatte die Popularphilosophie die gesammte Offenbarung Gottes mit ihrem Centrum, der Lehre von der Menschwerdung Gottes, mehr nur durch beliebige und zufällige Einfälle hinwegräsonnirt: so suchte Kant in seiner Critik der reinen Vernunft auf streng logischem Wege die absolute Transcendenz alles höheren Seins, die schlechthinige Unerkennbarkeit desselben von Seiten der theoretischen Vernunft darzuthun. Mochte immerhin Gott an sich sein, so ist er doch nicht für uns; i

— „Aber jetzt war der Kreislauf vollendet: die Person Christi hatte nun die Stufen der Erniedrigung, die im Leben ihr Loos waren, im Bewußtsein des menschlichen Geistes auf's Neue durchlaufen: die Vernunft, nachdem sie damit fertig geworden war, jeden höheren Glanz von dem Bilde Christi abzuwischen, hatte sich selbst auf den Thron gesetzt, der ihm als König im Glauben der Kirche gebührte, und den Erniedrigten in den Kreis der Sünder gestellt, um über ihn das verdammende Urtheil zu wiederholen. Aber jetzt sollte sich auch das andere wieder geltend machen, daß die Erniedrigung für ihn nur der Weg zu desto größerer Erhöhung und Verherrlichung sein kann. Auf sein Sterben im Bewußtsein der Menschheit sollte auch jetzt eine desto glorreichere Auferstehung folgen. Sie sollte folgen nach einer kurzen Zeit der Ruhe, in welcher der Geist in sich selbst sich vertiefend stille hielt, in sich schlagend und wie bereuend den geschehenen Frevel."

Gott nicht für uns, so ist Er eben nicht offe...
fällt mit dem Gott für uns auch die Offenbarung
dahin. Der Mangel der theoretischen Vernunft sollte
var durch den Reichthum der praktischen Vernunft
werden. Indeß da der Inhalt derselben schlechthin
nmittelbar religiöser, sondern rein moralischer Natur
ur in dem kategorischen Imperative oder in dem im
jedes Menschen ertönenden, ihn unbedingt verpflich-
„Du sollst" bestand: so war von dieser abstracten
rftigen ethischen Kategorie aus der verlorene Schatz
r Offenbarung nicht wieder zu gewinnen. Zwar
an meinen, die tiefere Lehre Kant's vom radicalen
dem in jedem Menschen ursprünglich vorhandenen
n Hange, das Sittengesetz der Sinnlichkeit zu sub-
ı, hätte ihn zum Bedürfniß eines Erlösers und von
weiter zur Anerkennung des menschgewordenen
Gottes leiten müssen. Aber wie dieses radicale
elligible freie Urthat des Individuums sein sollte,
auch die verkehrte Maxime durch freie Selbstbe-
wieder umgekehrt werden können. Denn das „Du
lso kannst Du" war das aller Erfahrung wider-
sophistische Netz, in welchem auch die kantische
sich verfing. Der absoluten Autonomie des Sitten-
rat die absolute Autarkie des menschlichen Willens
:. War nun die selbstgenugsame Tugend zu stolz,
ohn zu arbeiten, so war sie doch nicht stolz genug,
ihrer Arbeit zu verschmähen, ja sie war stolz
enselben hintennach als einen wohlverdienten sich
ren und in Anspruch zu nehmen. Denn wenn

gegenüber der Behauptung der persönlichen Einheit mit ihren nothwendigen Folgen die Beschuldigung der Naturenverwandlung erhoben wird. Wird aber der Nachweis geführt, daß eben so ernst an dem Naturenunterschiede festgehalten wird, so erhebt sich der Vorwurf der Naturentrennung. Indeß die lutherische Lehre schreitet zwischen Monophysitismus und Nestorianismus fest und sicher hindurch, und ist ein undurchdringlicher Schild gegen die Fechterstreiche zur Rechten und zur Linken. In der That wird das Herz der kirchlichen Christologie von den kritischen Pfeilen eben so wenig getroffen, als, wie wir früher erkannt haben, das Herz der kirchlichen Trinitätslehre. Das ist allerdings auch hier gegründet, daß in der kirchlichen Lehrentwickelung die begriffene Unbegreiflichkeit des Mysteriums der Menschwerdung Gottes zu Tage kömmt. Aber wenn auch ihr Inhalt nicht begriffen werden kann, so kann doch ihre Form und Fassung desselben nicht widerlegt werden. Wer den Inhalt nicht glauben mag, der lasse es anstehen: denn der Glaube ist nicht Jedermann's Ding; wer aber das kündlich große Geheimniß „Gott geoffenbaret im Fleische" zu glauben vorgibt oder willig ist, der ziehe den Fuß nicht wieder zurück, wenn die Kirche ihn beim Worte nimmt.

Nachdem wir nun den Einklang unserer eigenen Entwickelung der Idee des Gottmenschen aus der Idee der Versöhnung und Erlösung mit der kirchlichen Entwickelung der Lehre von Christi Person nachgewiesen haben: könnten wir sogleich zu dem Nachweise übergehen, daß die Christologie der Kirche in der That nichts Anderes sei, als der

Rahmen, in welchen das Christusbild der Schrift gefaßt worden ist, um dasselbe vor jeglicher Verletzung zu schützen. Es wird indeß zweckdienlich sein, zuvörderst noch den Entwickelungsgang des christologischen Dogmas in der Neuzeit seinen Grundzügen nach zu betrachten. Denn da die modernen Versuche sämmtlich von der Voraussetzung ausgehen, daß dieses Dogma in seiner kirchlichen Form und Fassung unhaltbar sei und deshalb der an sich unveräußerlichen Idee des Gottmenschen eine ihrem Inhalte entsprechendere Gestalt zu geben sei: so wird eben eine nähere Betrachtung zeigen, ob das kirchliche Dogma etwa dennoch den Vergleich mit dem modernen Dogma nicht zu scheuen brauche, sondern sich noch getrost neben ihm blicken lassen dürfe. Denn mehr selbst als die Widerlegung der Argumente der negativen Critik kann die Vergleichung der kirchlichen Lehre mit den positiven Leistungen der Neuzeit zur Rechtfertigung der ersteren dienen.

Auf die Periode der Construction folgte seit der Mitte vorigen Jahrhunderts zunächst die Periode der Destruction der kirchlichen Christologie. Wie das Gebäude regelrecht von dem Grunde aus bis zur Spitze aufgeführt war, so ward es ebenso regelrecht von der Spitze aus abgebrochen bis auf den Grund. Das wundervolle Gewebe mit dem ganzen Reichthume seiner Gestalten, welches die Kirche am Tage des Glaubens im hellen Lichte des Wortes Gottes gefertiget hatte, ward in der Nacht des Unglaubens bei der flackernden Kerze des endlichen Verstandes mit schonungsloser Hand Faden für Faden wieder aufgetrennt. Der Angriff richtete sich zunächst gegen den äußersten Ausläufer des

Systemes, die lutherische Lehre von der Idio[illegible]communi-cation und die darauf gebaute lutherische Ständ[illegible]. Hier hatte die reformirte Critik schon hinlänglich vorgearbeitet. Man stellte sich also zuvörderst auf den Boden der reformirten Christologie oder der christologischen Bestimmungen des Chalcedonense zurück. Da aber die persönliche Einheit beider Naturen bei Läugnung ihrer nothwendigen Consequenz, der Idiomencommunication, thatsächlich der Läugnung der persönlichen Einheit selber gleichgilt: so schritt man denn auch bald zum offenen Bekenntniß des Nestorianismus oder der Naturentrennung fort. Die angebliche Zurückstellung der menschlichen Seite in der Person des Erlösers, welche die kirchliche Lehre verschuldet haben sollte, bot den erwünschten Vorwand und die scheinbare Berechtigung zu diesem Verfahren. Es zeigte sich aber bald, daß das eigentliche Motiv zu diesen kritischen Auflösungskünsten der immer entschiedener einreißende Unglaube an das Wunder der Menschwerdung Gottes selber war. Der Vernichtungskampf galt nicht der kirchlichen Form, sondern ihrem Inhalte, der Idee des Gottmenschen an sich. So stieg man denn folgerichtig von der Stufe des Nestorianismus auf die noch tiefere Stufe des Ebjonitismus oder seines später geborenen christologischen Zwillingsbruders, des Socinianismus, herab. So erst war man den Gottmenschen völlig los geworden und beim reinen Menschen angelangt. Indeß die supranaturalen Reste des Ebjonitismus und Socinianismus, welcher zwar die Idee des Gottmenschen, des Versöhners, völlig zerstört, aber doch noch die Idee des gottgesendeten Propheten und gottverordneten Königs, des vollkommenen

quasi Gott gewordenen Menschen übrig gelassen [illegible] ließen. [illegible] gemeinen Menschenverstand nicht ruhen noch rasten. Er mußte sich eben noch in seiner völligen Gemeinheit offenbaren, indem er den Herrn der Herrlichkeit zum wenn auch wohlmeinenden, doch ehrgeizigen und in der Durchführung seiner nationalen Bestrebungen verunglückten politischen Agitator herabwürdigte. Der selbstsüchtige Eudämonismus der Zeit mit seinen platten Nützlichkeitsprincipien kam dieser Wolfenbüttler Betrachtung des Zweckes Jesu und seiner Jünger zu Hülfe. Denn seinen eigenen zugleich mit dem Vortheile des Gemeinwesens verknüpfen und erstreben, war das erhabene Ziel der damaligen Moralphilosophie, und das Messiasbild jener Zeit war nur der Reflex der höchsten Menschheitsidee, welche die heruntergekommene Zeit zu fassen vermochte. So endete denn die erste negativ kritische Entwickelungsphase des Rationalismus mit völligem religiös sittlichen Bankerott, welchen bekanntlich der mattherzige, paktirende, zuletzt namentlich in seinem Gegensatze zur nachfolgenden kritischen Epoche mehr nur in seinen Tendenzen, als in seinen Resultaten von seinem Gegner verschiedene Supranaturalismus weder aufzuhalten noch zu decken vermochte. *)

---

*) Näheres über diese Auflösungsperiode im Einzelnen s. bei Baur III. S. 465—751. Strauß II. §. 64. Dorner II. S. 931—971. „In rascher Folge," bemerkt Letzterer, „erlosch von der göttlichen Glorie, in welcher der fromme Glaube der Väter den fleischgewordenen Gottessohn sah, ein Strahl um den andern für das Bewußtsein der fleischgewordenen Zeit; es war kein Anhalten mehr, bis das Maß der Erniedrigung voll war."

Kant stürzte den selbstischen Eudämonismus durch die energische Behauptung der unbedingten Verbindlichkeit des Sittengesetzes. Doch war von hier aus nicht zum biblisch-kirchlichen Glauben an den Gottmenschen zurückzugelangen. Im Gegentheil ward der Bruch mit diesem Glauben eigentlich erst durch Kant vollendet. Hatte die Popularphilosophie die gesammte Offenbarung Gottes mit ihrem Centrum, der Lehre von der Menschwerdung Gottes, mehr nur durch beliebige und zufällige Einfälle hinwegräsonnirt: so suchte Kant in seiner Critik der reinen Vernunft auf streng logischem Wege die absolute Transcendenz alles höheren Seins, die schlechthinige Unerkennbarkeit desselben von Seiten der theoretischen Vernunft darzuthun. Mochte immerhin Gott an sich sein, so ist er doch nicht für uns; ist

— „Aber jetzt war der Kreislauf vollendet: die Person Christi hatte nun die Stufen der Erniedrigung, die im Leben ihr Loos waren, im Bewußtsein des menschlichen Geistes auf's Neue durchlaufen: die Vernunft, nachdem sie damit fertig geworden war, jeden höheren Glanz von dem Bilde Christi abzuwischen, hatte sich selbst auf den Thron gesetzt, der ihm als König im Glauben der Kirche gebührte, und den Erniedrigten in den Kreis der Sünder gestellt, um über ihn das verdammende Urtheil zu wiederholen. Aber jetzt sollte sich auch das andere wieder geltend machen, daß die Erniedrigung für ihn nur der Weg zu desto größerer Erhöhung und Verherrlichung sein kann. Auf sein Sterben im Bewußtsein der Menschheit sollte auch jetzt eine desto glorreichere Auferstehung folgen. Sie sollte folgen nach einer kurzen Zeit der Ruhe, in welcher der Geist in sich selbst sich vertiefend stille hielt, in sich schlagend und wie bereuend den geschehenen Frevel."

aber Gott nicht für uns, so ist Er eben nicht offenbar. Somit fällt mit dem Gott für uns auch die Offenbarung an sich dahin. Der Mangel der theoretischen Vernunft sollte nun zwar durch den Reichthum der praktischen Vernunft gedeckt werden. Indeß da der Inhalt derselben schlechthin nicht unmittelbar religiöser, sondern rein moralischer Natur war, nur in dem kategorischen Imperative oder in dem im Innern jedes Menschen ertönenden, ihn unbedingt verpflichtenden „Du sollst" bestand: so war von dieser abstracten und dürftigen ethischen Kategorie aus der verlorene Schatz göttlicher Offenbarung nicht wieder zu gewinnen. Zwar sollte man meinen, die tiefere Lehre Kant's vom radicalen Bösen, dem in jedem Menschen ursprünglich vorhandenen verkehrten Hange, das Sittengesetz der Sinnlichkeit zu subordiniren, hätte ihn zum Bedürfniß eines Erlösers und von da aus weiter zur Anerkennung des menschgewordenen Sohnes Gottes leiten müssen. Aber wie dieses radicale Böse intelligible freie Urthat des Individuums sein sollte, so sollte auch die verkehrte Maxime durch freie Selbstbestimmung wieder umgekehrt werden können. Denn das „Du sollst, also kannst Du" war das aller Erfahrung widerstreitende sophistische Netz, in welchem auch die kantische Dialektik sich verfing. Der absoluten Autonomie des Sittengesetzes trat die absolute Autarkie des menschlichen Willens zur Seite. War nun die selbstgenugsame Tugend zu stolz, um den Lohn zu arbeiten, so war sie doch nicht stolz genug, den Lohn ihrer Arbeit zu verschmähen, ja sie war stolz genug, denselben hintennach als einen wohlverdienten sich zuzuerkennen und in Anspruch zu nehmen. Denn wenn

[illegible]uch sie nicht um des Lohnes willen da war, so war es doch undenkbar, daß der Lohn nicht um ihretwillen da sein sollte. Und so postulirte denn die praktische Vernunft das Dasein eines für die theoretische Vernunft nach wie vor in seinem Wesen unerkennbaren und darum für sie nicht vorhandenen Gottes, welcher gleichfalls dem Gesetze des kategorischen Imperativs unterthan gemacht ward, indem ihm die Pflicht auferlegt wurde, das in diesem Leben stattfindende Mißverhältniß zwischen Tugend und Glückseligkeit im Jenseits auszugleichen. Der moralische Atheismus dieses Systemes that zuletzt nicht Gott, sondern sich selbst die Ehre an, einen Gott zu fordern und zu setzen, damit dem selbstlosen Verdienste seine Krone würde. So befolgte also der Mensch das Sittengesetz nicht um Gottes willen, sondern Gott folgte aus dem Sittengesetze um des Menschen willen. Was der historische Christus dieser Anschauungsweise noch bedeuten konnte, ergibt sich von selbst. Im günstigsten Falle war er das verwirklichte Urbild der Sittlichkeit. Die Möglichkeit dieser Verwirklichung liegt in der unbedingten Macht der Selbstbestimmung des Menschen. Andrerseits scheint wieder die Unmöglichkeit zu behaupten, weil das Sittengesetz uns nur in der Form des Sollens in's Bewußsein tritt, die Sittlichkeit selbst also sich nur als ein nie vollendeter progressus in infinitum begreifen läßt. Und auch abgesehen von dieser Antinomie kann eine vollendete Sittlichkeit niemals Gegenstand empirischer Wahrnehmung sein, weil wir immer nur die äußere Erscheinung, und auch diese nur unvollkommen, niemals aber die innere Gesinnung zu durchschauen vermögen. Ueberdies würde

das verwirklichte absolute Urbild der Tugend weder ei[...] erlösende Kraft auf uns ausüben, da wir beständig nur auf unsere eigene Kraft angewiesen sind, noch auch uns mehr, vielmehr weniger zur Nacheiferung befeuern, als das bloß relative Vorbild, weil jenes doch in unerreichbarer Ferne über uns schwebt. So wird es also bei dem Lehrer und Vorbilde der Tugend sein Bewenden haben können, ja müssen. Und auch als Lehrer wird Christus Nichts offenbart haben, was nicht aus den Principien der menschlichen Vernunft von selber abfolgt, und was sie nicht aus sich selbst zu entwickeln im Stande wäre. Freilich wird innerhalb der christlichen Kirche, welche sich auf Christum als ihren Stifter zurückbezieht, das Gute zunächst nur geübt auf sein Gebot und um seiner Autorität willen, so wie in Aussicht auf Lohn oder Strafe. Aber eine Uebung der Tugend um fremder Autorität willen vertauscht die Autonomie des Geistes mit einer ihn knechtenden Heteronomie, und eine Tugendübung um des Lohnes oder der Strafe willen verunreinigt das reine Streben nach Tugend um ihrer selbst willen durch Motive der Sinnlichkeit. Mochte immerhin bei der sinnlichen Beschaffenheit der menschlichen Natur die statutarische Form des äußeren Kirchenwesens zunächst das nothwendige Vehikel zur Einführung der reinen Vernunftmoral gewesen sein, das Ziel bleibt doch, nach Abstreifung jener äußeren Hülle, die Darstellung eines ethischen Gemeinwesens, in welchem nur die Autorität des Sittengesetzes selber herrschend ist, und das Gute lediglich um sein selbst willen geübt wird. Da nun aber nur in einem solchen ethischen Gemeinwesen, welchem allein

das Prädikat der wahren Kirche zugeschrieben werden kann, der moralische Menschheitszweck überhaupt erreichbar ist, und die Menschheit im Großen und Ganzen nur durch das Stadium der Knechtschaft zum Stadium der Freiheit gelangen kann: so ist die statutarische Kirche die nothwendige pädagogische Voranstalt für die wahre oder ideale Kirche. Hat nun freilich der Stifter des Christenthums selber die statutarische oder falsche Kirche um ihres Zweckes willen gewollt: so hielt er dafür, daß der Zweck die Mittel heilige, und hat Böses gethan, damit Gutes herauskomme. Dann aber fiele auch sein Charakter als Lehrer und Vorbild der Tugend dahin. Ist hingegen seine ursprüngliche reinere Tendenz nur von der christlichen Kirche mißverstanden worden: so bleibt dann der Widerspruch bestehen, daß der Mißverstand dem rechten Verstande voraufgehen mußte, und nur durch jenen zu diesem zu gelangen war. Lag es demnach in der Consequenz des Systemes den historischen Christus entweder in ein zweideutiges Licht zu stellen, indem an die Stelle des politischen Agitators der eudämonistischen Popularphilosophie der weise Kirchenpolitiker zu moralischen Zwecken trat, oder im besseren Falle ihn nur als Lehrer und Muster der reinen Tugend zu betrachten: so blieb doch in beiden Fällen der Glaube der Kirche an den menschgewordenen Gottessohn aufgelöst. Da aber die Kirche immer noch zähe Wurzeln im Volksbewußtsein hatte, auch wohl von dem freilich schon schlaff werdenden oder sich ohnmächtig erweisenden Arme der weltlichen Macht gestützt ward: so konnte das Ziel der Menschheitsentwickelung, die Herstellung des ethischen Gemeinwesens, nicht durch

inen revolutionären Bruch mit der bestehenden Kirch
ndern nur durch allmählige Ueberleitung derselben zum
öheren geistigen und moralischen Verständnisse ihrer an
ch geistlosen religiösen Dogmen erzielt werden. Es galt eine
ccomodation an das Volksbewußtsein, um es einzuschläfern
nd ihm allmählig sein ächtes Glaubensgold aus der Tasche
u spielen und in falsche Moralmünze umgeprägt wieder
ineinzuzaubern. Dazu diente die moralisch-allegorische Inter-
retationsmethode der Schrift. Die speculative Wahrheit
steht allein in der durch die Menschheit zu realisirenden
oralischen Idee, welche nur in der niederen Vorstellungs-
rm der Schrift und Kirche als die historische Einzelperson
es Gottmenschen gedacht wird. Der Gott wohlgefällige Sohn
Gottes ist die moralische Menschheit selber, welche alleiniger
chöpfungszweck ist. Diese moralische Menschheitsidee geht
on Gottes Wesen aus, ist von Ewigkeit in ihm, ist in-
fern kein erschaffenes Ding, sondern sein eingeborener
Sohn, das Wort, durch welches und um dessentwillen alle
Dinge gemacht sind. Indem wir aber nicht Urheber dieser
dee sind, sondern der menschliche Geist in unbegreiflicher
Weise von ihr in Besitz genommen ist, können wir sagen,
aß jenes Urbild vom Himmel zu uns herabgekommen, daß
s die Menschheit angenommen habe. Dieser ideale Sohn
Gottes ist der Abglanz seiner Herrlichkeit, in ihm hat Gott
e Welt geliebt, und nur in ihm und durch Annahme seiner
Gesinnung können wir hoffen, Gottes Kinder zu werden.*)

---

*) Vgl. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der
loßen Vernunft. Herausgegeben von Rosenkranz. Leipzig 1838.

So war denn durch Kant die zweite Phase des Rationalismus eingeleitet. Auf die Periode der negativ-kritischen Auflösung des kirchlichen Dogma's, welche fortan die bleibende Grundlage bildete, folgte die Periode der speculativen Umdeutung des historischen in den idealen Christus oder der Umsetzung des geschichtlichen Gottmenschen in das

---

S. 69 ff. Das erste Stück dieser Schrift handelt von der Einwohnung des bösen Princips neben dem guten oder über das radicale Böse in der menschlichen Natur; das zweite Stück, aus welchem die obigen christologischen Bestimmungen entnommen sind, von dem Kampfe des guten Princips um die Herrschaft über den Menschen; das dritte Stück, welches den Sieg des guten Princips über das Böse und die Gründung eines Reiches Gottes auf Erden beschreibt, führt das angedeutete Verhältniß der statutarischen zur idealen Kirche aus, wozu dann noch als viertes Stück die Abhandlung vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Princips oder von Religion und Pfaffenthum kömmt. — Für das, was wir im Texte über die damals noch und damals grade Schonung und Vorsicht erheischende Macht der statutarischen Kirche bemerkt haben, liefert einen interessanten Beleg das an Kant ergangene bedrohliche Rescript Friedrich Wilhelm des Zweiten wegen seiner „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", welches Kant nur seinen vertrautesten Freunden mittheilte, und erst nach der Wendung der kirchlichen Angelegenheiten beim Regierungsantritt Friedrich Wilhelm des Dritten nebst seiner früheren ziemlich timiden und zweideutigen Verantwortung öffentlich bekannt machte. Beide Actenstücke finden sich abgedruckt in der Vorrede zu der Schrift: „Der Streit der Facultäten", welche zusammen mit der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" den zehnten Theil der von Rosenkranz und Schubert herausgegebenen sämmtlichen Werke Kant's bildet.

Symbol der allgemeinen Menschheitsidee. Und aus diesem Stadium ist die moderne Speculation nicht wieder herausgetreten, nur daß der Inhalt der Menschheitsidee verschieden bestimmt ward. Zugleich aber ist durch Kant ein Verhältniß der Theologie zur Philosophie bewirkt worden, welches durch alle neueren Entwickelungsphasen der letzteren hindurch sich im Ganzen gleich geblieben ist, indem die Theologie, gleichsam um sich an der alten protestantischen Scholastik gründlich zu rächen, in Umkehrung des bisherigen Verhältnisses sich in höherem oder geringerem Grade zur willigen Schleppträgerin der Philosophie erniedrigte. Der praktische Rationalismus, wie er unter dem Einflusse Kantischer Principien eine Zeitlang die Theologie beherrschte, war zwar weit davon entfernt, das ganze Kautische System in seiner strengen Geschlossenheit herüberzunehmen. Auch konnte er weder dem radikalen Bösen, noch auch dem Symbole der moralischen Menschheitsidee besonderen Geschmack abgewinnen, und durchbrach überdies die Ausschließlichkeit der sittlichen Idee, nach welcher Gott nur als Postulat der praktischen Vernunft auftritt, durch die Wiederaufnahme der durch Kant vernichteten theoretischen Vernunftbeweise für das Dasein Gottes.*) Dennoch behielt auch für ihn das moralische Argument die größeste Bedeutung, und es fiel auch ihm alles Gewicht auf das freie sittliche Handeln als den einzigen vernünftigen und gottwohlgefälligen Gottesdienst. Daher blieb auch diesem Rationalismus der historische Christus

---

*) Vgl. Wegscheider Institutiones theologiae christianae dogmaticae §. 53—56.

nur Tugendlehrer und Tugendmuster, und in so schwungreichen Reden er diesen großen Lehrer der Menschheit und Stifter einer vernünftig sittlichen Universalreligion verherrlichte, ja ihn wohl gar, sich selbst überbietend, „eine himmlische Erscheinung auf dieser sublunarischen Welt“*) nannte: es waren diese vergötternden Epitheta bei Lichte besehen nur hohle Phrasen, heuchlerische Feigenblätter, mit denen er seine ärmselige Blöße zu decken suchte. Sein Bestreben ging im direkten Gegensatze zu solchen Redensarten grade dahin, das Leben des Gottmenschen jedes supranaturalen Elementes zu entkleiden, und seine Person auf das Niveau der bloßen und gewöhnlichen oder ungewöhnlichen Menschheit herunterzubringen. Freilich stimmten dazu wenig die Tiraden von Jesu Leistungen für Aufklärung, Veredlung und Beglückung der gesammten Menschheit, die ihn weit über die Schranken des weisesten, frömmsten und tugendhaftesten jüdischen Rabbi hinaus und in das Gebiet des Uebermenschlichen hinein zu rücken drohten.**) Indeß es war doch andrerseits dafür gesorgt, daß die Bäume nicht in den Himmel wuchsen, und man war um so weniger geneigt, diesem Widerspruche scharf auf den Grund zu sehen, und die äußersten Consequenzen der eigenen Prämissen zu ziehen, oder offen herauszusagen,

*) Die bekannte Floskel in Röhrs Briefen über den Rationalismus. 1813.

**) Wie schon seiner Zeit der Supranaturalist Reinhard dem Rationalismus entgegenhielt. Vgl. auch Baur III. S. 792 ff. Strauß II. S. 172. Dorner II. S. 993 f.

ls bekanntlich für die Einnahmen der Generalsuperinten- ntur kein Generalpächtervermögen zu Gebote stand.

Die dritte Phase des Rationalismus ward eingeleitet urch Jacobi. Zwar zerstörte er zunächst noch den Rest on höherer Objectivität, indem er der von Kant proklamir- n unbedingt um ihrer selbst willen bindenden Macht des Sittengesetzes seinen bekannten Satz entgegenstellte: „Nicht eil etwas gut ist, will ich es, sondern weil ich es will, t es gut." War aber auf diese Weise der Mensch, nicht tähnlich der Weise des alten Sophisten Protagoras, zum έτρον πάντων erhoben: so sollte damit doch nicht etwa der sittlichen Gemeinheit das Wort geredet sein. Vielmehr llte der geistige Inhalt des höheren, edlen, wahrhaft enschlichen Ich's nunmehr um so tiefer durchforscht und r entsprechenden Darstellung gebracht werden. Und da nd das Subject in sich selber ein unmittelbares Verneh- en des Ewigen, Unendlichen, Göttlichen. So war denn r Fortschritt von der Moral zur Religion, wenn auch nächst nur zur subjectiven Gefühlsreligion gegeben. Zwar ignete Jacobi keineswegs, daß diese subjective Affection rch das objective Göttliche an sich verursacht sei, aber r Hauptaccent fiel ihm jedenfalls auf das Innewerden r eigenen edlen Natur, das gefühlsmäßige Vernehmen des jenen höheren Ichs und seines innersten Wesens, wodurch schon dicht an die Grenze des doch so ernst von ihm kämpften atheistischen, absolut subjectiven Idealismus chte's hinstreifte. Wie konnte er auch anders, da nach m Vernunft eigentlich nur dieses subjective Vermögen des ichselbstvernehmens war, da auch das Göttliche, das sie

vernahm, nur in dem Ich sich offenbarte, der Verstand hingegen, dem das Gebiet der objectiven Erkenntniß zugewiesen ward, auf die Sphäre der Endlichkeit beschränkt blieb. So gab es also nur ein objectives Wissen der irdischen Dinge, und ein nur subjectives Innewerden der himmlischen im eigenen Inneren, aber schlechthin kein objectives Wissen um die reale Beschaffenheit der letzteren, in welche Verneinung Jacobi nicht ohne Selbstgefühl die Demuth seines Nichtwissens oder seiner Unphilosophie und Unwissenheitslehre setzte. Daß auch von hier aus nicht zur objectiven Idee des historischen Gottmenschen zurückzugelangen war, ist selbstverständlich. Derselbe konnte nur als phantasiereiche Projection des eigenen höheren Gefühlsinhaltes, als Bild oder Symbol der religiösen Idee gefaßt werden, welches, wenn es als geschichtliche Wirklichkeit genommen wird, zu einer unwahren Materialisirung des rein geistigen Inhaltes umschlägt.*)

*) Vgl. Jacobi an Fichte, in Jacobi's Werken, Leipzig 1816. Bd. III. S. 19: „Von Vernunft ist die Wurzel Vernehmen. — Reine Vernunft ist ein Vernehmen, das nur sich selbst vernimmt." S. 32: „Vernehmen setzt ein Vernehmbares, Vernunft das Wahre zum voraus: sie ist das Vermögen der Voraussetzung des Wahren. Eine das Wahre nicht voraussetzende Vernunft ist ein Unding. — Mit seiner Vernunft ist dem Menschen nicht das Vermögen einer Wissenschaft des Wahren, sondern nur das Gefühl und Bewußtsein seiner Unwissenheit desselben: Ahndung des Wahren gegeben." S. 37: „Ich gestehe also, daß ich das an sich Gute, wie das an sich Wahre, nicht kenne, daß ich auch von ihm nur eine ferne Ahndung habe." S. 41: „Und wahrhaft über sich selbst erhebt den Menschen denn doch nur sein Herz, welches das eigentliche Vermögen der Ideen — der nicht leeren, ist." S. 44: „So sehe ich nicht

Diese Jakobi'sche Denkweise hat nun de Wette, unter Vermittelung der Fries'schen Philosophie, (namentlich in seiner Schrift „Religion und Theologie, 1815") noch

---

ein, warum ich nicht, wäre es auch nur in fugam vacui, meine Philosophie des Nicht-Wissens dem Philosophischen Wissen des Nichts sollte aus Geschmack vorziehen dürfen. — Mein Nicht-Wissen habe ich in allen meinen Schriften zur Schau getragen." S. 45: „Die Hand, die Sie zutrauungsvoll fassen, antwortet Ihnen mit freundschaftlichem Druck. Und so würde es auch sein, wenn ich auch Ihre Lehre, gleich der Lehre des Spinoza, atheistisch nennen müßte; ich würde Sie persönlich darum doch für keinen Atheisten, für keinen Gottlosen halten. Wer sich mit dem Geiste über die Natur, mit dem Herzen über jede erniedrigende Begierde wirklich zu erheben weiß, der siehet Gott von Angesicht, und es ist zu wenig von ihm gesagt, daß er nur an ihn glaube." — Ueber eine Weissagung Lichtenbergs. Ebendas. S. 202: „Denn das ist der Geist des Menschen, daß er Gott erkennet, daß er ihn wahrnimmt, den Verborgenen ahndet in der Natur, in seiner Brust ihn vernimmt, ihn anbetet in seinem Herzen. Das ist seine Vernunft, daß ihm das Dasein eines Gottes offenbarer und gewisser als das eigene ist. Sie ist nicht, wo diese Offenbarung nicht ist." S. 206: „Also der Glaube an einen Gott ist Instinkt. Er ist dem Menschen natürlich, wie seine aufgerichtete Stellung." S. 233: „Der Mensch hat nur diese Wahl: entweder alles aus Einem, oder alles aus Nichts herzuleiten. Dem Nichts ziehen wir das Eine vor, und geben ihm den Namen Gott, weil dies Eine nothwendig Einer sein muß, oder es wäre, unter einem anderen Namen, wieder nur dasselbe eine allgemeine Nichts." Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung. Ebendas. S. 275: „Alles Vernehmen geht aus von Etwas, das unmittelbar und wesentlich sich selbst vernimmt; zugleich

näher auf die Theologie angewendet. Auch nach de Wette gibt es eine objective Wahrheitserkenntniß nur in Bezug auf die endlichen Dinge, vermittelt durch den Verstand als das

---

und eben so unmittelbar und wesentlich, in demselben untheilbaren Augenblick, Natur und Gott — Endliches und Unendliches, Ewigkeit und Zeit. Was, sich selbst vernehmend, Freiheit inne wird, und Gottes inne als des höchsten Gutes; was Sittlichkeit stiftend Religion offenbart, Religion offenbarend Sittlichkeit stiftet, beides unzertrennlich: das ist der Geist, und außer ihm ist keine Wahrheit.“ S. 276: „Gott lebet in uns, und unser Leben ist verborgen in Gott. Wäre er uns nicht auf diese Weise gegenwärtig, unmittelbar gegenwärtig durch sein Bild in unserem innersten Selbst: was außer Ihm sollte Ihn uns kund thun?“ S. 277: „Nach Gottes Bilde geschaffen, Gott in uns und Gott über uns; Urbild und Abbild, getrennt und doch in unzertrennlicher Verbindung: das ist die Kunde, die wir von ihm haben und die einzig mögliche; damit offenbart sich Gott dem Menschen lebendig, fortgehend, für alle Zeiten. — So wenig ein falscher Gott außer der menschlichen Seele für sich dasein kann, so wenig kann der Wahre außer ihr erscheinen.“ S. 278: „Nur durch sittliche Veredlung erheben wir uns zu einem würdigen Begriffe des höchsten Wesens. — Den Gott also haben wir, der in uns Mensch wurde, und einen andern zu erkennen ist nicht möglich. — Und so muß, ich wiederhole es, Gott im Menschen selbst geboren werden, wenn der Mensch einen lebendigen Gott — nicht blos einen Götzen — haben soll; er muß menschlich in ihm geboren werden, weil der Mensch sonst keinen Sinn für ihn hätte.“ Und dann die bekannte Apostrophe an den Wandsbecker Boten S. 285 ff.: „Es leuchtet uns ein, redlicher Mann! wie sich dir alles was vom Menschen Göttliches kann angeschaut werden, und mit diesem Anschauen ihn erwecken zur Tugend

geistige Organ der Erkenntniß. Dahingegen das Reich der höheren Ideen, des Ewigen und Göttlichen, der Freiheit, Liebe und Unsterblichkeit, sei nur der unmittelbaren

---

und einem göttlichen Leben, unter dem Bilde und mit dem Namen Christus darstellt. — Da uns dies einleuchtet, so stoßen wir uns weiter nicht daran, wenn du das Wesentliche, die Idee, dem Unwesentlichen, ihrer Einkleidung, zuweilen nachsetzest, die Sache aus ihrer Gestalt entspringen lässest, und in eine Art von religiösem Materialismus verfällst. — Nun verlangen wir von dir nur dies Einzige, daß du uns den Bilderdienst erlassest, so wie wir ihn dir unbedenklich zulassen, unter der angeführten Bedingung, die du wirklich erfüllst." S. 400: „Gott selbst schuf den Menschen und gab ihm unmittelbar aus seinem Geiste den Geist. Das ist der Mensch, daß in ihm ist der Othem Gottes des Allmächtigen, des Urhebers der Natur, des Beginnenden, des absolut Unabhängigen und Freien. — Geistes-Bewußtsein heißet Vernunft. Der Geist aber kann nur sein unmittelbar aus Gott. Darum ist Vernunft haben und von Gott wissen Eins; so wie es Eines ist, von Gott nicht wissen und Thier sein." S. 424: „Ist es aber wirklich Unverstand und Schwärmerei, zu bekennen: man glaube an Gott — nicht um der Natur willen, die ihn verberge; sondern um des Uebernatürlichen willen im Menschen, das allein ihn offenbare und beweise?" S. 426: „Wie der Mensch an diese ihm einwohnende, der Natur überlegene Macht lebendig glaubt, so glaubt er an Gott; er fühlet und erfähret ihn." Woher kam es nun aber, daß dieser edle Geist, der so tief den bodenlosen Abgrund des Nihilismus der absoluten Spekulation durchschaut hatte, daß er seiner Zeit die Wahl stellte, „entweder überall ein offenbares Nichts, oder über Allem einen wahrhaften allein alles wahrmachenden Gott," und sie aus der dürren

Apperception des Gefühles erschlossen, und wir können zu keiner objectiv wissenschaftlichen Erkenntniß seiner realen Beschaffenheit gelangen, weil dieselbe ein dem menschlichen Verstande transcendentes Gebiet ist. Die Geschichte der Menschheit nun, weil sie sich in dieser Welt der Endlichkeit entwickelt, und ihren Gesetzen unterthan bleibt, ist an sich unfähig, die vollkommene Trägerin der höheren Ideen zu sein; dieselben scheinen nur in unvollkommener Form durch sie hindurch, werden aber nicht durch sie verwirklicht. So scheint also eine unübersteigliche Kluft zwischen der Welt der Endlichkeit und der Welt der Unendlichkeit befestigt. Die Brücke, welche dennoch über dieselbe hinüber führen soll, ist aber die sogenannte ideal-ästhetische Anschauungsweise. Wie der Künstler der Idee der Schönheit folgend und sie

---

Heide des absoluten Idealismus oder Pantheismus auf die schöne grüne Weide des unmittelbaren lebendigen Glaubens an den persönlichen Gott herüberrief; woher kam es, daß dieser homo bonae voluntatis, dieser vir desideriorum, trotz seines innigen Verkehres mit einem Lavater, Claudius und Hamann, dennoch dem wahrhaftigen, in seinem Sohne allein offenbaren Gotte so ferne blieb? Weil er, wie ein selbstverliebter Jüngling, in seiner hohen, herrlichen Natur sich selbst bespiegelte, und darum in derselben das ursprüngliche Bild Gottes zu finden meinte, „die im menschlichen Busen abgestrahlte Gottheit“, so daß Gott selbst ihm nur das aus dem reinen Spiegel des Menschengeistes zurückgestrahlte Sonnenbild war. Hätte er das durch die Sünde entstandene Zerrbild und den richtenden Gott im Gewissen erkannt, so würde er nicht dem außer ihm auf Sinai und für ihn auf Golgatha sich offenbarenden Gotte den Rücken gekehrt und nur dem Gotte in ihm sich zugewendet haben.

in seinen Kunstwerken ausdrückend, die höhere Idee mit irdischem Gewande bekleidet, und dieselbe mit seiner Phantasie als in der Wirklichkeit erfüllt anschaut und darstellt: eben so müssen wir auch in der religiösen Geschichtsbetrachtung verfahren. Schon das Hellenenthum stellt uns diese Form der Kunstreligion dar, und es muß gesagt werden, daß auch die christlich-religiöse Geschichtsanschauung in mancher Hinsicht einer Umbildung und Läuterung nach den hellenischen Gebilden religiöser Kunst fähig und bedürftig ist. Das Wesen der religiösen Betrachtung der Geschichte Christi besteht darin, daß wir den Inhalt unseres religiösen Gefühles auf Christum übertragen, und in dieser Gefühlserregung die höhere religiöse Idee in Christo absolut verwirklicht, ihn selber als die vollkommene Einheit des Göttlichen und Menschlichen, als den Gottmenschen, anschauen. Es ist indeß unmöglich, diese ideal-ästhetische Anschauungsweise für an sich seiende Wahrheit und objective Wirklichkeit zu nehmen, und ihren Inhalt durch die Begriffe des endlichen Verstandes auseinander zu legen und zu fixiren. Schon die Apostel hätten sich dieser sinnlichen Vergötterung der irdischen Person Jesu schuldig gemacht, und die christliche Kirche, dieser mythologisirenden Denkweise folgend, nach welcher Christus als ein auf Erden herabgestiegener Gott betrachtet wurde, habe in den metaphysischen Formeln ihres christologischen Dogmas das lebendige, an sich im fortwährenden Fluß begriffene, christliche Gefühl sich immer mehr krystallisiren und erstarren lassen. Dagegen bleibt der Verstand, der ja in seiner Sphäre ebenso berechtigt ist, wie das Gefühl in der seinigen, sich dessen bewußt, daß trotz

der ideal-ästhetischen Anschauungsweise der Person Christi, die wirkliche Geschichte Christi nach den allgemeinen Entwicklungsgesetzen der endlichen Welt zu beurtheilen ist, wonach es ein widersprechender Begriff ist, die Gottheit mit der Menschheit in Einem Individuum vereinigt zu denken. Allerdings also ist das religiöse Gefühl an sich berechtigt, die Schranken der Endlichkeit überfliegend, in Christo den Gottmenschen zu schauen, an seinen wunderbaren Ursprung und seine wunderbaren Thaten und Schicksale zu glauben. Doch seine wirkliche Geschichte werde dann eben nur zum Symbole der religiösen Idee. Die wunderbare Zeugung und Geburt Jesu ist die Idee des göttlichen Ursprunges der Religion; seine Wunder stellen die Idee der Herrschaft des Menschengeistes über die Natur dar; in seiner Auferstehung schauen wir das Bild des Sieges der Wahrheit, in seiner Himmelfahrt das Bild der ewigen Herrlichkeit der Religion. Der Verstand hingegen, welcher das Wunder als empirische Thatsache schlechthin negirt, weil er eine übernatürliche Durchbrechung des natürlichen Causalnexus nicht zugestehen kann, muß bei seiner kritischen Betrachtung des Lebens Jesu zu Resultaten gelangen, welche der ideal-ästhetischen Anschauungsweise entgegengesetzt sind. Daher läßt sich denn de Wette als der Vater der modernen negativen Critik der evangelischen Geschichte bezeichnen, deren jüngst geborener Sohn bekanntlich Strauß ist. Was die historische Person Jesu an sich gewesen ist, läßt sich bei der angeblichen Unsicherheit der evangelischen Geschichtsberichte nicht mehr mit Sicherheit ermitteln. Im günstigsten Falle ist in ihm der menschliche Geist zuerst zum vollkommenen Bewußt-

ein seiner hohen göttlichen Würde gelangt, worin er seinen Brüdern als Vorbild vorausgegangen ist. Schritt doch selbst Strauß einmal bis zu der Grenze des Zugeständnisses hin, daß Christus als das höchste religiöse Genie bezeichnet werden dürfe, (vgl. Streitschriften III. S. 69 ff. Leben Jesu, Aufl. 3. 1839. II. S. 777 f.).

Wie nun die de Wette'sche Christologie den durch die negative Critik zerstörten Gottmenschen nicht wiedergewinnt: so verwickelt sie sich auch selbst in einen unlösbaren Widerspruch. Denn wer das Verhältniß von Verstand und Gefühl richtig erkannt hat, kann wohl mit seinem Verstande in der Betrachtung der Welt der Endlichkeit verharren, während er sich mit seinem Gefühle zur Anschauung der höheren Ideenwelt aufschwingt: er kann aber nimmermehr, nachdem er einmal die Unmöglichkeit solcher Realisation erkannt hat, dennoch jene höhere Welt in dieser niederen vollkommen verwirklicht glauben; er kann sich nicht mehr, um einen Jacobi'schen Ausdruck zu gebrauchen, an Christo, sondern nur mit Christo in sich selber zum Göttlichen erheben. Immerhin mag darin, daß de Wette auch jenes noch für möglich hielt, ein tieferes christologisches Bedürfniß sich bekunden, welches ihn auch später zur Anerkennung der historischen Verwirklichung der religiösen Idee in der Person Christi führte;*) aber auf seinem ursprünglichen Standpunkte, wie wir ihn charakterisirt haben, bleibt die verständig-kritische

*) Wiewohl auch da nur unsicher und schwankend, vgl. de Wette, Das Wesen des christlichen Glaubens vom Standpunkte des Glaubens. Basel 1846. S. 33, aber auch S. 40. S. 327 ff.

Auflösung der Idee des historischen Gottmenschen zugleich mit der ideal-ästhetischen Anschauung der Person Christi als des Gottmenschen eine widerspruchsvolle Duplicität, durch welche die organische Einheit des menschlichen Geistes zerstört wird.

Der de Wette'schen Anschauungsweise verwandt ist die von Hase. Nach Hase ist das Resultat der Anthropologie und speciellen Theologie, daß die menschliche Natur derselben Art ist mit der göttlichen, nur dadurch quantitativ geschieden, daß der Mensch nach dem Unendlichen strebt, Gott das Unendliche ist. Die kirchliche Lehre sei daher ohne Verwandlung der einen Natur in die andere undenkbar, und beruhe nur auf einer mißverstandenen Lehre von Gott und vom Menschen. Vielmehr das menschliche Leben selbst muß erkannt werden als ein göttliches, welches in sittlich freier Entwicklung die Schranken der Endlichkeit überwindet und theilnimmt an göttlicher Vollkommenheit durch die Liebe zu Gott. Somit ist in Christo nicht durch ein wunderbares Eingehen der göttlichen Natur in die menschliche, sondern durch die vollendete Ausbildung der menschlichen Natur ihr göttlicher Inhalt offenbar geworden. Die gottmenschliche Natur Christi ist also seine vollkommene Religion. Ist nun aber Vollkommenheit nur Prädikat der Gottheit: so wäre damit der Mensch Jesus, was ja eben vermieden werden sollte, doch wieder in den Gott verwandelt; oder seine religiöse Vollkommenheit ist eben nur Hyperbel der ideal-ästhetischen Anschauung seiner Person. Wie es mit dieser Vollkommenheit Jesu in Wirklichkeit gemeint ist, geht schon daraus hervor, daß nach Hase Jesu Sündlosigkeit neuerdings fast allzuspitz gefaßt worden ist, und

uch schriftgemäß nur als der Sieg in einem nur niemals nentschiedenen Kampfe zu verstehen sei. Die Kirchenlehre abe den Glauben an die göttliche Natur und Bestimmung er Menschheit und an ihre Vollendung in Christo in dem ißverstandenen Symbol eines menschgewordenen Gottes ennoch treu bewahrt. Es sei aber Zeit, als Gemeingut er Menschheit anzuerkennen, daß nach Christi Vorbilde jeder Menschensohn, so weit an ihm ist, zum Gottessohne erachsen solle. So trete an die Stelle der kirchlichen Anetung Christi die fromme Liebe, die doch auch in jener as Größte war.*)

Wir haben nunmehr die verständig-kritische, die practischoralische und die ideal-ästhetische Epoche des Rationalisms kennen gelernt, und gefunden, daß die beiden letzteren ositiven Phasen das Resultat der ersten, negativen Phase cceptirten. Der geschichtliche Gottmensch der Schrift und Kirche blieb vernichtet, und es trat an die Stelle das Symol der Menschheitsidee, für deren Erkenntnißentwicklung er historische Christus nur einen bedeutsamen Knotenpunkt ildete, und einen durch die Jahrhunderte hindurch fortirkenden Anstoß gab. Während die verständige Phase in

*) Vgl. Hase, Gnosis III. §. 159—177. Leben Jesu. 11—18. Evangelisch-protestantische Dogmatik. 5. verbesserte uflage. Leipzig 1860. §. 146. Die letztere, aus welcher die igen Mittheilungen entnommen sind, zeigt, daß die Hase'sche hristologie bis auf den heutigen Tag wesentlich dieselbe geleben ist, nur daß in der Gnosis der poetische Flug der Rede eniger sparsam ist mit den verherrlichenden Prädikaten Christi, ls in der nüchterner gehaltenen Dogmatik.

ihm nur den weisen Landrabbiner, den Prediger des Naturalismus oder gar den politischen Agitator zu erblicken vermochte, so erkannte die moralische Phase in ihm nicht das Urbild, sondern nur das Muster und Vorbild der Tugend, die ästhetische Phase, wenn es hoch kam, das religiöse Genie. Wir sehen, daß der Rationalismus sich abwechselnd auf die Grundkräfte des menschlichen Geistes, den Verstand, den Willen und das Gefühl, bezog, und den natürlichen Inhalt dieser Kräfte an die Stelle Christi setzte. Weil nun der Verstand keinen idealen Inhalt hat, so konnte er nur auflösend und zerstörend verfahren, nur kritisch negiren; der Inhalt des Willens hingegen ist die ethische Idee, der Inhalt des Gefühles die höhere, religiöse Idee. Es blieb dem Rationalismus nur noch übrig, sich auf die speculative Vernunft zu beziehen, und den absoluten Begriff, die an sich seiende Einheit des Endlichen und des Unendlichen, als den wesentlichen Inhalt des Menschengeistes, an die Stelle Christi zu setzen, oder die speculative Idee an die Stelle der moralischen und religiösen Idee treten zu lassen. Bekanntlich hat der Rationalismus diesen letzten Versuch in der Schelling-Hegel'schen Philosophie gemacht, und somit naturgemäß seinen Lauf vollendet, weßhalb ihm auch seitdem die Produktionskraft ausgegangen ist.

Als Vorläufer der Schelling-Hegel'schen Anschauung läßt sich Fichte in seiner späteren Periode bezeichnen. In seiner früheren Periode, der Periode des absoluten subjectiven Idealismus, in welcher ihm das Ich Ein und Alles, Gott aber nur die durch den Willen des Ich zu verwirklichende, moralische Weltordnung war, konnte er natürlich

ein Interesse haben, sich zur Theologie und Christologie er Kirche, die für ihn einfach nicht mehr existirte, in ein estimmtes Verhältniß zu setzen. Später ging er vom Standunkte des absoluten Ich, welches das objective Sein rein n sich aufzehrte, um es wieder aus sich selbst herauszusetzen, um spinozistischen Standpunkte der absoluten Substanz über, n welcher das endliche Subject, zugleich mit der Endichkeit überhaupt, nur erscheint, um von derselben immer vieder verschlungen zu werden. Von hier aus suchte Fichte, vgl. seine „Anweisung zum seligen Leben", Vorlesung 6 nd Anhang,) ein Verhältniß zum Christenthume zu geinnen. Die tiefste Einsicht besteht in der Erkenntniß der Einheit des Unendlichen und des Endlichen, des Seins und es Daseins, Gottes und der Welt, näher des Menschen, n welchem dieses Verhältniß zum Bewußtsein kommt. Der Philosoph findet diese Erkenntniß jetzt unabhängig vom Christenthume, wiewohl sie vor Christo nicht vorhanden war. In Christo ist sie zuerst aufgetreten, und durch ihn seitdem en Anderen vermittelt, wiewohl sie auch ohne ihn hätte efunden werden können. Die Einzigkeit Jesu ist nur ein istorischer, kein metaphysischer Satz, und die ewige Dauer es Christenthumes ungewiß und gleichgültig. Wenn Jesus viederkäme, würde er selbst nichts darnach fragen, ob an sein Verdienst dabei preise, wenn er nur die ewige etaphysische Wahrheit von der Einheit Gottes und der Menschheit in den Gemüthern der Menschen herrschend fände. Daß aber das Christenthum die Menschwerdung Gottes, att sie als allgemeinen, fortwährend sich verwirklichenden Begriff zu erfassen, als ein einzelnes, empirisches, in diesem

Wir haben nunmehr die Perioden der kirchlichen Construction, der kritischen Destruction und der speculativen Transformation des christologischen Dogmas betrachtet. Die

---

Anschauung ist, auf unmittelbare Weise. Daß also dem Menschen jene Einheit gewiß werde, mußte Gott im Fleisch in der Welt erscheinen. Aber die Menschwerdung Gottes, von welcher hier die Rede ist, darf nicht objectiv genommen werden, als wenn Gott an sich in einem bestimmten einzelnen Individuum Mensch geworden wäre, sondern sie ist nur subjectiv davon zu verstehen, daß sich an ein bestimmtes einzelnes Individuum das Bewußtsein, der Glaube, die subjective Ueberzeugung angeknüpft habe, Gott sei in ihm Mensch geworden, in menschlicher Gestalt erschienen, so daß der als diese Einheit Gottes und des Menschen angeschaute einzelne Mensch der Anknüpfungspunkt ist für das der Menschheit aufgehende Bewußtsein der Einheit des Göttlichen und Menschlichen." — „Widerstreitet es allen Principien des Hegel'schen Systems, die Realität der Idee der gottmenschlichen Einheit auf ausschließliche Weise in ein einzelnes Individuum zu setzen, so kann die Frage nur sein, was in dem Individuum der Person Christi vorausgesetzt werden muß, wenn durch den Glauben an ihn, als den Gottmenschen, die Idee der Einheit Gottes und des Menschen für das Bewußtsein der Menschheit vermittelt worden sein soll, in welcher Beziehung nicht geleugnet werden kann, daß die strenge Consequenz des Systems nichts weiter als jenes Minimum erfordert, welches Strauß in dem Individuum der Person Christi voraussetzt. Vom speculativen Standpunkt aus genügt es an der Annahme, daß dieses Individuum irgendwie, sei es auch auf zufällige Weise, das Object des Glaubens geworden ist. In jedem Falle ist es nicht mehr eine speculative, sondern nur eine historische, auf dem Wege der historischen Kritik zu erledigende Frage, wie viel über jenes Minimum hinaus als der wirkliche Inhalt des Selbst-

existirt hat; beweist die Nothwendigkeit seiner Idee, und daß auch in dieser Beziehung keine absoluten Gegensätze existiren. Die christlichen Missionarien, die nach Indien kamen, glaubten den Bewohnern etwas Unerhörtes zu verkündigen, wenn sie lehrten, daß der Gott der Christen Mensch geworden sei. Jene waren darüber nicht verwundert, sie bestritten die Fleischwerdung Gottes in Christo keineswegs und fanden bloß seltsam, daß bei den Christen nur einmal geschehen sei, was sich bei ihnen oftmals und in steter Wiederholung zutrage. Man kann nicht läugnen, daß sie von ihrer Religion mehr Verstand gehabt haben, wie die christlichen Missionarien von der ihrigen. Man kann sich nicht des Gedankens erwehren, welch ein Hinderniß der Vollendung die sogenannten biblischen Bücher für das Christenthum gewesen sind, die an ächt religiösem Gehalt keine Vergleichung mit so vielen andern der früheren und späteren Zeit, vornehmlich den Indischen, auch nur von ferne aushalten. Der Geist der neueren Welt hat in der Schonungslosigkeit, womit er auch die schönsten aller endlichen Formen, nach Zurückziehung ihres Lebensprincipes, in sich zerfallen ließ, hinlänglich seine Absicht offenbart, das Unendliche in ewig neuen Formen zu gebären. Daß er das Christenthum nicht als einzelne empirische Erscheinung, sondern als jene ewige Idee selbst wolle, hat er eben so klar bezeugt. *)

*) Uebrigens ist Schelling auch in seiner „Freiheitslehre" nicht wesentlich über die geschilderte Gestalt seiner ursprünglichen Christologie hinausgekommen. Vgl. die Darstellung und Critik des Inhaltes dieser Schrift bei Dorner II. S. 1069 ff.

Die Hegel'sche Philosophie hat die in mehr unmittelbaren intellectualer Anschauung erfaßten Ideen Schelling's durch streng logische Deduction in ihrer Nothwendigkeit darzuthun und in ein fest geschlossenes System zu bringen gesucht. Der materiale Inhalt beider Systeme ist aber wesentlich derselbe. Es bleibt bei der pantheistischen Idee der an sich seienden, in der Welt und im Menschengeiste sich verwirklichenden und zum Bewußtsein ihrer selbst gelangenden Einheit des Unendlichen und des Endlichen. Zwar schien es eine Zeit lang, als wäre von den Hegel'schen Principien aus die vollkommene Realisation der absoluten Idee in einer historischen Einzelpersönlichkeit construirbar. Die Darstellungen der älteren Hegel'schen Schule und manche Sätze und Wendungen in den eigenen Schriften Hegel's, namentlich auch in den Vorlesungen über die Religionsphilosophie, leisteten dieser Annahme Vorschub. Dieser Wahn ist aber bekanntlich durch Strauß gründlich und bleibend zerstört worden. Die einschlagenden Aeußerungen Hegel's haben nur den Sinn, daß die speculative Idee der Einheit Gottes und der Menschheit von der Gemeinde, welche anders nicht zur subjectiven Gewißheit ihrer Versöhnung und Einheit mit Gott gelangen könne, nothwendig unter der sinnlichen Form des historischen Gottmenschen vorgestellt werden müsse. Der Tod Christi mache aber selber dieser sinnlichen Vorstellung ein Ende und erhebe dieselbe in die Sphäre des Geistes. Der wahre Begriff derselben sei eben nicht die Einheit Gottes und dieses einzelnen Menschen, sondern die Einheit Gottes und der Menschheit überhaupt. Auch sonst spricht Hegel oft

ıd deutlich genug aus, daß die niedere Vorstellung des
dividuellen Gottmenschen zum höheren Begriff der univer=
len Gottmenschheit aufgehoben werden müsse. Der pan=
eistische Grundgedanke des Systemes läßt ja auch an sich
ne andere Fassung zu. Der historische Christus konnte
er höchstens als derjenige gedacht werden, welchem die
eculative Idee der Einheit Gottes und der Menschheit,
i es zuerst, sei es nur mit größerer Klarheit als bisher,
seinem Bewußtsein aufging, und welcher der Entwicke=
ng dieser Idee innerhalb der Menschheit einen besonderen
nstoß gab; wenn man nicht vielmehr diese Idee unmittel=
r im Bewußtsein der christlichen Gemeinde aufgehen läßt,
o dann die Person des Herrn, wie bei Strauß, noch eine
tufe niedriger zu stehen kommt, indem ihm nur die Rolle
s moralisch=politischen Restaurators zuerkannt wird. Solle
hingegen als der Gottmensch im vollkommenen und einzig=
tigen Sinne des Wortes gedacht werden: so könne dies
en nur vom Standpunkte der niederen Vorstellung, der
aterialisirung der Idee aus geschehen, wo zwischen der
mbolischen Hülle und der Idee an sich, zwischen dem
ıpirischen Gottmenschen und der idealen Gottmenschheit
cht gehörig unterschieden werde. *)

*) Näheres über die Hegel'sche Christologie s. bei Baur
I. S. 896 ff. 959 ff.: „Hier aber auf diesem Standpunkte
er Vorstellung) ist es um die sinnliche Gewißheit zu thun,
ırum, daß die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur
ır die Menschen zur Gewißheit komme, für sie erhalte die Form
nmittelbarer sinnlicher Anschauung, äußerlichen Daseins. Denn
ȷewiß ist für den Menschen nur, was in innerer und äußerer

Wir haben nunmehr die Perioden der kirchlichen Construction, der kritischen Destruction und der speculativen Transformation des christologischen Dogmas betrachtet. Die

---

Anschauung ist, auf unmittelbare Weise. Daß also dem Menschen jene Einheit gewiß werde, mußte Gott im Fleisch in der Welt erscheinen. Aber die Menschwerdung Gottes, von welcher hier die Rede ist, darf nicht objectiv genommen werden, wie wenn Gott an sich in einem bestimmten einzelnen Individuum Mensch geworden wäre, sondern sie ist nur subjectiv davon zu verstehen, daß sich an ein bestimmtes einzelnes Individuum das Bewußtsein, der Glaube, die subjective Ueberzeugung angeknüpft habe, Gott sei in ihm Mensch geworden, in menschlicher Gestalt erschienen, so daß der als diese Einheit Gottes und des Menschen angeschaute einzelne Mensch der Anknüpfungspunkt ist für das der Menschheit aufgehende Bewußtsein der Einheit des Göttlichen und Menschlichen." — „Widerstreitet es allen Principien des Hegel'schen Systems, die Realität der Idee der gottmenschlichen Einheit auf ausschließliche Weise in ein einzelnes Individuum zu setzen, so kann die Frage nur sein, was in dem Individuum der Person Christi vorausgesetzt werden muß, wenn durch den Glauben an ihn, als den Gottmenschen, die Idee der Einheit Gottes und des Menschen für das Bewußtsein der Menschheit vermittelt worden sein soll, in welcher Beziehung nicht geleugnet werden kann, daß die strenge Consequenz des Systems nichts weiter als jenes Minimum erfordert, welches Strauß in dem Individuum der Person Christi voraussetzt. Vom speculativen Standpunkt aus genügt es an der Annahme, daß dieses Individuum irgendwie, sei es auch auf zufällige Weise, das Object des Glaubens geworden ist. In jedem Falle ist es nicht mehr eine speculative, sondern nur eine historische, auf dem Wege der historischen Kritik zu erledigende Frage, wie viel über jenes Minimum hinaus als der wirkliche Inhalt des Selbst-

dritte ruhte auf der Basis der zweiten und faßte den Gottmenschen abwechselnd als das Symbol der ethischen, der religiösen, der speculativen Menschheitsidee, wo dann der

---

bewußtseins Christi anzusehen ist, wie ja auch schon dies nur eine geschichtlich gegebene Wahrheit ist, daß überhaupt dieses bestimmte Individuum, die Person Jesu von Nazareth, diese hohe Bedeutung für den Glauben und das Selbstbewußtsein der Menschheit hat." Vgl. ferner Strauß II. S. 209 ff. und Dorner II. S. 1096 ff. In wiefern der historische Gottmensch vom Standpunkte der Hegel'schen Speculation aus als das Symbol der Einheit Gottes und der Menschheit zu betrachten sei, hat Strauß in der Schlußabhandlung zu seinem Leben Jesu ausgeführt. Er sagt daselbst: „Der Schlüssel der ganzen Christologie ist, daß als Subject der Prädikate, welche die Kirche Christo beilegt, statt eines Individuums eine Idee, aber eine reale, nicht Kantisch unwirkliche, gesetzt wird. In einem Individuum, einem Gottmenschen gedacht, widersprechen sich die Eigenschaften und Funktionen, welche die Kirchenlehre Christo zuschreibt, in der Idee der Gattung stimmen sie zusammen. Die Menschheit ist die Vereinigung der beiden Naturen, der menschgewordene Gott, der zur Endlichkeit entäußerte unendliche und der seiner Unendlichkeit sich erinnernde endliche Geist, sie ist das Kind der sichtbaren Mutter und des unsichtbaren Vaters, des Geistes und der Natur, sie ist der Wunderthäter, sofern im Verlauf der Menschengeschichte der Geist sich immer vollständiger der Natur im Menschen, wie außer demselben bemächtigt, diese ihm gegenüber zum machtlosen Material seiner Thätigkeit heruntergesetzt wird; sie ist der Unsündliche, sofern der Gang ihrer Entwickelung ein tadelloser ist, die Verunreinigung immer nur am Individuum klebt, in der Gattung aber und ihrer Geschichte aufgehoben ist; sie ist der Sterbende, Auferstehende und zum Himmel Fahrende, sofern ihr aus der Negation ihrer Natürlichkeit immer höheres

historische Christus selber nur als das moralische Vorbild, das religiöse Genie oder der speculative Philosoph gelten konnte. Es bleibt noch die Periode der modern gläubigen Reconstruction für die Betrachtung übrig. Als allgemeinen Charakter und vorherrschende Tendenz derselben können wir bezeichnen, die Hauptmomente der drei voraufgegangenen Perioden zusammen zu fassen und zur entsprechenden Ausgestaltung der Lehre von der Person Christi zu verwenden. Aus der Periode der kirchlichen Construction wird der materiale Inhalt, nämlich die geschichtlich verwirklichte Idee des Gottmenschen, aus der Periode der kritischen Destruction die nothwendige Auflösung der kirchlichen Form, und aus der Periode der speculativen Transformation die neue, haltbarere Form für den kirchlichen Inhalt entnommen. Somit bezeichnet diese jüngste Entwickelungsepoche den Ueber-

---

geistiges Leben, aus der Aufhebung ihrer Endlichkeit, als persönlichen, nationalen und weltlichen Geistes, ihre Einigkeit mit dem unendlichen Geiste des Himmels hervorgeht. Durch den Glauben an diesen Christus, namentlich an seinen Tod und seine Auferstehung, wird der Mensch vor Gott gerecht: d. h. durch die Belebung der Idee der Menschheit in sich, namentlich nach dem Momente, daß die Negation der Natürlichkeit und Sinnlichkeit, welche selbst schon Negation des Geistes ist, also die Negation der Negation, der einzige Weg zum wahren geistigen Leben für den Menschen sei, wird auch der Einzelne des gottmenschlichen Lebens der Gattung theilhaftig. Dieß allein ist der absolute Inhalt der Christologie: daß dieser an die Person und Geschichte eines Einzelnen geknüpft erscheint, gehört nur zur geschichtlichen Form derselben." Vgl. Leben Jesu. Bd. II. 4. Aufl. §. 151. S. 709 ff.

gang von der rein speculativen zur christlich speculativen Christologie. Es ist die altkirchliche Form der Lehre wohl zu den altmetaphysischen Schläuchen gerechnet worden, welche nicht im Stande seien, den gährenden Most des neuen Glaubens zu fassen und zu halten. Sehen wir demnach zu, ob die neuen Schläuche gut und dauerhaft sind, oder ob sie vielleicht ihrerseits nach beiden Seiten hin offen sind, so daß der oben eingegossene Wein unten wieder ausfließt; sehen wir zu, ob der goldene Reif der modernen Speculation, in welchen der Edelstein Christus gefaßt werden soll, in der That seiner würdig und ächt befunden wird, ob die neuere Philosophie wirklich eine Basis abgibt, fest genug, Christum zu tragen, also der Christophorus ist, dessen Schultern der Weltheiland nicht zu schwer ist.

Der erste, welcher für die Theologie eine Rückkehr aus dem Rationalismus zum Christenglauben anbahnte, ist Schleiermacher. Wir haben es hier speciell mit seiner Christologie zu thun, welche ja auch als das Centrum seiner Dogmatik bezeichnet werden kann. Das Wesen der Frömmigkeit besteht nach Schleiermacher darin, daß das relative Abhängigkeitsgefühl, welches zugleich relatives Freiheitsgefühl ist, oder das zum Weltbewußtsein erweiterte niedere Selbstbewußtsein in jedem Momente beherrscht und durchdrungen sei von dem absoluten Abhängigkeitsgefühl oder dem höheren Selbstbewußtsein. Diese harmonische Einigung des niederen und höheren Selbstbewußtseins oder des Welt- und Gottesbewußtseins ist die religiöse Aufgabe, welche der Menschheit gestellt ist. Wir finden aber in uns von Natur eine Allen gemeinsame Unfähigkeit, dieses Ziel durch

uns selbst zu erreichen, eine Hemmung und Unkräftigkeit des Gottesbewußtseins, eine Unfähigkeit das niedere Leben durch die Macht des höheren zu gestalten, welche uns als Sünde und Unseligkeit ins Bewußtsein tritt. Dahingegen als Glieder der christlichen Gemeinschaft finden wir das entgegengesetzte Princip in uns vor, das Princip der Kräftigung des Gottesbewußtseins, der Befreiung desselben von seinen natürlichen Hemmungen oder das Princip der Erlösung. Diese Befähigung zur harmonischen Einigung des höheren und niederen Abhängigkeitsgefühles weiset uns auf eine innerhalb der christlichen Gemeinschaft waltende Kraft zurück, welche ihr als eine in der außerchristlichen Menschheit nicht vorhandene bei ihrer ursprünglichen Stiftung mitgetheilt worden sein muß. Wollen wir nun wissen, was Christus der Stifter der christlichen Gemeinschaft an sich gewesen sei: so können wir dies nicht erfahren durch einen von außen kommenden historischen Bericht über seine Person, sondern nur durch Reflexion auf die in der christlichen Gemeinschaft vorhandene und durch ihn derselben eingepflanzte erlösende Kraft. In ähnlicher Weise, wie Gott als die causa des absoluten Abhängigkeitsgefühles, ist also Christus als die causa der Kräftigung des Gottesbewußtseins zu betrachten. Da nun dieses Princip der Kräftigung ein bis zum Ziele der Vollkräftigkeit hin sich entwickelndes Princip ist, welches die Macht in sich trägt, alle ihm entgegenstehende Hindernisse zu überwinden: so müssen wir, nach dem Grundsatze, daß in der Wirkung niemals mehr enthalten sein kann, als in der Ursache gesetzt war, in Christo eine absolute Vollkraft des Gottesbewußtseins annehmen.

emnach haben wir Christum zu denken als die voll-
mmene historische Verwirklichung des religiös-sittlichen
rbildes der Menschheit oder von ihm die unsündliche Voll-
mmenheit auszusagen. Das ist aber auch das Einzige,
as wir durch Rückschluß aus seiner Gabe auf seinen
genen Besitz von ihm zu prädiciren, und worauf wir
ich die kirchlichen Formeln, welche Aussagen über seine
ерson enthalten, zu reduciren haben. An die Stelle der
öttlichen Natur tritt die Urbildlichkeit, an die Stelle der
enschlichen Natur die Geschichtlichkeit der Person des Er-
sers. Jene stete Kräftigkeit des Gottesbewußtseins ist
s ein wahres und eigentliches Sein Gottes in Christo
bestimmen, so daß er also eben als der vollkommene
Mensch zugleich der Gottmensch ist. Nur unvollkommen
nn sich Gott mittheilen und offenbaren auf der niederen
tufe des Universums, der unorganischen und der vernunft-
sen organischen Natur, vollkommen nur innerhalb der
phäre der geistigen, intelligenten Natur. Und diese voll-
mmene Mittheilung, auf welche die Menschheit schon durch
e Schöpfung angelegt ist, für die sie aber bis dahin nur
e Empfänglichkeit besessen hatte, ist eben geschehen in
hristo. So sehen wir also, daß Christus die vollkommene
storische Realisation der Menschheitsidee, näher der religiös-
tlichen Menschheitsidee ist, und daß vor allen Dingen
stgehalten werden muß an der vollkommenen Unsündlichkeit
iner Person, und zwar so, daß von ihm nach Schleier-
acher nicht nur das potuit non peccare, sondern auch das
on potuit peccare auszusagen ist. Fragen wir, ob dieser
Christus im Verhältniß zur Menschheit vor ihm und nach

ihm ein unbedingt Uebernatürlicher zu nennen ist: so werden wir zunächst sagen müssen, daß in Beziehung auf die Seinen, denen er seine Kraft einpflanzte, das Uebernatürliche, das in ihm erschienen ist, fortwährend Natur wird, und wir können das intensiv und extensiv sich immer weiter ausbreitende Christenthum ein fortschreitendes sittliches Naturwerden des Uebernatürlichen nennen. Betrachten wir ihn hingegen rückwärts in Bezug auf die Menschheit vor ihm, näher in Bezug auf sein eigenes Volk: so werden wir sagen müssen, daß die Erscheinung Christi keinesweges hinlänglich erklärbar ist aus dem empirischen Lebenskreise, in welchem er auftrat, vielmehr hat er ein Neues zur Darstellung gebracht, was jener Kreis nicht in sich trug und ihm nicht mittheilen konnte. Dies kann er nur geschöpft haben aus dem tiefer liegenden, allgemeinen geistigen Lebensquell der Menschheit, und in so fern muß er genannt werden eine ursprüngliche That der menschlichen Natur. Nicht also in Beziehung auf die Natur an sich, sondern nur in Beziehung auf die vor ihm schon real gewordene Natur oder auf den menschlichen Lebenskreis, dem er angehörte, ist er der Uebernatürliche, d. h. er ist nur der relativ, nicht der absolut Uebernatürliche zu nennen. Letzteres auch deßhalb nicht, weil der göttliche Rathschluß der Schöpfung und der Erlösung eine zusammenhängende unzerreißbare Einheit bildet. Erst in Christo ist die Schöpfung des Menschengeschlechtes vollendet. Unvollkommen hatte sie sich in dem ersten Adam, vollkommen erst in ihm, dem zweiten Adam, verwirklicht. Die Menschheit war von Anfang an auf ihn angelegt, und seine Erscheinung läßt sich betrachten als Erhaltung der von Anbe-

ginn der menschlichen Natur eingepflanzten und sich fortwährend entwickelnden Empfänglichkeit, eine solche schlechthinige Kräftigkeit des Gottesbewußtseins in sich aufzunehmen, wie sie in ihm zur Darstellung gekommen ist. Die ganze vorchristliche Welt hat eine Beziehung auf Christum, ist nur auf ihn geordnet. Wie Schleiermacher überhaupt den Begriff der Schöpfung und der Erhaltung nicht auseinander hält, so ist nach ihm auch Christus einerseits als eine neue Schöpfung, andererseits nur als Erhaltung der ursprünglichen Schöpfung zu betrachten. — Was endlich die übernatürlichen Thatsachen betrifft, welche die Evangelien von der Person des Erlösers berichten, so wird vor allen Dingen daran festzuhalten sein, daß wir an der Sündlosigkeit Jesu für unser Erlösungsbedürfniß vollkommen genug haben. Demnach wird hier die Critik einen freien Spielraum haben, und es wird bei den einzelnen Thatsachen darauf ankommen, zuzusehen, inwiefern sie mit dem dogmatischen Postulate der Unsündlichkeit des Erlösers zusammenhängen. Was zunächst die Wunder anlangt, die durch ihn geschehen sind: so ist zwar klar, daß der, welcher die Geister so tief erregte, wie Christus, auch eine höhere Macht des Geistes über die Natur besessen und bekundet haben wird; nur daß wir seine Wunder ebenso wie seine Person, deren Ausfluß sie sind, nur als relativ übernatürliche werden zu betrachten haben, und aus ihnen keine Bestätigung der Wahrheit seiner Lehre oder der Würde seiner Person entnehmen können, für die wir eine genügende Bürgschaft in unserer Erlösungserfahrung selber haben. Was aber die Wunder betrifft, die an ihm geschehen sind, namentlich die Geburt von der Jungfrau, die

Auferstehung und Himmelfahrt: so äußert sich Schleiermacher über dieselben nach seinen christologischen Grundprincipien folgender Maßen. Die Geburt von der Jungfrau solle zwar die unsündliche Vollkommenheit Jesu erklären, erreiche aber nicht diesen Zweck, da trotz der Ausschließung des sündhaften männlichen Antheils von der Zeugung Jesu, doch der sündhafte weibliche Antheil bestehen bleibe. Wolle man also nicht die Maria selber, dann aber auch alle ihre Voreltern, von der angestammten Sündhaftigkeit ausnehmen, so werde man doch einen besondern reinigenden Akt Gottes hinzunehmen müssen. Dann bleibe es sich aber gleich, ob wir Jesum von einem Elternpaare erzeugt oder von einer Jungfrau geboren werden lassen, indem die göttliche, schöpferische Thätigkeit, welche wir allerdings bei seiner Entstehung zu statuiren haben, eben so gut den verunreinigenden Einfluß von Seiten des Vaters abhalten konnte und mußte, als von Seiten der Mutter. Dabei werden wir uns aber zu erinnern haben, daß nach Schleiermacher Jesus eben so wohl als eine ursprüngliche That der menschlichen Natur, wie als Produkt schöpferischer Thätigkeit Gottes zu betrachten ist, und daß beide Ausdrücke im Grunde sich decken, nur daß der letztere den pantheistischen Hintergrund verdeckt, den der erstere aufdeckt.

Was weiter die Auferstehung betrifft, so könne sie durchaus keine dogmatische Bedeutung in Anspruch nehmen, vielmehr sei gewiß, daß Christus nicht weniger hätte unser Erlöser sein können, auch wenn er nicht auferstanden wäre, denn Erlöser ist er eben nur als Mittheiler seiner unsündlichen Vollkommenheit. Andrerseits wird die Aufer-

stehung selbst als historische Thatsache nicht in Abrede zu nehmen sein. Denn da sie viel ausreichender bezeugt ist, als die Geburt von der Jungfrau, so würde ein Irrthum von Seiten der Apostel eine geistige Schwäche derselben voraussetzen, welche ihr gesammtes Zeugniß von Christo unzuverlässig erscheinen ließe, und Christus selber, welcher sie zu seinen Aposteln wählte, könnte nicht gewußt haben, was im Menschen ist.

Anders steht die Sache in Bezug auf die Himmelfahrt, welche eben so wenig dogmatische Bedeutung habe, als die Auferstehung, und dazu viel weniger historisch verbürgt sei. Nur Marcus und Lucas berichten sie, sonst aber liege kein klares und bestimmtes Zeugniß eines Augenzeugen oder eines Apostels vor.

Endlich stehe auch die Wiederkunft zum Gerichte in keiner Verbindung mit der erlösenden Ursächlichkeit Christi, und sei nur eine zufällige Ausdrucksweise für die Befriedigung des Verlangens, mit Christo vereint zu sein.*)

Dies sind die Grundzüge der Schleiermacher'schen Christologie. Wir sehen, es ist der sündlose Christus, welcher gleichsam als der allein genießbare Kern aus der Schale der historischen Zuthaten herausgeschält wird; dies ist der einzige, ziemlich dünne Faden, durch welchen Schleiermacher den vom Rationalismus zerrissenen Zusammenhang mit der christlichen Kirche wieder zu knüpfen versucht hat.

Gehen wir auf eine Kritik dieser Lehre ein, so ist zu-

---

*) Vgl. Schleiermacher, Der christliche Glaube, Bd. II. S. 93. 99.

vörderst klar, daß der Schleiermacher'sche Christus nicht der von der Schrift bezeugte, und von der Kirche von Anfang an einstimmig geglaubte Gottes- und Menschensohn ist. Werden doch selbst Hauptmomente des apostolischen Symbolums theils ausdrücklich geleugnet, theils als nebensächlich bei Seite geschoben. Es findet überhaupt ein principieller Gegensatz gegen Schriftoffenbarung und Kirchenglaube statt, der Gegensatz des selbstbeliebigen Subjectivismus gegen die gottgesetzte Objectivität. Alle Offenbarung Gottes ist ihrem Wesen nach geschichtliche That und zeugendes Wort, welches Inhalt und Bedeutung der That enthüllt und entwickelt. So geht die Offenbarung von außen nach innen, während Schleiermacher von innen nach außen geht. Es wäre dieser Gang unverfänglich zu nennen, wenn dadurch nur der aus der objectiven, in heiliger Schrift beschlossenen Offenbarung entnommene und angeeignete Glaubensinhalt in der Wissenschaft der Dogmatik zu einer vom gottgegebenen Centrum aus sich gliedernden, systematischen Darstellung gebracht werden sollte. Dahingegen ist bei Schleiermacher die Offenbarung selber eine ursprünglich und rein innerlich im subjectiven Menschengeiste vorhandene, und sowohl das absolute Abhängigkeitsgefühl ein wesentlicher Bestandtheil der geistigen Menschennatur, als auch die Kräftigung desselben ein unmittelbares Besitzthum der Gemeinde; und aus diesen vorgefundenen Bestimmtheiten wird erst durch Verstandesreflexion Gott und Christus als die Ursachen derselben erschlossen. Darum ist aber auch der Glaubensinhalt, welchen diese Dogmatik zur Darstellung bringt, ein überaus dürftiger zu nennen, gegenüber der reichen Fülle, welche die

wahrhaft evangelische Glaubenserfahrung aus den Tiefen des objectiven Gotteswortes entnimmt. Der materiale Grundmangel des Systemes ist aber der Mangel des Schuldbewußtseins und folgeweise die Negation der objectiven Sühne, welche als eine außer uns und für uns geschehene und auf die inneren Verhältnisse des göttlichen Wesens selbst zurückwirkende zunächst auch nur durch das außer uns und zu uns erschallende Wort zu unserer Kunde kommen kann. So also steht der Abfall vom formalen Grundprincipe im engsten Zusammenhange mit dem Abfalle vom materialen Grundprincipe der evangelischen Kirche. Es gibt aber auch keine subjective Erlösung ohne objective Versöhnung, und indem Schleiermacher die letztere verläugnet, hat er zu der ersteren Brücke und Steg abgebrochen. Mit der Nothwendigkeit der vollgültigen Sühne, welche nur in der Form einer gottmenschlichen That sich vollziehen kann, fällt dann weiter auch die Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes oder des Gottmenschen als des fleischgewordenen präexistirenden Logos dahin. Darum können wir uns nicht wundern, daß Schleiermacher eben so wenig den Begriff des persönlichen, als den Begriff des unpersönlichen Wortes Gottes erfaßt hat, vielmehr in der Trinitätslehre dem Sabellianismus huldigt. Daher wird nun auch die subjective Seite der Christenerfahrung selber, in deren wenn auch einseitiger Geltendmachung doch grade die Stärke dieses Systemes zu bestehen scheint, um ihre wesentlichste Grundlage verkürzt, indem nur die unpersönliche Erlösungskraft des fernen und abwesenden Christus anerkannt, dahingegen der unmittelbare Verkehr

der Gläubigen mit dem persönlichen Erlöser selbst, mit dem unter und in ihnen gegenwärtigen Gottmenschen in Abrede genommen, ja in das Gebiet der abergläubigen Magie verwiesen wird.

Indeß so ungenügend die Schleiermacher'sche Christologie erscheint, wenn wir sie mit dem Vollmaße des kirchlichen Glaubens messen, so läßt sich nicht leugnen, daß sie einen Fortschritt bezeichnet, wenn wir sie mit der rein speculativen Christologie vergleichen, von der sie herkömmt. Sie eröffnet eben den Reigen der christlich speculativen Christologieen. Das Speculative besteht darin, daß es sich auch in ihr um die Frage nach der Verwirklichung der Menschheitsidee handelt, das Christliche darin, daß diese Verwirklichung nicht in der Menschheit an sich, sondern in dem historischen Individuum Christus angeschaut und erst von ihm aus in der Menschheit sich vollziehend gedacht wird. Es fragt sich nur, ob diese Combination des Speculativen und des Christlichen haltbar sei, oder in sich selbst zerfalle? Zunächst nun ist die Nothwendigkeit des absolut sündlosen Christus nicht genügend nachgewiesen. Denn die Mittheilung der unsündlichen Vollkommenheit, welche nur von dem sündlosen Christus, als dem schlechthin vollkommenen Menschen, soll ausgegangen sein können, ist doch nur ein in der Entwickelung begriffenes Princip, während sich in der empirischen Wirklichkeit innerhalb der christlichen Gemeinde noch fortwährend Sünde vorfindet. Wird nun von der Wirkung auf die Ursache geschlossen, so werden wir höchstens auf einen vorbildlichen, nicht aber auf einen urbildlichen Christus geführt. Die der Gemeinde einwohnende

Kraft könnte sie, ebenso wie Christus selber, aus dem allgemeinen geistigen Lebensquelle geschöpft haben, welcher ja das zum Grunde liegende Princip der unsündlichen Vollkommenheit sein soll, und könnte sich aus diesem Quelle voller gesättigt haben, als bisher, in dem Bewußtsein, an demselben auch für alle zukünftigen Bedürfnisse volle Genüge zu haben. Dann bezeichnete Christus nur einen neuen Ansatz und Entwickelungsknoten in der religiösen Entwickelungsgeschichte der Menschheit, und wäre nur das religiöse Genie, welches, wie das Genie überhaupt auch auf anderen Gebieten des geistigen Lebens, auf weite Kreise anregend, vorbildlich und befruchtend gewirkt hätte. Christi Kraft, welche der Gemeinde einwohnen soll, wäre also nicht die Kraft, welche Christus ihr eingepflanzt hat, sondern die Kraft, welche Christus selbst in sich getragen, und welche die Gemeinde nach dem Vorgange Christi, eben so wie er aus der tiefer liegenden Grundkraft des menschlichen Daseins ervorgeholt und sich angeeignet hätte. Freilich verweiset uns chleiermacher nicht nur auf Christi Kraft, sondern auf risti Bild, welches die Gemeinde in sich trage, und welches als das Bild unsündlicher Vollkommenheit bei der sündten Beschaffenheit menschlicher Natur nicht aus sich selbst ugt haben könne, welches vielmehr Reflex des ursprüngn Eindruckes sein müsse, den der sündlose Christus auf emacht hat. Indeß da nach Schleiermacher die Sünde in dem Zurückbleiben des Willens hinter dem Ver: besteht, so ist nicht einzusehen, warum der voraus- e Verstand nicht im Stande gewesen sein soll, aus elbst das Ideal der sündlosen Vollkommenheit zu

bilden, trotzdem daß der Wille von der Verwirklichung dieses Ideals weit entfernt war, oder trotz der Sündhaftigkeit der menschlichen Natur. Die Idee der unsündlichen Vollkommenheit ist das dem Gewissen des Menschen schon von der Schöpfung her eingestiftete Bewußtsein des göttlichen Gesetzes grade im Gegensatz zu seiner sündhaften Unvollkommenheit, nicht aber Reflex der im Spiegel des Gemeindebewußtseins aufgefaßten Gestalt des unsündlichen Christus. Kann aber die Gemeinde das, was Schleiermacher als Christi Kraft und Christi Bild bezeichnet, aus eigenen Mitteln erzeugt haben, so wird sich nicht einmal nach Schleiermacher'schen Grundvoraussetzungen die Existenz des historischen Christus überhaupt dogmatisch ableiten lassen. Ließe sich der sündlose Christus ableiten, so wäre damit der historische Christus von selbst gegeben; findet aber das eine nicht statt, so auch nicht das andere. Zwar verweiset uns Schleiermacher darauf, daß alle vollkommeneren Gestaltungen der Frömmigkeit, wie schon das Judenthum und der Muhamedanismus, einen geschichtlichen Stifter voraussetzen. Indeß dies ist doch kein aus dem unmittelbaren Abhängigkeitsgefühl selber abgeleiteter, also kein dogmatischer Satz, sondern, wie er selbst sagt, (vgl. Glaubensl. I. §. 10) ein bloßer Lehnsatz aus der Religionsphilosophie, der immerhin speculative oder historische Wahrscheinlichkeit haben mag, aber keine religiös dogmatische Gewißheit. Die Gemeinde kann auch ohne Christum unmittelbar aus dem allgemeinen geistigen Lebensquell geschöpft und sich mit vollkommenerem Gottesbewußtsein gesättigt haben. Keinenfalls, mag nun der historische Christus

ristirt haben oder nicht, kämen wir über den vorbildlichen
Christus hinaus, und wenn wir den urbildlichen substi-
uiren, so sind wir wiederum der mythischen Symbolik der
rein speculativen Christologie anheimgefallen.

Hat nun Schleiermacher die Nothwendigkeit des
ündlosen Christus nicht aus der subjectiven Beschaffenheit
er christlichen Gemeinde dargethan, so ist nicht einmal die
Möglichkeit desselben aus den objectiven Voraussetzungen
eines Systemes abzuleiten. Da Gott und Welt bei Schleier-
nacher, wie bei Spinoza, nur im Verhältniß der natura
aturans zur natura naturata stehen, so daß Gott die ab-
olute ungetheilte Einheit, die Welt die in sich getheilte und
rspaltene Einheit ist, und die göttliche Ursächlichkeit in der
Gesammtheit des endlichen Seins vollkommen dargestellt ist,
erdieß auch Bewußtsein des Menschen um Gott und Sein
ottes im Menschen identisch gesetzt wird: so ist es von
ser pantheistischen Grundlage aus unmöglich, zu der ab-
ten Verwirklichung der Idee in einem historischen In-
duum zu gelangen, vielmehr kann dieselbe nur in der ge-
mten Gattung vollzogen gedacht werden. Wenn Schleier-
er einwendet, dies gelte nur für die Stufe des niederen,
ndenen Seins oder der Natur, in welcher allerdings
dee immer nur in der Gattung zur vollständigen Rea-
n gelange, während sie in der höheren Sphäre der
n Freiheit auch von dem einzelnen Individuum ver-
t werden könne: so geben wir das unsererseits zwar
n aber um so weniger ein, wie Schleiermacher von
Satze Gebrauch machen kann, als ihm selber die
nur potenzirte Naturlebendigkeit ist, wie ja gerade

im religiösen Gebiete sein absolutes Abhängigkeitsgefühl den Freiheitsbegriff aufhebt, zu dem ihn auch sein speculativer Determinismus nicht gelangen läßt. Der scharfe Gegensatz der Freiheit und Naturgebundenheit wird von Schleiermacher selbst nicht eingehalten, und es fällt damit die Berechtigung weg, denselben zu Gunsten seines Christus geltend zu machen und so gegen die Consequenz des Pantheismus zu reagiren. Wenn endlich Schleiermacher sagt, sobald man die Möglichkeit einer beständigen Fortschreitung in der Kräftigkeit des Gottesbewußtseins zugibt, aber daß die Vollkommenheit derselben irgendwo sei läugnet, könne man nicht mehr behaupten, die Schöpfung des Menschen sei oder werde vollendet, weil ja in der beständigen Fortschreitung die Vollkommenheit immer nur als möglich gesetzt bleibe, wenn sie zwar im Begriff gesetzt, aber in keinem Einzelnen gegeben wäre: so mag der Pantheismus diese Antinomie, in die er sich selbst verstrickt, mit sich selber ausmachen, und kann er sie nicht überwinden, wie ihm denn in der That dieser Rhodussprung zum salto mortale werden müßte, sich selber aufgeben, und sich auf das Gebiet des Theismus hinüberbegebend, ohne Amphibolie des Ausdruckes offen und ehrlich die freie Persönlichkeit Gottes und des Menschen anerkennen. Denn was hilft es nachzuweisen, wenn die Menschheitsidee nicht in einem Individuum verwirklicht werde, so werde sie, was doch unmöglich sei, überhaupt gar nicht verwirklicht, wenn man sich durch die eigenen Voraussetzungen die Möglichkeit ihrer Verwirklichung in einem Individuum abgeschnitten hat. Die absolute Substanz und das absolute

Subject bestehen so wenig zugleich mit einander, als Spinozistischer Pantheismus und Fichte'scher Idealismus.

Endlich wie nicht die **Nothwendigkeit** und die **Möglichkeit**, so ist auch nicht die **Wirklichkeit** des sündlosen Christus von Schleiermacher erreicht. Denn die Bedingtheit und Unvollkommenheit der Verhältnisse Christi, der Sprache, in welcher er sich ausdrückte, der Nationalität, innerhalb welcher er stand, soll nach Schleiermacher auch sein Denken und Thun afficirt haben, aber nur die *Außenseite*, der innere Kern desselben sei dennoch wahrhaft urbildlich gewesen, und wenn nun die Christenheit in ihrer Fortentwicklung in Lehre und Leben immer mehr jene temporellen und nationalen Schranken niederwerfe, in welchen Jesu Thun und Denken sich bewegte, so sei dies kein Hinausgehen über Christum, sondern nur eine um so vollständigere Darlegung seines inneren Lebens. — Muß aber in dieser Weise zwischen Wesen und Erscheinung Christi unterschieden werden, so ist er eben nicht die vollkommene geschichtliche Verwirklichung des Urbildes der Menschheit: denn das Urbild ist das Wesen, die geschichtliche Verwirklichung ist die Erscheinung, und deckt sich Wesen und Erscheinung nicht vollkommen, so deckt sich auch Urbild und geschichtliche Verwirklichung nicht. Wir sehen demnach, wie Schleiermacher auch in Wirklichkeit nicht zu dem gelangt, was er erstrebt, weil dieses Ziel weder die nothwendige, noch die mögliche Folge seines Ausgangspunktes ist. Auch hier ist das Wesen Christi, welches die Christenheit immer reiner herausbilden soll, im Grunde nur das Wesen der Menschheit selber, und wir sind wieder auf die Anschauung zurück-

geworfen, von der Schleiermacher in einer früheren Periode ausging, wo er den Menschen die Erlösung nur in dem Menschen an sich finden ließ, in welchem kein Verderben noch Abfall, und kein Bedürfniß nach Erlösung ist, und von diesem Menschen an sich sagte, erlöst werde der Mensch nur, wenn der Mensch an sich in ihm aufgehe, die Einheit des ewigen Seins und Werdens.*)

*) Vgl. die Rede Eduards, der charakteristisch genug das letzte Wort behält, in Schleiermachers Weihnachtsfeier (1806. 1827), Abth. I. Bd. I. S. 520 ff. der sämmtlichen Werke. Somit ist die Schleiermacher'sche Christologie selbst, wiewohl sie sich ein höheres Ziel gesteckt hat, nicht so weit entfernt von der Ansicht Al. Schweizers, eines der bedeutendsten Interpreten der Schule, welcher die specifische Dignität Christi nur in die religiöse Genialität setzt, zu welcher Höhe sich zeitweilig sogar ein Strauß in seinen „Streitschriften" erhoben hat. Vgl. Schweizer, Ueber die Dignität des Religionsstifters, Stud. und Krit. 1834. 521 ff. 1837. 460 ff. und Geschichte der reformirten Dogmatik, Bd. II. S. 275 ff. — Die Amphibolie des Schleiermacher'schen Systemes, welche dem Leser fortwährend das Gefühl des Langens und Bangens in schwebender Pein zwischen Himmel und Erde, Christenthum und antichristlicher Speculation erregt, hat treffend Strauß (Glaubenslehre II. S. 176) charakterisirt, wenn er sagt, daß Schleiermacher nicht blos die Philosophie an die Theologie, sondern eben so die Theologie an die Philosophie verrathen habe, und grade diese Zweiseitigkeit und Zweideutigkeit sei das Wesen seiner Stellung in der Geschichte der Theologie, um deren willen sein Wirken von beiden Seiten her nur als segensreicher Fluch oder fluchwürdiger Segen erscheinen könne. Derselbe Meister in der Critik aller halbschlachtigen Standpunkte sagt eben so schlagend,

Wir haben erkannt, daß man ausgehend von dem pantheistischen Grundgedanken des Schleiermacher'schen Systemes, wonach die Vollkräftigkeit des Gottesbewußtseins identisch gesetzt wird mit dem Sein Gottes in der menschlichen Natur, wohl zu dem Satze gelangt, daß der vollkommene Mensch der Gottmensch sei, dann aber die Ver-

---

freilich in seiner kaustischen und frivolen Manier, von dem Verhältnisse der kirchlichen zur Schleiermacher'schen Christologie II. S. 180 f.: „Statt des weitläuftigen alten Schlosses mit seinen Verließen und Thürmen, seinen Sälen und Corridoren, in dessen verschwenderischen und doch unzweckmäßigen Räumen und altväterischem Hausrathe man sich täglich weniger behagte, und von dem man einen Flügel um den andern als baufällig hatte räumen und dem Zerfallen preisgeben müssen, stand jetzt ein neuer Pavillon zu Diensten, in modernem Stile gebaut, und eben so elegant als wohnlich eingerichtet. Kein Wunder, daß das alte Rattennest, wie es der Undank jetzt nannte, bald von sämmtlichen Bewohnern, ein paar alte Hauskatzen ausgenommen, verlassen wurde, und Alles sich in den neuen Bau herüber zog. Aber wo hatte man doch seine Augen bei diesem Tausche? Konnte doch jeder nur ein wenig Bauverständige sagen, daß in dem alten Gebäude, wenn man es auch auf den Abbruch verkaufen wollte, noch zehnmal mehr nur an Steinen und Eisenwerk stecke, als das neue, wie es dastand, werth war! Und den leichten Bau des letzteren, die dünnen Wände und Böden, wollte auch Niemand bemerken: bis man jetzt an allen Enden und Ecken die Ritzen und Schäden sieht, welche das neue Kartenhäuschen seiner Auflösung mit einer Schnelligkeit entgegenführen werden, die manche seiner jetzigen Bewohner nöthigen dürfte, sich wieder in den Trümmern der alten Steinmasse anzusiedeln.“

wirklichung der Menschheitsidee nur noch in dem Menschengeschlechte im Allgemeinen, nicht in einer geschichtlichen Einzelpersönlichkeit finden kann. Umgekehrt ist allerdings vom Standpunkte des Theismus aus, welcher die freie Persönlichkeit Gottes und des Menschen ernstlich anerkennt und sicher stellt, zur Verwirklichung der religiös-ethischen Menschheitsidee durch die Freiheitsthat eines einzelnen menschlichen Individuums zu gelangen; indeß ein solches Individuum wäre dann nur ein dem ersten durch die Schöpfung gesetzten Adam entsprechender zweiter Adam, zwar der vollkommene Mensch, aber nicht der Gottmensch. Doch ist das gerade die Aufgabe, welche die moderne von Schleiermacher ausgehende und über ihn hinausstrebende Christologie sich gestellt hat, ohne den Boden des Theismus zu verlassen, in dem historischen Christus den vollkommenen Menschen anzuschauen, welcher eben als solcher der Gottmensch ist. Sehen wir zu, ob es ihr gelungen ist, dieses Ziel zu erreichen.

Beginnen wir mit Rothe. Nach ihm muß Gott der natürlichen sündigen Menschheit gegenüber als ihr Erlöser gedacht werden. Die Erlösung der sündigen Welt ist bereits in der göttlichen Weltidee selbst, und zwar schon wie sie die ursprüngliche Schöpfungsidee ist, wesentlich mitgesetzt. Die erlösende That Gottes besteht aber darin, daß er schöpferisch durch einen absoluten Act in der alten natürlichen Menschheit einen neuen Anfänger des menschlichen Geschlechtes setzt einen zweiten Adam. Ein solcher zweiter Adam vermag dann die alte natürliche Menschheit aus der Materie in den Geist umzugebären. Eben auf einen solchen zweiten Ansatzpunkt ist ja auch die Schöpfung des

Menschen sogleich von vorneherein berechnet, indem in ihrem ersten Ansatzpunkt, dem ersten oder natürlichen Adam, der wahre d. h. der seinem Begriff wirklich entsprechende Mensch noch gar nicht zu Stande gekommen ist. Von ihm aus erwartet daher die Schöpfung des Menschen bestimmt noch eine neue, sie erst abschließende Wiederaufnahme. Gott kann aber den zweiten Adam unmittelbar nur als den potentia wahren d. h. geistigen Menschen hervorbringen, zum actu wahren oder geistigen Menschen muß dieser sich selbst machen kraft seiner sittlichen Entwicklung. Er wird in und aus der natürlichen Menschheit, also vom Weibe geboren, aber in diesem nicht vom Manne erzeugt, sondern von Gott erschaffen. Vermöge dieser seiner übernatürlichen Entstehung ist der zweite Adam frei von der Erbsünde. Vermöge dieser ursprünglichen Richtigkeit seiner individuellen menschlichen Natur kann er sich dann in normaler Weise bis zu seiner natürlichen Reife entwickeln, und mit dem Eintritt der Reife seiner natürlichen oder sinnlich-organischen Entwicklung steht auch seine Persönlichkeit in schlechthin normaler natürlicher Reife, namentlich im Besitz der vollständigen Macht der Selbstbestimmung; und von diesem Punkte aus ist ihm die reale Möglichkeit einer schlechthin selbständigen absolut normalen persönlichen d. i. religiös-sittlichen Entwickelung gegeben, welche reale Möglichkeit durch ihn sofort zur Wirklichkeit gemacht wird. Demzufolge steht er aber auch in einem schlechthin stätig fortschreitenden Proceß der Vergeistigung oder der Potenzirung seines Seins zu schlechthin gutem und heiligem Geist, näher der Erzeugung eines gut und heilig geistigen Natur-

organismus oder beseelten Leibes für seine Persönlichkeit. Eben hiermit findet in demselben auch eine stätig zunehmende specifische Angemessenheit für die Einwohnung Gottes in ihm statt. Das Maß der Entwickelung des zweiten Adams ist wesentlich auch das Maß der Einwohnung Gottes in ihm. Die reale Vereinigung Gottes mit ihm oder seine reale Vereinigung mit Gott — welches beides schlechthin coincidirt — vollzieht sich nur allmählig. Auf absolute Weise vollzieht sich die Einheit beider erst mit der absoluten Vollendung der persönlichen Entwickelung des zweiten Adams. Der Proceß der religiös-sittlichen Lebensentwickelung des zweiten Adams ist gleich wesentlich beides, eine stätige Menschwerdung Gottes und eine stätige Gottwerdung des Menschen (eben des zweiten Adams), indem auf Seiten jedes von beiden die Tendenz seiner Lebensentwicklung gleichmäßig die ist, mit dem andern schlechthin Eins zu werden. Der eigentliche Lebensberuf, welcher sich dem zweiten Adam stellt, ist die Gemeinschaft der Menschen mit Gott, trotz ihrer Sünde, herzustellen. Diesen Lebensberuf kann er nur erfüllen in seiner schlechthin freien Selbstaufopferung für Gott und die Menschheit. Dieser sein schlechthin freier Tod ist wesentlich zugleich die absolute Vollendung seiner menschlich-persönlichen oder religiös-sittlichen Lebensentwicklung und mithin auch seiner absolut guten und heiligen Vergeistigung. So wird er denn in der neuen durch ihn aus der Materie in den Geist umgeborenen Menschheit der principielle Lebensmittelpunkt, das Haupt d. h. das Centralindividuum der neuen geistigen Menschheit. Von dem Moment der

Vollendung des zweiten Adams an ist jede Geschiedenheit zwischen ihm und Gott schlechthin aufgehoben und er schlechthin Gott. Keinesweges aber ist auch umgekehrt Gott ganz und schlechthin der zweite Adam. Der gesammte Lebensproceß des zweiten Adams war ein stätig fortschreitendes sich immer inniger und vollständiger Einwohnen einerseits der göttlichen Persönlichkeit in seine menschliche Persönlichkeit und andererseits der göttlichen Natur in seine menschliche Natur; mit seiner Vollendung ist diese Einwohnung beider in ihm wirklich vollendet, die menschliche Persönlichkeit desselben mit der göttlichen und die menschliche Natur desselben mit der göttlichen wirklich schlechthin Eins und umgekehrt. Der Moment der Vollendung der sittlichen Entwickelung des zweiten Adams, wie er wesentlich zugleich der Moment der Vollendung, gleichviel wie man es ausdrücke, seiner Gottwerdung oder der Menschwerdung Gottes in ihm ist, eben so ist er schon als solcher unmittelbar zugleich auch der Moment seines Ablebens, eben als der Moment seiner vollendeten Vergeistigung oder seiner Entmaterialisirung und der vollendeten Einwohnung Gottes oder der Aufhebung jeder Beschränkung an der Form des Seins. Eben wegen dieser seiner jetzt schlechthin vollendeten Vergeistigung ist aber sein Ableben wesentlich unmittelbar zugleich seine Auferstehung und zugleich auch die absolute Entschränkung seines Seins. Die sinnlichen Erscheinungen des Auferstandenen haben nur einen ökonomischen Zweck. Er hat seinen bereits abgelegten, für ihn selbst zwecklos gewordenen ehemaligen materiellen Leib zu dem Ende nochmals, jedoch in lediglich transitori-

scher Weise in Besitz genommen, um seine Gläubigen von der Thatsächlichkeit seines Hindurchgedrungenseins durch den Tod in den Zustand verherrlichten Lebens mit sinnlich-empirischer Evidenz zu überzeugen. Ein schlechthin geeignetes Werkzeug für seine Einwirkung auf die natürliche Menschheit in allen ihren Individuen hat nun der in den Himmel erhöhte zweite Adam an seinem vergeistigten Naturorganismus oder beseelten Leibe d. h. an dem „heiligen Geiste" κατ' ἐξοχήν. Erst aber wenn er die Menschheit, sie aus der Materie in den Geist umzeugend, in der Vollzahl der ihren Begriff erschöpfenden menschlichen Individuen vollständig sich selbst angeeignet hat, ist die Menschwerdung Gottes in ihm auf schlechthin abschließende Weise vollendet, damit aber auch die Schöpfung des Menschen. Auf diesem Gipfelpunkte der Geschichte des irdischen Schöpfungskreises ist das Menschsein Gottes zu seinem Menschheitsein — nämlich in dem organischen Complex der dem zweiten Adam angeeigneten geistigen menschlichen Individuen — potenzirt.*)

Diese Christologie erscheint nun als ein aus den verschiedenartigsten Stoffen gefertigtes Gewebe. Abgesehen von ihren theosophischen Elementen, wie die Anorganisirung eines geistigen Verklärungsleibes, welcher mit dem heiligen Geiste κατ' ἐξοχήν identificirt wird, und durch welchen die (geistigen) Naturorganismen oder beseelten Leiber der einzelnen menschlichen Individuen so angeeignet werden, daß

*) Vgl. Rothe, Theologische Ethik, Bd. II. §. 526. 528. 530. 532. 544—560. 564. 565.

die Menschheit immer vollständiger auch im buchstäblichen Sinne der Leib des zweiten Adams werde (vgl. §. 565): so stimmt Rothe mit Schleiermacher in der Annahme überein, daß nicht mit dem ersten, sondern erst mit dem zweiten Adam die Schöpfung des Menschen vollendet sei, dahingegen mit dem Socinianismus in der Annahme der religiös-ethischen Vollendung des zweiten Adams durch stetig fortlaufende Akte persönlicher Freiheit, und wiederum mit Schleiermacher in der Annahme, daß der vollendete Mensch eo ipso der Gottmensch sei, nur daß was bei Schleiermacher Ausgangspunkt ist, nämlich das Sein Gottes in der menschlichen Natur Christi, welches sich freilich erst mit der Vollkräftigkeit seines Gottesbewußtseins vollkommen explicirt hat, bei Rothe als Resultat eines fortschreitenden Processes auftritt, so daß der Gottmensch erst am Ziele seiner Entwickelung erreicht ist. Wir haben hier also nicht sowohl eine Menschwerdung Gottes, als vielmehr eine Gottwerdung des Menschen, und an die Stelle des Gottmenschen tritt der Menschgott. Wie sehr dies gegen Schrift und Gesammtglauben der christlichen Kirche verstößt, ist ersichtlich. Das ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο des Johannes muß hier gradezu eine Umkehrung seines natürlichen Sinnes erleiden, und der Sohn Gottes ist nicht mehr, wie Paulus sagt, vom Weibe geboren worden, sondern der vom Weibe geborene Mensch ist Sohn Gottes oder Gott geworden. Mit der Umsetzung der Menschwerdung Gottes in die Gottwerdung des Menschen geht auch die Umsetzung des Zweckes der ersteren in den Zweck der letzteren oder die Umsetzung der objectiven Versöhnung in die subjective Er-

lösung als Umgeburt der materiellen in die geistige Menschennatur Hand in Hand. Wie jeder religiöse Irrthum, so ruht auch der Rothe'sche auf einer Verkennung und Abschwächung des Wesens und Begriffes der Sünde, welche nach ihm nur durch das nothwendige Versenktsein der ursprünglichen gottgeschaffenen Menschennatur in die Materialität verursacht ist. Der Tod Christi ist darum auch nicht Sühntod, sondern Märtyrertod und als solcher Vollendung seiner religiös-ethischen Persönlichkeit und seiner Gottwerdung. Wird er durch seinen Tod erst selbst recht eigentlich zum Gotte, so kann derselbe nicht als der Tod des schon seienden Gottmenschen die vollgültige Sühne beschafft haben. Aber der Rothe'sche zweite Adam oder Menschgott zerfällt auch in sich selbst. Die fortschreitende Einwohnung Gottes in ihm führt uns über das Band der unio mystica nicht hinaus. Es wird zwar behauptet, aber nicht nachgewiesen, daß die Gemeinschaft Gottes und des Menschen in Christo sich bis zur Spitze der persönlichen Einheit hin potenzire, so daß nun dieser Mensch Gott und eben darum Gott in ihm Mensch sei. Es ist auch ganz undenkbar, wie zwei Persönlichkeiten, die göttliche und die menschliche, zuletzt zu einer einzigen Persönlichkeit coalesciren sollen. Auf dem Boden des Pantheismus hat es einen Sinn, die Vollkräftigkeit des Gottesbewußtseins als ein eigentliches Sein Gottes in der menschlichen Natur und demgemäß den vollkommenen Menschen als den Gottmenschen zu bezeichnen, auf dem Boden des Theismus wird es zur sinnlosen Phrase. Wer den Menschgott dem Gottmenschen substituirt, oder einen mit dem andern indentificirt,

gelangt eben über den Menschen Gottes nicht hinaus. So bleibt aber diese Theorie, sie mag wollen oder nicht, in dem von der Kirche längst überwundenen Nestorianismus hangen, der nichts anderes als eine Auflösung der Idee des Gottmenschen, die doch eben construirt werden soll, bedeutet. Man müßte sich denn entschließen in origenistischer Weise den nestorianischen Ausgangspunkt in den monophysitischen Endpunkt umschlagen zu lassen, so daß der mit der Gottheit innigst geeinte Mensch zuletzt selber in die Gottheit transformirt wird, womit aber der Sache wieder nicht geholfen wäre. Denn an die Stelle des anfänglichen Menschen, der nicht Gott ist, träte schließlich der Gott, welcher nicht Mensch ist.

Der Rothe'schen verwandt ist die Dorner'sche Christologie. Sehen wir zu, ob sie uns über die aufgefundenen Bedenken hinweghilft. Zwar hat Dorner seine Christologie noch nicht im allseitigen dogmatischen Zusammenhange entwickelt; indeß in der zweiten Auflage seiner Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi gibt er so mannigfache Andeutungen darüber, daß sie in ihren Grundzügen wohl erkennbar ist. (Vgl. besonders seine Darstellung der Christologie Luther's Bd. II. S. 510 ff. und die Schlußabhandlung des ganzen Werkes Bd. II. S. 1198 ff.). Nach Dorner nun soll die gottmenschliche Einheit nicht als eine fertige, von Anfang an unbewegliche Größe gedacht werden; vielmehr sei sie eine zunehmende in stetem Processe begriffene. Es fand eine anfängliche Beschränkung der Selbstmittheilung des Logos an die Menschheit statt; vor menschliches Bewußtsein da war, wurde noch nicht

sofort die ewige Persönlichkeit des Logos für die gott-
menschliche; erst in dem Maße als menschliches Bewußt-
sein da ist, welches angeeignet werden und aneignen kann,
vollzieht sich auch im allmähligen Fortschritte die unio per-
sonalis. Es findet nur eine allmählige Ineinsbildung des
Göttlichen und Menschlichen statt; bevor die Empfänglichkeit
der Menschheit für die Gottheit gereift, ist noch ein
relatives Außereinander zwischen dem Logos und dem Men-
schen vorhanden, so wie eine relative Löslichkeit der Fac-
toren vor ihrer absoluten Durchdringung (vgl. II. 561 f.).
Die Gottmenschheit hat also nicht von Anfang an, sondern
erst am Ende ihre volle Wirklichkeit. Erst der vollendete
Mensch ist zum Gottmenschen geworden. Nur eine solche
Selbstbeschränkung des Logos in Beziehung auf das Ein-
strömen des actuellen Göttlichen in die sich entwickelnde
Menschheit lasse dem actualen Werden der letzteren Raum
und Wahrheit, nur so komme die natürlich-menschliche Lebens-
entwickelung Jesu vollkommen zu ihrem Rechte.

Letzteres ist nun unläugbar, aber eben so unläugbar
ist, daß die Idee der Gottmenschheit in dieser Theorie
nicht zu ihrem Rechte kömmt, daß dieselbe vielmehr eben
so wie die Rothe'sche vergebens sich bemüht, den Bann des
Nestorianismus zu durchbrechen. Zwar wird von [illegible]
fortwährend grade der Kirchenlehre vorgeworfen, daß sie
im Dualismus hängen geblieben sei; indem sie von dem
Wesensunterschiede Gottes und der Menschheit ausgehe
und es darum höchstens zu einer Mittheilung der Eigen-
schaften, aber nicht zu einer Mittheilung der Natur Gottes
an die Menschheit bringe, vgl. II. 484. 510. 531. 564.

764. 934. Nunmehr sei aber die Erkenntniß der Wesenseinheit Gottes und des Menschen die große Errungenschaft der Neuzeit und nur von dieser Voraussetzung aus sei fortan eine haltbare Christologie construirbar, vgl. I, 1029. II, 9 ff. 935. 1012. 1016. 1059. 1106. 1248. Scheinen wir nun hiermit in den Pantheismus und im günstigsten Falle auf den Schleiermacher'schen Christus zurückgeworfen, der sich doch mit dem Dorner'schen werdenden Gottmenschen oder Menschgotte nicht reimen will: so werden wir belehrt, daß der Pantheismus das Wesen Gottes einseitig nur physisch nicht ethisch gedacht habe. Das Wesen Gottes sei die Liebe und in dieser ethischen Kategorie sei zugleich die metaphysische oder ontologische mit enthalten, vgl. II, 146. 520. 768. 937. 1011. 1212. 1227. Es sei nun das Wesen der göttlichen Liebe, sich herabzulassen und das Menschliche sich anzueignen, so daß also die Tendenz der Menschwerdung in Gottes Wesen als der Liebe liege, wie auch die Tendenz der Gottwerdung in der für die Hingabe an Gott geschaffenen und für die Erfüllung mit göttlicher Liebe bis zum Vollmaße hin empfänglichen Menschheit enthalten sei, vgl. II, 538 f. 541 f. 550 f. 618. 716 f. 1083. 1241 ff. 1260. 1268. Hieraus würde nun folgen, daß die vollkommene Liebeseinheit auch die vollkommene Wesenseinheit wäre, ob aber auch vollkommene Personeinheit, die doch auch nach Dorner das Ziel der gottmenschlichen Entwickelung sein soll? Liebe setzt doch unterschiedene Persönlichkeiten voraus, wie ja auch nach Dorner der gottmenschliche Lebensproceß mit der vollendeten Persönlichkeit des Logos und der werdenden Persönlichkeit des Menschen

Jesus, die sich liebend gegeneinander bewegen, beginnt. Mag es nun mit den Dorner'schen metaphysischen Voraussetzungen sich verhalten, wie es immer wolle, — wir unsrerseits bekennen, keinen klaren Begriff damit verbinden zu können, —: das, fürchten wir, wird auch außer uns kein Anderer zu begreifen im Stande sein, wie zwei Persönlichkeiten zuletzt zu Einer werden können. Oder soll etwa die sich entwickelnde Menschheit Jesu durch den sich ihr mittheilenden Logos fortwährend personirt werden? Da stände ja ein Rückfall in die so sehr perhorrescirte kirchliche Lehre von der Anypostasie oder Enypostasie der menschlichen Natur des Gottmenschen, vgl. II, 264. 1225., zu befürchten. Und wo bliebe dann die fortwährende relative Löslichkeit der Faktoren? Soll überdies für das Vorhandensein dieser Löslichkeit der Faktoren der Tod des Herrn den Beweis liefern, vgl. II, 806. 835 ff., so wäre der Moment der Vollendung der gottmenschlichen Persönlichkeit zugleich der Moment ihrer Zerstörung, und wenn sie dann, wie doch anzunehmen, in der Auferstehung wieder vollendet hervorträte, so wäre eigentlich die Auferstehung, nicht die Geburt, die Menschwerdung Gottes zu nennen. Und doch soll nach Dorner, der es nicht einmal am Ende zu einem wirklichen Gottmenschen zu bringen vermag, die gottmenschliche Potenz, die das Wesen Christi ausmache und seine stetige Lebenseinheit bilde, von Anfang an da gewesen sein, wegen der von Anfang an unauflöslichen Unio der Naturen im gottmenschlichen Wesensgrunde II, 561. 563. So scheint denn die Dorner'sche Christologie in grader Umkehrung der kirchlichen von einer Wesenseinheit und

Doppelpersönlichkeit auszugehen und in eine Einpersönlichkeit, in der doch wiederum der Unterschied von Gottheit und Menschheit gewahrt ist, zu endigen. Wahrlich die pantheistischen Kategorieen von der wesentlichen Einheit göttlicher und menschlicher Natur und dem entsprechend von der Identität des vollkommenen Menschen und des Gottmenschen werden, auf den Boden des Theismus übertragen, zu unklaren und haltlosen Redensarten. Man sollte endlich von der Kirche, statt ihren Lehrbegriff zu entstellen und zu bestreiten, festen Glauben und klares Denken lernen, statt in trüber Vermischung von Christenthum und moderner antichristlicher Speculation im Denkglauben hängen zu bleiben, der bekanntlich zu glauben denkt und zu denken glaubt. Man erstrebt eine Versöhnung zwischen Glauben und Philosophie, indem man keiner von beiden Seiten gerecht wird, denn der Offenbarungsinhalt der Schrift läßt sich nun einmal nicht in pantheistische Formen und Kategorieen kleiden; man wird auch hier wieder entweder mit der Kirche den ersten treu bewahren, entwickeln und bekennen, oder dem consequenten Systeme des Pantheismus sich rückhaltlos in die Arme werfen müssen. *)

*) Gegen die Christologie Dorner's vgl. auch die durchaus zutreffenden Bemerkungen von Thomasius, Christi Person und Werk, Th. II. Aufl. 2. S. 192 ff. „Gewiß," bemerkt derselbe, „diese Theorie empfiehlt sich durch ihre Handgreiflichkeit, sie läßt dem Glauben kein Mysterium übrig; sie ist wesentlich dieselbe, der wir einst in der antiochenischen Kirche begegneten und die im Nestorianismus culminirte." Auch Liebner „Christologisches" in den Jahrbüchern für deutsche Theologie

Eine andere Form der christlich speculativen Christologie ist durch Göschel repräsentirt. Auch er geht von der modern speculativen Idee der wesentlichen Einheit des

---

Bd. III. Heft II. S. 349 ff. bemerkt in seiner Critik der Dorner'schen allmähligen Ineinsbildung des ewigen Logos und des Menschen Jesus in immanenter Entwickelung: „Der Auslauf in den, wenn auch feinsten Nestorianismus mit seinen Consequenzen ist nicht zu läugnen." — „Jegliche Scheidung des auf Erden redenden Sohnes in zwei Ich, von denen das eine der ewig herrliche Logos, das andere der menschlich niedrige Jesus gewesen, wird durch helle Schriftzeugnisse zurückgewiesen, ob man auch die Vermählung der beiden Ich schon während des irdischen Wandels Jesu noch so innig zu fassen suche." Vgl. auch Geß, Die Lehre von der Person Christi, §. 59. S. 288 ff. Dagegen wollen die kurzen, vorläufigen Gegenbemerkungen von Dorner in seiner Abhandlung über die Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes, Jahrb. für deutsche Theol. Bd. III. Heft III. S. 657 ff. wenig verschlagen. Vielmehr schlägt diese von dem überspanntesten Monophysitismus ausgehende Theorie, nämlich von der pantheistischen Idee der Wesenseinheit Gottes und des Menschen, sobald sie auf den Boden des Theismus verpflanzt wird, nach dem Grundsatze, daß die Extreme sich berühren, in ihr grades Gegentheil, nämlich die nestorianische Doppelpersönlichkeit um. Enge zusammenhängend mit dem Satze, daß der vollendete Mensch selber der Gottmensch sei, ist der in der modernen Theologie eben so beliebte Satz, daß der Sohn Gottes, auch wenn Adam nicht gefallen wäre, eben zur Vollendung der ursprünglichen schon durch die Schöpfung gesetzten, aber noch nicht erreichten Menschheitsidee, hätte Mensch werden müssen. Dorner hat denselben aufs Neue mit großer Emphase vertreten. Vgl. II, 1243 ff. Gegen diese Ansicht vgl. außer den in unseren Prolegomenis S. 22 angeführten Ab-

Unendlichen und des Endlichen, Gottes und der Menschheit, aus, sucht aber auch seinerseits die nothwendige Consequenz, daß demnach nur die Menschheit als Gattung gedacht der

handlungen von Jul. Müller und Flörke besonders noch Thomasius, Christi Person und Werk, Th. I. Aufl. 2. S. 22 ff. und 261 ff. Die gegen Müller und Thomasius auf diesen Punkt gerichtete Polemik Dorners wird diese Theologen schwerlich überzeugt haben, wie denn auch wir dafür halten, daß ihre hauptsächlichsten Gegenargumente völlig bei Bestand bleiben. Dorner hätte sich um so weniger für die absolute Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes zu ereifern brauchen, als er, wie wir erkannt haben, es gar nicht einmal zu einer wirklichen Menschwerdung Gottes bringt, wie es denn auch schlechthin unmöglich ist, es dahin zu bringen, wenn man den vollendeten Menschen mit dem Gottmenschen identificirt. Es ruht der in Rede stehende Satz zunächst auf einer Verkennung der biblischen Idee von der ursprünglichen göttlichen Ebenbildlichkeit des Menschen, welche nicht blos in der Gottempfänglichkeit, sondern in der realen Gottesgemeinschaft bestand. Wäre ersteres der Fall, so würden wir zu dem auch von Dorner bekämpften Schleiermacher'schen Satze von der ursprünglichen Nothwendigkeit der Sünde zurückgetrieben, denn Gottempfänglichkeit ohne Gottesgemeinschaft setzt entweder eine leere Abstraction, oder eine sündliche Affection. Mit dieser Abschwächung, weil Vernothwendigung des Begriffs der Sünde hängt dann aber auch die Zurückstellung und Abschwächung des Begriffs der Versöhnung zusammen. Während die Schrift durchgehend die Versöhnung des gefallenen Menschengeschlechtes als den primären, ja einzigen Zweck der Menschwerdung des Sohnes Gottes setzt, vgl. z. B. Matth. 20, 28. Joh. 3, 16. Gal. 4, 4. 5. 1 Joh. 4, 10. 14., wird hier die Versöhnung im günstigsten Falle zum untergeordneten, accidentellen Nebenmomente

Gottmensch sei, zu überwinden, und zu dem absoluten Menschen als Individuum zu gelangen, welcher als solcher der Gottmensch ist. Das sei eben der Fehler der Strauß'-

---

degradirt. Diese Herabsetzung spricht sich auch in den Worten Dorners II, 1258 aus, daß nach der von uns vertretenen Ansicht „es in der christlichen Religion nur ankomme auf das unpersönliche, gleichsam dingliche meritum Christi." In der That, wer es zu keiner wirklichen Menschwerdung bringt, kann es auch zu keiner objectiven vollgültigen Sühne bringen. Denn diese kann nur vom Gottmenschen geleistet werden, der Gottmensch ist aber bei Rothe erst im Tode, bei Dorner in consequenter Durchbildung seiner Principien erst durch die Auferstehung erreicht. Auch Liebner a. a. O. S. 361 bemerkt gegen Dorner: „Wie verhält es sich ferner mit dem Werthe des Opfertodes Christi, wenn er zur Zeit desselben zwar nahe an der persönlichen Vereinigung mit dem Logos, aber doch noch nicht wirklich in persönlicher Einheit mit dem Logos war?" Aber auch die evangelische Heilsordnung muß durch jenes Theologumenon alterirt, ja verkehrt werden. Gab es bis auf Christum nur Gottempfänglichkeit, und ist erst in ihm die gotterfüllte, vollendete Menschheit erschienen: so müßten wir zuerst mit Christo in Gemeinschaft treten, um durch ihn der Gottesgemeinschaft und Vollendung unseres menschlichen Wesens theilhaftig zu werden, und dann auch durch ihn Vergebung der zwischen eingetretenen Sünde zu erhalten. So würde die geistliche Geburt aus Gott oder die Heiligung sich der Rechtfertigung voraussetzen. Werden wir doch dem entsprechend von Dorner II, 1256 sogar belehrt, daß nur wenn wir jene Wahrheit anerkennen, auch der ethische Charakter des Glaubens streng festgehalten werden könne. Nur dadurch sei der Unglaube an Christum auch im Widerspruch mit dem eigenen Wesen, nicht nur mit einer bloßen Positivität und vollbringe der Glaube an

schen Christologie, welche die Hegel'schen Kategorieen nicht ihrem wahren Sinne entsprechend, sondern in einseitiger nominalistischer und rationalistischer Weise verwendet habe,

---

diesen Menschen sich anschließend eine sittliche Pflicht von allgemein menschlicher Art, denn er ist auch als Mensch dasjenige Wesen, welches eine universale und metaphysische Bedeutung für alle Menschen hat. Wer erkennt hier nicht die landläufige Polemik gegen die fides als ὄργανον ληπτικόν der justitia Christi imputata, welche beweist, wie sehr dieser modernen Theologie das heiligste und seligste Geheimniß des evangelischen Christenthumes und der lutherischen Reformation noch ein unverstandenes Räthsel ist. Daß der Gottmensch nicht nur Versöhner, sondern auch Vollender, Haupt und König der Menschheit, näher seiner Gemeinde ist, ist ja gewiß. Es fragt sich nur, ob er dies nicht eben so wohl als λόγος ἄσαρκος gewesen wäre, als welcher er schon der ursprüngliche Mittler der Schöpfung war, und nunmehr erst, nachdem um der Versöhnung willen die ἐνσάρκωσις des λόγος erfolgt ist, es selbstverständlich auch als λόγος ἔνσαρκος ist? Dorner nennt dies II, 1259 eine leere Abstraction. Wir fürchten, daß dieser Vorwurf auf ihn zurückfällt. Denn wie soll man sonst die Annahme nennen, daß eine gottempfängliche, aber nicht gotterfüllte Menschheit bis auf Christum sich ohne Sünde hätte entwickeln können, oder daß, was wie wir gesehen die nothwendige Consequenz ist, die Sünde eben so wie die Menschwerdung Gottes nothwendig und ursprünglich von Gott verordnet war? Auch gegenwärtig übt übrigens der Gottmensch sein Vollendungsgeschäft mittelst des Geistes, was er um so mehr auch als λόγος ἄσαρκος vermochte. Endlich will auch 1 Cor. 15, 28 wenig zu der von uns bestrittenen Lehre stimmen, weil hier sogar in Aussicht gestellt wird, daß der Sohn Gottes seine Vordergrundstellung als Haupt und Herrscher der Menschheit nach Vollendung ihres

daß sie die Idee Christi, als des Gottmenschen, nicht in einer einzelnen Person, sondern in der Gattung der Menschen finde. Wenn Strauß nur die Gattung als Person bezeichne, so schreibe er damit dem Menschengeschlechte nicht die volle, reale, sondern nur die moralische, ideale oder mystische Persönlichkeit zu. So fehle aber grade der Persönlichkeit des Geschlechtes der Kern, nämlich die Individualität, näher die subjective Persönlichkeit. Die moralische Persönlichkeit werde nur dadurch zur wirklichen, daß sie in Einem Individuum ganz ist, welches einige Individuum als Person für sich, der davon bedingten Persönlichkeit des Menschengeschlechtes, als der Gattung, erst vorausgeht, und demnächst selbständig mit ihr fortgeht. So schreiben wir dem Staate als einem Ganzen, um seine Einheit zu begreifen, moralische oder mystische Persönlichkeit zu; zur wirklichen Persönlichkeit kommt er aber erst in der Monarchie, in welcher, als in der vollkommensten Staats-

---

Zweckes aufgeben, und dem Menschengeschlechte gegenüber in die ursprüngliche Coordination mit dem Vater zurückkehren werde, auf daß Gott sei alles in allen. Die bei der neueren Theologie so beliebte Lehre von der absoluten Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes zeigt, wie sehr in dieser Theologie das soteriologische Interesse von dem speculativen überwogen wird. Es handelt sich übrigens hier nur um die Behauptung der Nothwendigkeit. Denn wer wollte die Möglichkeit bestreiten, daß der Sohn Gottes auch abgesehen von Adams Fall hätte Mensch werden können, um sich als Gottmensch zum Haupte der Menschheit zu setzen? Nur wäre dies dann eben zwecklos gewesen, und als ein philosophari extra verbum divinum mit Recht eine leere Abstraction zu nennen.

form, die moralische Persönlichkeit in einem Individuum zur Wirklichkeit kommt. Die vollkommenste Monarchie ist aber diejenige, in welcher alle Individuen, als Glieder, von dem Haupte organisch und persönlich durchdrungen sind. Wie nun der Staat in der Monarchie, so kommt auch die Menschheit nur dadurch zur wirklichen Persönlichkeit, daß ihr ein Haupt gegeben ist, welches für sich ein Individuum ist. Dieser individuelle Gattungsmensch oder Urmensch, in welchem die Gattung zum Individuum sich zusammenfaßt, ist das Haupt der Menschheit und nur diejenigen Individuen sind lebendige Glieder der Menschheit, welche von diesem einzigen Individuum, als dem Monarchen der Menschheit, sich durchdringen, — personificiren lassen. Dieser Urmensch ist über der Gattung und vor der Gattung, die er eben sowohl erst schafft, als dann durchdringt, indem er in sie eingeht. Der Mensch ist wesentlich bedingter, hiermit endlicher Geist: seine Voraussetzung und Bedingung ist der Ur-Mensch, der Ur-Geist, der Gott-Mensch, oder die Einheit des absoluten und endlichen Geistes. Wenn zwar innerhalb einer Gattung das einzelne Glied weder die Gattung selbst, noch mehr oder darüber sein kann, da es darin ist, aber eben deswegen in der höheren Sphäre jedes einzelne Glied mehr ist, als die ganze Gattung der niedrigeren Stufe, deren ganze Breite in der folgenden Stufe zu einem Momente geworden ist, — wenn schon hiernach ein Individuum zwar weniger als seine Gattung, aber mehr als die Gattung unter ihm ist, wie der Mensch mehr ist, als alle Thiere, Pflanzen, Steine und Elemente zusammengenommen: so ergibt sich,

daß derjenige Mensch, welcher die ganze Menschengattung in seiner individuellen Person zur Einheit zusammengreift, zugleich über dieselbe übergreift, oder daß der Urmensch nicht bloßer Mensch, sondern eben als solcher der Gottmensch ist, der eben so über Menschheit und Natur steht, wie jeder einzelne Mensch über der ganzen Natur steht. *) So ist von der Natur zu dem endlichen Geiste und von dem endlichen Geiste zu dem absoluten Geiste aufzusteigen, in welchem das Individuum über der ganzen Sphäre des endlichen Geistes steht und als solches der Urmensch, der Gottmensch, der Schöpfer des Menschengeschlechtes ist. Wie nun der Urmensch nicht moralische, sondern wirkliche Person ist, so ist nun andrerseits auch diese Urmenschheit in ihrem Anundfürsichsein von ihrer historischen Erscheinung im Fleische zu unterscheiden, aber nicht zu scheiden. Der Unterschied ist, daß der Urmensch auch als ein Mensch, das Individuum als ein Individuum erscheint, daß der Schöpfer auch geschaffen und geboren wird. Wie der Gottmensch an und für sich, als unerschaffen, der vollkommene Mensch ist, so ist er auch im Fleische, als erschaffen, der vollkommene Mensch. Auf der durchdringlichen Geschlechts-Gemeinschaft der Menschen mit dem Urmenschen beruht der Begriff der Menschheit,

---

*) Aehnlich hat sich auch Dorner in der Schlußabhandlung der ersten Auflage seiner Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, 1839. S. 527 ff. ausgesprochen. Vgl. schon seine Abhandlung in der Tübinger Zeitschrift v. J. 1836, I. S. 239 ff. und die aus derselben in der zweiten Auflage der Entwickelungsgeschichte u. s. w. Bd. II. S. 1143 Anm. citirte Stelle.

weil aber zu dieser Gemeinschaft nichts so sehr gehört, als daß der Mensch nicht allein über dem Geschlechte seine Einheit und Fülle finde, sondern auch in ihm selbst habe, so folgt auch von selbst, daß der Gott-Mensch auch in das Geschlecht selbst eingehe. Etsi homo non peccasset, Deus incarnatus esset, sed non crucifixus. *)

Ob nun Göschel der Beweis gelungen, daß dem Gattungsbegriff des Menschen wirkliche d. h. individuelle oder selbständige und nicht bloß moralische oder allgemeine Persönlichkeit zukomme, haben wir hier nicht näher zu untersuchen. Wir unsrerseits glauben allerdings, daß Strauß (Glaubenslehre II. §. 66. S. 221 ff.) mit seiner Antikritik dagegen Recht behält. Ist ja auch seitdem die Ansicht, daß Letzterer mit seiner Deutung und Anwendung der Hegel'schen Kategorieen den Sinn des Meisters getroffen, und daß mit denselben der pantheistische Bann dieser Speculation nicht zu durchbrechen sei, zu immer allgemeinerer Anerkennung gelangt. Indeß angenommen das Göschel'sche Gattungs-Individuum oder sein Urmensch (Adam-Kadmon) oder Gottmensch wäre richtig abgeleitet oder stichhaltig construirt: so wären wir damit recht eigentlich in eine Sackgasse eingelaufen oder aus dem Regen in die Traufe gerathen. Denn wir hätten so den Logos als Gottmenschen schon vor der Menschwerdung des Logos.

---

*) Vgl. Göschel, Beiträge zur speculativen Philosophie von Gott und dem Menschen und von dem Gottmenschen. Mit Rücksicht auf Dr. D. F. Strauß Christologie. Berlin 1838. S. 43. 58 ff. 72 f. 81. 85 ff. 97 f. 139. 167 ff. 192 ff. 272.

Hiermit fiele zunächst die Nothwendigkeit der Menschwerdung dahin. Denn in diesem präexistirenden Gottmenschen ist ja schon die Menschheit als unter ihrem Haupte in Einheit zusammengefaßt, was eben auch Göschel als den primären, schon mit der Schöpfung des Menschengeschlechtes gesetzten Zweck der Menschwerdung betrachtet. Was Göschel zur Begründung der Behauptung, daß der Urmensch auch als ein Mensch, das Individuum auch als ein Individuum erscheine, beigebracht hat, will doch keineswegs ausreichend und probehaltig erscheinen. Göschel, so scheint es, würde seinen Vortheil besser wahrgenommen haben, wenn er die Nothwendigkeit der Menschwerdung auf die Nothwendigkeit der Sühne gegründet hätte. Ließe sich nun die Nothwendigkeit der Menschwerdung immer noch auf demselben Wege, auf dem die Kirche sie gefunden hat, festhalten: so ist doch, was das Schlimmere ist, nach Göschel'schen Prämissen die Möglichkeit dazu abgeschnitten. Denn wie kann der Gottmensch Mensch werden? An eine Kenose des Logos, eine Umsetzung oder Verwandlung des Unendlichen in den Endlichen, woran auch Göschel zu denken scheint, kann um so weniger gedacht werden, als der Unendliche hier ja schon das Moment der Endlichkeit unmittelbar an sich hat. Es bleibt offenbar Nichts übrig, als der Apollinarismus oder der Doketismus, wonach der präexistirende Gottmensch sich noch mit einem beseelten Menschenleibe bekleidet oder nur in menschlicher Scheingestalt auftritt. Und daß man bei dieser Alternative sich für die letztere Annahme zu entscheiden haben wird, dürfte aus folgender Betrachtung sich ergeben. In der von Göschel

selbst herbeigezogenen Stufenfolge des Universums, bei welcher die höhere Stufe immer die niedere als aufgehobenes Moment in sich enthält, findet der Fortschritt von der unbelebten Materie oder der elementarischen und unorganischen Natur zur beseelten Leiblichkeit oder der Pflanzen- und Thierwelt und weiter hinauf zur geist-leiblichen Persönlichkeit oder dem Menschengeschlechte statt. Die höchste Stufe, welche der Urmensch oder der Gottmensch einnehmen soll, wird also neben dem neuen übergreifenden göttlichen Principe auch das menschliche nach allen seinen Momenten, wenn auch in höherer und vollendeterer Form, demnach auch die Leiblichkeit conservirt haben müssen. Und so gelangen wir in der Weise des theosophischen Gnosticismus zu einem Urmenschen oder präexistirenden Gottmenschen, der schon als solcher mit einer ätherischen Leiblichkeit oder einem himmlischen Fleische bekleidet zu denken sein wird, für den dann aber nicht mehr die Annahme eines irdisch-materiellen Menschenleibes, sondern nur noch das Auftreten in menschlicher Scheingestalt sich schicken wird. *)

---

*) Daß die Göschel'sche Christologie in Doketismus auslaufe, erkennt auch Dorner II, 1152 an, wenn er sagt: „Göschels „„Urmensch““ vor allen Individuen, der zugleich Logos und Individualität sein soll, führt offenbar, wenn er doch noch in der Zeit Mensch werden soll, zu einer doppelten Menschheit, einer himmlischen und einer irdischen, fordert eine Depotenzirung des Logos zur Menschwerdung und macht gleichwohl, da die fertige Vollendung dieses Urmenschen dem geschichtlichen Processe schon ewig voraufgeht, Christi menschliches Wesen doch wieder doketisch.“ Auch Beyschlag, Zur paulinischen Christologie.

Wir haben schließlich noch diejenige Form der modern gläubigen und zugleich speculativen Christologie zu betrachten, welche als die in der Neuzeit am weitesten verbreitete bezeichnet werden kann. Wir meinen die Lehre von der Selbstentäußerung des Logos. *) Wir haben schon früher eine Form derselben kennen gelernt, welche in ihrer Grundlage und in ihrem Zielpunkte sich als Rückkehr zur kirchlichen Christologie betrachten läßt, und nur in der Mitte eine von uns als unhaltbar erkannte Modification derselben versucht. Darnach soll die Lehre von der persönlichen Einheit der beiden Naturen und von der Mittheilung der göttlichen Eigenschaften an die menschliche Natur aufrecht erhalten werden, diese Mittheilung aber erst im

Stud. und Critiken 1860. III. betrachtet Christum als den himmlischen Menschen, seine Menschheit als präexistirend. Der Sohn Gottes hat nach ihm apollinaristisch bei seinem Erscheinen auf Erden nur Fleisch und Blut angenommen.

*) Vgl. Dorner, Ueber die richtige Fassung des dogmatischen Begriffs der Unveränderlichkeit Gottes, mit besonderer Beziehung auf das gegenseitige Verhältniß zwischen Gottes übergeschichtlichem und geschichtlichem Leben. Erster Artikel. Die neueren Läugnungen der Unveränderlichkeit des persönlichen Gottes, mit besonderer Beziehung auf die Christologie. Jahrbücher für deutsche Theologie Bd. I. Heft II. S. 373 ff. Dieser Artikel gibt eine Charakteristik und Critik der verschiedenen Formen der Kenose des Logos, in welchen dieselbe bei Sartorius, König, Gaupp, Delitzsch, v. Hofmann, Ebrard, Liebner, Thomasius, Geß auftritt. Sie findet sich außerdem bei Lange, Schmieder, Steinmeyer, G. L. Hahn, Kahnis u. A.

Stande der Erhöhung eingetreten sein, während im Stande der Erniedrigung eine Selbstentäußerung des Logos hinsichtlich seiner göttlichen Eigenschaften statt gefunden habe.*) Wenn aber diese Selbstentäußerung nur auf die relativen Eigenschaften beschränkt wird, so ist dies schon deshalb eine unhaltbare Sistirung des kenotischen Dogmas zu nennen, weil mit dem Aufgeben der Allwissenheit zugleich das göttliche Selbstbewußtsein, welches doch gewiß als immanente Eigenschaft zu betrachten ist, aufgegeben ist.**) Die Kenose des Logos findet ihre consequente Vollendung nur in der Annahme, daß der Sohn Gottes bei seiner Menschwerdung sich sämmtlicher göttlichen Eigenschaften, eben sowohl der immanenten, als der relativen entkleidet habe. In dieser

*) Theologen wie Sartorius und Thomasius, die Hauptvertreter dieser Form der Kenose des Logos, lassen sich also nach der einen Seite hin auch als Repräsentanten der beginnenden Reconstruction der kirchlichen Christologie betrachten, im Unterschiede von solchen Theologen, welche ganz und entschieden auf dem Boden der modernen, christlich speculativen Christologie stehen.

**) Ganz richtig bemerkt Geß, Die Lehre von der Person Christi entwickelt aus dem Selbstbewußtsein Christi und aus dem Zeugnisse der Apostel, Basel 1856. S. 312: „Deshalb kann ich nicht verstehen, wie Thomasius 2, 219 so sehr betonen mag, daß der Logos, indem er die Allwissenheit ablegte, nur eine relative, nicht eine immanente göttliche Eigenschaft abgelegt habe. Das absolute Wissen um Gott ist ja jedenfalls eine immanente Eigenschaft des vo[illegible]chen Logos. Würde die Möglichkeit der Lehre von der [illegible]ng an diesem Faden hängen, so stände es schlim

Vollendung vertritt sie G e ß. Nach ihm ist der Mensch Jesus während seines Wandels auf Erden so sehr seiner vorirdischen Logosherrlichkeit entkleidet, daß er nicht nur die göttliche Allwissenheit, Allmacht und Allgegenwart, sondern auch die ewige Heiligkeit nicht mehr hatte (Vgl. a. u. a. O. S. 226). Der Logos hat die Lebensselbstständigkeit und Gottgleichheit abgelegt und sich in den Stand der Abhängigkeit und Bedürftigkeit begeben (S. 296). Der vorirdische Sohn ist Gott, der irdische Sohn ist Mensch (S. 304). Auch das Empfangen des Lebens vom Vater, es zu haben in sich wie der Vater hat das Leben in sich, hat er aufgegeben (S. 308). Des göttlich ewigen Selbstbewußtseins hat er sich entäußert, zum menschlich werdenden erwachte er. Mit dem ewigen Selbstbewußtsein fehlte aber dem Logos auch sein ewiges Erfassen der Einströmung des Gotteslebens in ihn von Seiten des Vaters und das Wiederhervorströmen des Gotteslebens aus der Tiefe des Sohnes (S. 316 f.). Darum ist auch eine menschliche Seele neben dem Logos in Jesu nicht mehr denkbar. Vielmehr ist die Logoswesenheit selber zu einer menschlichen Seele geworden. Die wahrhaft menschliche Seele in Jesu ist nichts Anderes als der selbstentäußerte Logos (S. 322 ff.). Der Logos wird Fleisch heißt so viel als, er bestimmt sich, sein ewiges Selbstbewußtsein und sein ewiges Wollen erlöschen zu lassen, um es als menschlich sich entwickelndes, arbeitendes zu seiner Zeit und nach Maßgabe der Reife und Kräftigkeit des leiblichen Organismus, mit welchem er sich vermählt, wieder anzuknüpfen. Hiermit ist gegeben, daß das ewige Einströmen der Lebens-

fülle des Vaters in den Sohn für die Zeit seines irdischen Wandels stille steht. Nun lebt der Sohn durch den Vater, wie der Jünger des erhöheten Heilandes durch den Heiland lebt (S. 334). Die Erfüllung mit der Fülle Gottes, welche in Jesu als der in der Fleischwerdung in's Werden eingegangenen Logoswesenheit statt fand, war aber auch bei ihm nur eine allmählige, so daß es erst vom erhöheten Jesus im absoluten Sinne gilt, daß wer ihn siehet, den Vater sieht (S. 352 f.).

Wir haben also hier eine völlige Umsetzung und Verwandlung der Gottheit in die Menschheit. Wie wenig dies mit der Schriftanschauung von der hehren und unwandelbaren Majestät und Herrlichkeit Gottes harmonirt, möge nur angedeutet werden.*) Es verfehlt aber diese

*) Dieser Gesichtspunkt ist gegen die Kenose des Logos besonders von Dorner in der schon angeführten Abhandlung über die Unveränderlichkeit Gottes geltend gemacht worden. Vgl. außer dem ersten Artikel auch noch den zweiten Artikel dieses Aufsatzes: „Die Geschichte der Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes bis auf Schleiermacher, nach ihren Hauptzügen historisch-kritisch dargestellt.“ Jahrb. für deutsche Theol. Bd. II. Heft III. S. 440 ff., so wie namentlich auch den dritten Artikel: „Dogmatische Erörterung der Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes.“ Ebendas. Bd. III. Heft III. S. 579 ff. Obschon wir den hier entwickelten Gottesbegriff nicht theilen, speciell nicht den Satz, „daß Gott auch ein geschichtliches Leben in der Welt führe“ und daß Gottes Unveränderlichkeit nur als ethische zu bestimmen sei: so ist es doch jedenfalls ein Verdienst dieser Artikel, daß sie einen kräftigen Gegenstoß gegen den weitverbreiteten Irrthum der Logoskenose geführt und wieder an die

Christologie zugleich ihren eigenen Zweck. Denn auch sie will den Gottmenschen construiren und kömmt doch über den bloßen Menschen nicht hinaus. Zwar soll nach wie

---

Bedeutung und Unantastbarkeit der göttlichen Immutabilität ernstlich erinnert haben. Als ein solches erfreuliches Zeichen der von verschiedenen theologischen Standpunkten aus beginnenden Reaction gegen eine bis auf die neuere Zeit in der Kirche unerhörte Lehre, welche dennoch schon die Miene eines kirchlichen Dogma's anzunehmen begann, begrüßen wir auch die Schrift von Bodemeyer, Die Lehre von der Kenosis, Göttingen 1860. Diese Schrift, welche im Ganzen die biblisch-kirchliche Spur einhält, bestreitet mit Recht, daß der Logos sich seiner göttlichen Eigenschaften entkleidet habe und führt den Satz durch, vgl. S. 217, „daß die Erniedrigung Christi nicht der persönliche Verlust seiner göttlichen Eigenschaften ist, sondern nur das Tragen des Zorns, den er mit Freiheit auf sich nimmt, um uns die Herrlichkeit mitzutheilen, die auch in der Erniedrigung sein unwandelbares Eigenthum bleibt." Freilich kömmt bei dem Verfasser die wirkliche Kenose des Gottmenschen nach seiner menschlichen Natur nicht zu ihrem vollen Rechte, vielmehr streift er seinerseits an den Doketismus an, so daß selbst der in seinem Buche fühlbare Mangel an scharfen und klaren dogmatischen Begriffsbestimmungen kaum ausreichend scheint, ihn gegen diesen Vorwurf zu schützen. So leugnet er, daß die Seele Jesu eine individuelle, sein Leib der eines einzelnen Individuums gewesen sei, vielmehr „war Er die Menschheit in ihrer Einheit gedacht, wie sie gewesen sein würde, wenn sie rein, wie sie von Gott geschaffen ist, geblieben wäre." S. 116. 122. 137. Wie nun Christus kein menschliches Individuum gewesen sei, so habe er auch keine eigentliche menschliche Entwickelung durchgemacht, vielmehr sei sein Zunehmen an Weisheit nur von einem Zunehmen in der äußeren Offenbarung seiner göttlichen Wissensfülle

vor der Fleischwerdung dieselbe Logoswesenheit vorhanden sein (vgl. S. 335): dies ist aber eine im vorliegenden Gedankenzusammenhange unhaltbare Behauptung. Denn mit dem Aufgeben sämmtlicher, sowohl der immanenten als der relativen Eigenschaften ist das Wesen selber aufgegeben. Es treffen hier aber auch die Einwendungen und zwar in verstärktem Maße zu, welche wir schon früher gegen die gemäßigtere Form der Logoskenose erhoben haben. Sowohl die biblisch-kirchliche Trinitätslehre ist aufgehoben, wie denn auch Geß seinerseits dem entschiedensten Subordinatianismus huldigt, (vgl. S. 157 ff.), welcher eigentlich zwei göttliche Wesen, ein unbedingtes und ein bedingtes, und somit die Möglichkeit der Entäußerung des letzteren ohne Alteration des ersteren setzt: als auch mit dem wirklichen Gottmenschen der Versöhner dahinfällt, dessen That eben nur

---

zu verstehen, S. 161 f., und wie sein Wissen sich nicht als wachsendes, so lasse sein Gehorsam sich nicht als werdender bezeichnen S. 185. 205. Droht nun nach dieser Anschauungsweise auch das Leiden Christi sich in ein bloßes Scheinleiden aufzulösen, so scheint die Realität des Leidens andrerseits in überspannter Weise geltend gemacht, da dasselbe sich auch noch in den Stand der Verherrlichung hineinziehen soll, S. 153. 189., so daß wie der erniedrigte zugleich der verherrlichte ist, ebenso der verherrlichte fortdauernd der erniedrigte bleibt S. 209. Grade dies bestätiget aber unsere Befürchtung, daß das Leiden überhaupt hier nur doketisch gefaßt sei, weil ja doch von einem wirklichen Leiden des Erhöheten nicht füglich die Rede sein kann. Die Kenosis ist nur anthropopathische Bezeichnung für die liebende Herablassung Gottes zu den Sündern, das Leiden setzt sich in Mitleiden, das reale Pathos in bloße Sympathie um.

als gottmenschliche That wahrhaft sühnend sein kann. Um so unberechtigter ist der Vorwurf, welchen Geß seinerseits (vgl. S. 331) gegen die kirchliche Christologie erhebt, als könne nach ihr weil nur von einem Leiden der menschlichen Natur von keiner wahrhaftigen Versöhnung die Rede sein. Nur beiläufig sei bemerkt, daß auch die Geß'sche Anthropologie, welche auf Seiten der rationalistischen Sinnlichkeitstheorie steht, und nur die Willenszustimmung zu der angeborenen fleischlichen Lust als schuldbegründend faßt (vgl. S. 219), die Lehre von einer nothwendigen, objectiven und allgemeingültigen Sühne im Grunde nur als eine Inconsequenz erscheinen läßt. Die Geß'sche Darstellung macht nun den Eindruck, als wäre seine Lehre nur unmittelbar aus der Schrift abgeleitet, dennoch sind wir berechtigt, sie den speculativ christlichen Theorieen beizuzählen. Die Idee der Verendlichung des Unendlichen, auf der sie ruht, ist eine erotische Pflanze, welche vom Boden des Pantheismus, wo sie ursprünglich gewachsen ist, auf den Boden des Theismus übertragen ist, wo sie nimmermehr fortkommen kann, sondern alsbald verwelken muß. Diese pantheisirend-emanatistische Grundanschauung blickt auch bei Geß in der Behauptung durch, daß die Seele des Menschen göttlicher Natur, ein Funke des göttlichen Feuers, Gottes Hauch sei (vgl. S. 189. 314). Auch Geß ferner sucht den Satz, daß der vollkommene Mensch, der in der historischen Person Jesu von Nazareth erschienen, schon an sich der Gottmensch sei, in seiner Weise festzuhalten und durchzuführen, erreicht aber gleichfalls nicht, wie schon bemerkt, seinen Zweck, bleibt vielmehr unwillkürlich in der Idee des bloßen Menschen



hangen.*) Haben wir nun aber in Jesu während des Standes seiner Niedrigkeit nur den in den Menschen gewandelten Gott, so wird uns für den Stand der Erhöhung

*) Daß von der Idee des vollkommenen Menschen aus nicht über den bloßen Menschen hinaus zum Gottmenschen hin zu gelangen ist, zeigt Schenkel, Die christliche Dogmatik vom Standpunkte des Gewissens aus dargestellt. Bd. II. §. 75—84. S. 643—790. Dieser Dogmatiker, dem die Bekämpfung der „rückläufigen“ Theologie mit Waffen zur Rechten und zur Linken Gewissenssache und Hauptaufgabe seines Lebens ist, repräsentirt selbst die Rückläufigkeit der modernen Theologie in den Socinianismus. Daß letzterer die Menschheitsidee nur als moralische, erstere aber sie als ethisch-religiöse bestimmt, macht für das christologische Resultat keinen wesentlichen Unterschied. Die eigenthümliche heilsgeschichtliche Dignität der Person Jesu Christi besteht nach Schenkel a. a. O. S. 643 nur darin, „daß das Selbstbewußtsein Gottes, sofern es von Ewigkeit bezogen ist auf die Menschheit, in ihr seine vollkommene menschheitliche Selbstoffenbarung gefunden hat, so daß in der Person Jesu Christi das Urbild der Menschheit und das Ebenbild der Gottheit zur geschichtlich wirklichen, ethisch vollendeten, Erscheinung gelangt ist.“ Die herkömmliche kirchliche Annahme, daß von Ewigkeit eine besondere innergöttliche zweite Persönlichkeit, der Logos existire, ist aufzugeben: denn dann bleibt nur die Assumtion der menschlichen Natur durch den Logos, welche den Begriff der wahren und vollen Menschheit Christi aufhebt, vgl. S. 658 f. Wie wohlthuend sei die socinianische (!) Entschiedenheit, welche die Persönlichkeit Christi als eine wesentlich menschliche faßt, gegenüber der arminianischen Verblaßtheit, die an die hergebrachten kirchlichen Formeln sich anklammernd sage (Limborch th. chr. III, 12, 4): Qua ratione id factum sit, ut utraque haec natura (Christi) una



nur der in den Gott zurückgewandelte Mensch übrig bleiben. Wie jener aufgehört hat, Gott zu sein, so wird dieser aufgehört haben, Mensch zu sein, so daß der Gottmensch eben

---

tantum sit persona, a nobis explicari nequit, quoniam nullum simile, quo id illustrari possit, datur exemplum. Vgl. S. 691 Anm. Die irrthümliche überlieferte trinitarische Vorstellung der hergebrachten Dogmatik mache die wirkliche Menschwerdung Gottes unmöglich. Der Logos sei vielmehr nur das innergöttliche Weltbewußtsein, welches zu seiner vollendeten Selbstverwirklichung innerweltliches, menschheitliches Selbstbewußtsein, menschliche Persönlichkeit werden mußte, vgl. 692 f. Seine exegetischen Beweisstücke holt unser Dogmatiker wohlgemuth aus der verrosteten Rüstkammer des Socinianismus hervor. Die ganze neuere Entwickelung der Exegese scheint er einfach verschlafen zu haben. Vgl. S. 706 ff. So instar omnium und eben so horribile als incredibile dictu sollen die Schriftstellen, welche deutlich eine persönliche Präexistenz Jesu lehren, nur besagen, daß Christus insofern allerdings ewig in Gott präexistirt habe, als der Vater ihn von Ewigkeit her auserwählt hatte, die Idee des Menschen innerhalb der geschichtlichen Entwicklung des Menschengeschlechtes in vollkommener Wahrheit und Reinheit darzustellen. Vgl. S. 710. Mit einem Worte: „Was Gott ewig gedacht hat, das muß zur rechten Zeit auch geschichtlich werden, und trotz des irdischen Anfanges tritt es dennoch mit seinem Beginne als ein ewig Seiendes auf. Jesus Christus ist von Ewigkeit her das Ebenbild Gottes und das Urbild der Menschheit, der Mensch, dessen sich Gott überzeitlich als des wahren bewußt ist, der vorhergesehene Mittelpunkt, der auserwählte Zielpunkt der Menschheit. Weil er dies in Ewigkeit nicht für sich, sondern in Gott ist, eben darum ist er es in der Zeit auch für sich und die ganze Menschheit geworden.“ Vergl.



so wenig für den Stand der Erhöhung, wie für den Stand der Erniedrigung erhalten bleibt, wir vielmehr mit einem doppelten Monophysitismus beschenkt werden, einer Verwandlung Gottes in den Menschen und einer Rückwand-

---

S. 726. Wenn es dann gleich weiter heißt: „Demzufolge ist mit dem Begriff der wahren Menschheit der Person Christi ohne Weiteres auch derjenige seiner wahren Gottheit gegeben," und S. 728: „Darum ist der Mensch Christus die persönliche Selbstoffenbarung des ewigen Gottes; insofern ist Gott selbst, und nichts Geringeres, in ihm Mensch geworden, insofern ist er der vollendete Gottmensch": so gemahnt uns dies an die überschwänglichen Redensarten von der himmlischen Erscheinung auf dieser sublunarischen Welt des weiland Röhr'schen Rationalismus. Und so werden wir denn auch alsbald näher dahin aufgeklärt, daß die Idee der Menschheit in Gott Gott wesensgleich ist, und daß Christus seine einzigartige mittlerische Bedeutung dadurch erhalte, daß er die Idee der Menschheit, wie sie ewig persönlich in Gott lebte, aus seinem eigenen persönlich-menschlichen Selbstbewußtsein heraus in das Bewußtsein der Menschheit eingepflanzt hat und bis zu ihrer vollen Selbstverwirklichung sie einpflanzen wird." Vgl. S. 729 f. Christus ist hier nur Primus inter pares und wird nur abusive der Gottmensch genannt. Für einen solchen vollkommenen Menschen, der doch nur purus putus homo ist, kann aber weder eine speculative, noch eine heilsöconomische Nothwendigkeit nachgewiesen werden. Das absolute Urbild sinkt hier von selbst wieder zum relativen, wenn auch noch so erhabenen Vorbild herab. Der Socinianismus bietet keine Schutzwehr gegen das Wiedereinbrechen des rationalismus vulgaris.



lung des Menschen [illegible] Gott. Höchstens können die im Stadium der Entäußerung angenommenen menschheitlichen Bestimmtheiten dem zu seiner Herrlichkeit zurückgekehrten Sohne Gottes als accidentelle Prädicate seiner Gottheit verbleiben, wenn sich anders dabei etwas Klares und Bestimmtes denken läßt, und es könnte überdies der angenommene menschliche Leib als verklärtes Organ der Gottheit mit in den Stand der Herrlichkeit hinübergenommen werden, was uns aber immer keine wahre und vollständige Menschheit übrig läßt, vielmehr in das Endziel des Apollinarismus ausläuft. Und über diese monophysitisch apollinaristische Combination kömmt auch Geß in Wirklichkeit nicht hinaus (vgl. S. 249. 258 ff. 266 ff. 383).*)

---

*) Mit Geß stimmt auch G. L. Hahn, Die Theologie des N. T. I. §. 86—92 überein. Auch nach ihm hat der Sohn Gottes durch seine Fleischwerdung sich in einen Zustand relativer Getrenntheit vom Vater begeben, sich seiner göttlichen Daseinsform entäußert (S. 195), er der bisher Gott gewesen wird ein sinnlicher Mensch (S. 196). Nicht zwar als ob er aufgehört hätte der absolute Geist zu sein, als ob er seine göttliche Wesenheit aufgegeben hätte; aber er ist mit der Fleischwerdung in den Zustand der Potenz getreten, in einen Zustand, in welchem alle Majestät des Sohnes Gottes nur noch keimartig in ihm vorhanden war. Das absolute πνεῦμα ist zum beschränkten πνεῦμα eines sinnlichen Menschen geworden (S. 199. Vgl. auch Kahnis, Die Lehre vom heiligen Geiste, I. S. 58, welcher gleichfalls eine Verendlichung des Logosbewußtseins, ein Werden des unendlichen Logosbewußtseins zu einem endlich menschlichen annimmt). Sofern nun der Sohn Gottes, der ewige absolute Geist, auf der einen

Die modern gläubige und [illegible]ch speculative Christologie theilt mit der rationalistischen Kritik die Behauptung, daß die kirchliche Christologie, welche in der lutherischen Kirche den ihren Grundprincipien entsprechenden vollendeten Abschluß gefunden habe, dem Göttlichen ein einseitiges Uebergewicht über das Menschliche einräume, so daß das letztere von ersterem erdrückt erscheine, und daß sie es andererseits doch nicht zu einer wirklichen persönlichen Einheit göttlicher

---

Seite sich zu einem menschlichen πνεῦμα beschränkt, auf der anderen Seite dieses menschlich beschränkte πνεῦμα sich mit menschlicher σάρξ verbindet und in derselben erscheint, wird er selbst ein vollkommener und wahrer Mensch, ein Mensch gleich allen übrigen Menschen (S. 201). Das menschliche πνεῦμα Christi hatte aber eine unendliche Entwickelungskraft, vermöge deren es in demselben Grade, in welchem der Mensch Jesus überhaupt sich entwickelte, aus seiner Beschränkung wieder heraus und in den Besitz und Gebrauch der göttlichen δόξα hineintreten konnte und wirklich hineintrat. Wie die Menschwerdung anzusehen ist als eine Entäußerung, als eine Beschränkung, so ist die Entwickelung seiner menschlichen Natur anzusehen als eine allmählige Entschränkung des πνεῦμα aus dem Zustande der Potenzialität in den der wirklichen Gottheit. Hieraus geht hervor, daß der Potenz, der Entwickelungskraft und folglich auch der wirklichen Entwickelung nach das πνεῦμα Christi allerdings von dem aller übrigen Menschen verschieden war. (S. 207 f.) — Haben wir gesehen, daß diese Anschauungsweise die Gottmenschheit auf die bloße Menschheit reducirt, so zeigt der zuletzt angeführte Satz, daß auch ihr Bestreben, die reine Menschheit festzuhalten, ihr nicht gelingt. Der Christus dieser Kenotiker ist weder wahrer Gottmensch, noch auch wirklicher Mensch.



und menschlicher Nät[illegible]nge, vielmehr namentlich für den Stand der Erniedrigung die angebliche Einpersönlichkeit in eine Doppelpersönlichkeit auseinander klaffen lasse. So erreiche sie nicht die rechte organische Mitte zwischen Monophysitismus und Nestorianismus, die sie erstrebe, schwanke vielmehr zwischen beiden Extremen unsicher und haltungslos hin und her. Wir haben schon früher gesehen, daß diese Critik unbegründet sei. Die gerügten Mängel sollten nun dadurch vermieden werden, daß die Menschheit, welche als eine an und für sich selbst persönliche gedacht werden müsse, in ihr durch die Kirche verkürztes Recht wieder eingesetzt und der vollkommene Mensch selber als der Gottmensch erkannt werde. Die möglichen Hauptformen, in welche diese Anschauungsweise, wenn überhaupt noch an der Persönlichkeit Gottes und des Menschen festgehalten werden soll, sich kleiden kann und thatsächlich gekleidet hat, haben wir betrachtet. Entweder der vollkommene Mensch ist selber der Sohn Gottes und als solcher der präexistirende Gottmensch (Göschel), oder er wird in seiner liebenden Entgegenbewegung zum Sohne Gottes hin schließlich der Gottmensch (Rothe-Dorner), oder es entsteht durch liebende Herablassung des Sohnes Gottes, durch Selbstbeschränkung des Logos, durch Umsetzung des göttlichen Wesens in das menschliche der Gottmensch (Geß), welcher im Stande der Erniedrigung der Mensch ist, welcher Gott war, im Stande der Erhöhung der Gott ist, welcher Mensch war. Da hiermit die in der Sache selbst liegenden Möglichkeiten durchlaufen sind, so können wir uns nicht wundern, müssen es vielmehr als naturgemäß und nothwendig bezeichnen, daß



auf die Zeit der üppig wuchernden christologischen Dogmenbildung, die mit Bewahrung der angegebenen Grundformen eine reiche kaleidoscopisch verschiedene Figurenstellung darbot, eine Periode des Stillstandes und der Erschöpfung eingetreten ist, welche die beginnende Selbstauflösung verkündigt.*) Diese Christologieen bewähren in der That nur das alte Sprüchwort, daß tadeln leichter sei, als besser machen. Der Tadel, den sie gegen die Kirchenlehre richten, fällt auf sie selbst zurück. Wir haben erkannt, daß sie im Grunde nur eine neue Weise sind, alte Irrthümer zu lehren, und ihrerseits den Doketismus, Nestorianismus, Monophysitismus und Apollinarismus abwechselnd repristiniren. Ueber-

*) Wenn ein Reich mit sich selbst uneins wird, so ist dies ein Zeichen seines beginnenden Zerfalles. Dorner steht gegen die Kenotiker, die Kenotiker gegen Rothe-Dorner, Schenkel gegen beide. So droht ein bellum omnium contra omnes. Sie suchen viele Künste, und kommen weiter von dem Ziel! Wenn Dorner in der Abhandlung über die Unveränderlichkeit Gottes Art. I. S. 380 behauptet, daß „unumstößlich und unter allgemeiner Anerkennung bewiesen ist, daß die Einheit der gottmenschlichen Person auf dem Wege der alten Dogmatik nicht erreichbar ist, welche von der Empfängniß an die Menschheit in das consortium der göttlichen Hypostase, Natur und Idiome erhoben sein läßt“: so dürfte das Blatt bald sich wenden und der Satz, daß auf dem Wege der modern gläubigen Theologie das Problem der Menschwerdung Gottes schlechthin nicht lösbar sei, daß dasselbe vielmehr schon längst von der Kirche Jesu Christi auf Grund der Offenbarung Gottes in heiliger Schrift gelöst sei, so weit überhaupt hier von Lösung die Rede sein kann, wieder zur allgemeinen Anerkennung gelangen.



dies aber ruht die Idee von der Identität des absoluten Menschen und des Gottmenschen auf der Idee der Wesenseinheit göttlicher und menschlicher Natur. Wie dieselbe aus der modernen Speculation entlehnt ist und die Grenzlinie zwischen Schöpfer und Geschöpf verrückt, so wird von ihr aus, wenn dennoch in der historischen Person Jesu von Nazareth der Gottmensch erschienen sein soll, nicht über die Schleiermacher'sche Christologie hinaus zu gelangen sein, welche den pantheistischen Grundgedanken von der Identität des Unendlichen und des Endlichen als Hinter- und Untergrund der dogmatischen Construction bewahrt hat. Aber auch die Schleiermacher'sche Christologie löst sich, wie wir gleichfalls erkannt haben, in ihrer letzten Consequenz wiederum in den nackten Pantheismus auf, den sie vergeblich zu überwinden strebt. Soll der Mensch an sich der Gottmensch sein, so kann nicht das einzelne Individuum, sondern nur die Menschheit als Totalität der Gottmensch sein.*) Man wird sich daher entschließen müssen, entweder die in dem Mysterium des Gottmenschen enthaltenen Begriffsmomente, mit Abwehr der das Mysterium auflösenden Verstandesgegensätze, anzuerkennen und herauszustellen, und so mit dem kirchlichen Inhalte auch die kirchliche Form zu acceptiren,

*) Dahingegen Christus als einzelnes Individuum wird dann im günstigsten Falle nur Vorbild, Muster und Bahnbrecher in intellectueller und religiös-ethischer Beziehung, nicht geschichtlich verwirklichtes Urbild, nicht Gottmensch sein. Und zu diesem trostlosen Resultate hat, wie wir gesehen, die Schenkel'sche Christologie wieder die Wege geebnet.

oder umgekehrt mit der speculativen Form auch den kirchlichen Inhalt sich zum speculativen verflüchtigen zu lassen. Auch hier also sind wir wieder zu der Alternative gedrängt, entweder Kirchenlehre, oder Pantheismus, tertium non datur: denn jedes tertium ist ein unhaltbarer und in sich selbst zerfallender Vermittelungsstandpunkt. Allerdings nun gleicht auch die Kirchenlehre einem harten Felsen, an dem man leicht sich stoßen kann; sie ist aber ein Fels, welcher reiche Goldadern in sich birgt. Es kömmt nur darauf an, den verborgenen Schatz zu heben, um die vollste Befriedigung aller berechtigten Bedürfnisse in ihm zu finden. Sie ist ein Fels, welcher mit dem Stabe des festen Glaubens und der liebenden Einsicht geschlagen sein will, so werden die Lebenswasser in vollen Strömen zur Stillung des geistlichen Durstes entgegensprudeln. Dabei kömmt es nicht auf die bloße Repristination ihrer äußeren Form, sondern auf das Verstehen und Festhalten ihrer sämmtlichen materialen Grundgedanken an, welche freilich gleichen Gegensätzen gegenüber auch in der gleichen Form und Gestalt sich ausprägen werden. Aber auch da, wo die Entwickelung nicht durch den Gegensatz bedingt ist, sondern sich frei aus sich selbst bewegt und entfaltet, darf doch kein fremdartiger materialer Grundgedanke unter der Firma der bloßen Formveränderung und angeblichen Fortbildung aus den eigenen Principien heraus eingesetzt und gleichsam eingeschmuggelt werden. Die wahre Fortbildung wird nur in der wo möglich tieferen Erforschung der mannigfachen speculativen Probleme bestehen können, welche die Kirchenlehre stellt, wie des Wesens der Persönlichkeit, der göttlichen und menschlichen Na-

tur, des Verhältnisses des Leibes zur Räumlichkeit u. s. f. Aber auch hier wird das δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, das διὰ πίστεως οὐ διὰ εἴδους immer bestehen bleiben, das Mysterium wird trotz aller annähernden Erkenntniß niemals aufhören, Mysterium zu sein, und das Ende kehrt stets in den Anfang zurück, indem alle wahrhaftige Erkenntniß göttlicher Dinge vom Glauben ausgeht und in den Glauben zurückgeht, so daß dem credo ut intelligam sich mit gleicher Berechtigung ein intelligo ut credam zur Seite setzen läßt.

Sehen wir schließlich noch zu, wie weit die kirchliche Christologie dem Christusbilde entspricht, welches in der neutestamentlichen Schrift verzeichnet ist. Beginnen wir mit den Evangelien, so sind bekanntlich von Alters her die Synoptiker als die somatischen Evangelien im Unterschiede vom Johannes als dem pneumatischen Evangelium bezeichnet worden, indem jene die menschliche, dieses die göttliche Natur des Erlösers uns vor Augen stelle. Doch hat diese Unterscheidung jedenfalls nur eine relative Wahrheit und Berechtigung; die denominatio geschieht nur a parte potiori, insofern beide den Gottmenschen, die Synoptiker aber den Gottmenschen, Johannes den Gottmenschen schildert. In der That finden sich bei allen vier Evangelisten dieselben Elemente, nur in verschiedener Verhältnißstellung. Daß bei den Synoptikern Jesus als wahrer und wirklicher Mensch auftritt, bedarf keines besonderen Nachweises. Er wird empfangen und geboren, am achten Tage beschnitten und muß schon als kleines Kindlein vor Herodis Verfolgung nach Aegypten geflüchtet werden, wächst und nimmt zu an Alter und Weisheit, und ist den Eltern unterthan,

wird getauft, mit dem Geiste gesalbt und vom Teufel versucht, richtet das prophetische Lehramt aus, das ihm von Gott befohlen ist, zieht umher in Armuth und Niedrigkeit, wird müde und matt, hungert und dürstet, wird von seinen Feinden verlästert, verspottet und verfolgt, ist betrübt bis an den Tod, betet zu seinem himmlischen Vater, wird an's Kreuz geschlagen, von Gott verlassen, stirbt und wird begraben. Zwar stehen allen diesen Stufen seiner Niedrigkeit als Gegengewicht besondere Momente der Herrlichkeit zur Seite, nämlich seine Empfängniß vom heiligen Geiste, seine Geburt von der Jungfrau, die Offenbarung seines himmlischen Vaters bei seiner Taufe, sein siegreiches Bestehen der satanischen Versuchung, die Wunderwerke, welche er verrichtet, die Wunderzeichen, welche bei seinem Tode geschehen, seine Auferweckung, Himmelfahrt und Erhöhung zur Rechten des Vaters. Doch kann hierbei zunächst noch zweifelhaft sein, ob er durch alles das als mehr erwiesen werden soll, denn als der auserwählte Mensch und Liebling Gottes, mit dem Gott ist, und an dem er seine Allmacht bewährt und sein väterliches Wohlgefallen besiegelt. Dann hätten wir zwar den außerordentlichen, wunderbaren Menschen, doch immer nur den bloßen Menschen, den zweiten Adam, welcher die Aufgabe gelöst hat, die der erste Adam im Stiche gelassen, und so zu der Herrlichkeit gelangt ist, die dieser verscherzt hat. Indeß schon bei den Synoptikern erhält dieser Mensch Prädicate, welche deutlich und unwidersprechlich seine Gottheit bekunden. Schon durch den Namen Jesus, welchen ihm der Engel vor seiner Geburt beilegt Matth. 1, 21 wird er als der bezeichnet,

welcher sein Volk selig machen wird von ihren Sünden; er ist der anbetungswürdige König Israels Matth. 2, 2. 6. 11., der König des Himmelreiches Matth. 3, 2. 4, 17. 7, 21 ff. 13, 41. 21, 5. 9. 24, 46 ff. 25, 19 ff. 31 ff. 27, 11; er wird nicht nur getauft, sondern er tauft auch selbst mit dem heiligen Geiste Matth. 3, 11; er ist das Licht derer, die in Finsterniß sitzen Matth. 4, 16 vgl. Luc. 1, 78 f. 2, 32., wie die Seinen Licht sind vom Lichte Matth. 5, 14; er ist der Arzt der Kranken Matth. 9, 12 f., der Erquicker der Mühseligen und Beladenen Matth. 11, 28., der Seligmacher dessen, was verloren ist Matth. 18, 11. 23, 37; er ist der Bräutigam Matth. 9, 15. 22, 2. 25, 1 ff., der Meister, Herr und Hausvater Matth. 10, 24 f. 23, 8. 10. 26, 18., der Hirte seiner Heerde Matth. 26, 31. — Johannes der Täufer ist der Engel des Herrn, Jesus aber ist größer denn er Matth. 11, 10 f.: denn Johannes ist nur vor ihm hergesandt, um ihm, dem Herrn, der zu seinem Tempel kömmt (Maleachi 3, 1), den Weg zu bereiten; Jesus ist größer als der Tempel Matth. 12, 6., Herr über den Sabbath Matth. 12, 8., mehr denn Jonas und Salomo Matth. 12, 41. 42., Davids Herr Matth. 22, 45., welchen viele Propheten, Gerechte und Könige sich gesehnet haben, zu schauen Matth. 13, 16 f. Luc. 10, 24. Wahrlich der, welcher solches von sich aussagt, was unter Israel kein Prophet jemals von sich ausgesagt hatte, noch aussagen durfte, sondern was zum Theil ausdrücklich nur Jehovah im A. B. von sich prädicirt, wäre mit Recht von den Hohenpriestern, den Aeltesten und dem ganzen Rathe wegen Gotteslästerung gekreuzigt worden Matth. 26, 65 f.

r ein bloßer, sei es auch der wunderbarste Mensch
cht Gott in der Höhe selber gewesen wäre. „Nur
Gott der Herr selber ist, konnte er auch von einer
ung der Seinen um seines Namens willen reden,
Propheten des A. B. um des Namens Jehovahs
verfolgt wurden Matth. 5, 11 f. 10, 18. 22. 24, 9.,
kenntniß seines Namens von den Menschen fordern
10, 32., den Seinen gebieten, ihn mehr zu lieben,
ter oder Mutter, Sohn oder Tochter, ja das Leben
ren um seinetwillen Matth. 10, 37 ff. vgl. 12, 48 ff.,
les zu verlassen um seines Namens willen Matth.
., auf welchen Namen nach der Weissagung des
ten auch die Heiden hoffen werden Matth. 12, 21.
t kein anderer Name als der hochheilige שֵׁם יְהוָה.
rum endlich konnte er auch sagen, daß wer ihn auf-
den aufnehme, der ihn gesandt hat Matth. 10, 40
3, 5.

r Bezeichnung der Menschheit Jesu dient nun der
ck „des Menschen Sohn", zur Bezeichnung seiner
it der Ausdruck „Gottes Sohn". Daß letzterer schon
, wo er im ersten Evangelium vorkömmt, nicht nur
, oder theokratische, sondern metaphysische Bedeutung
t unzweifelhaft. Gleich bei der Taufe Jesu Matth.
zeugt der Vater vom Himmel über ihn: Dies ist
ieber Sohn, an welchem ich Wohlgefallen habe. Wie
r seinem Scheiden von der Erde der Herr in dem
, zu taufen im Namen des Vaters, des Sohnes
es heiligen Geistes (Matth. 28, 19) eben durch die
nation des Sohnes mit dem Vater und Geist die

wesentliche Gottheit des Sohnes bezeugt, so finden wir auch hier gleich nach seinem ersten öffentlichen Auftreten bei seiner eigenen Taufe einen analogen Parallelismus von Vater, Sohn und Geist, eine Offenbarmachung der ontologischen Trinität. Dieselbe Stimme des Vaters vom Himmel erschallt zum zweiten Male über ihn bei seiner Verklärung, in der eben die Gottesherrlichkeit des Menschensohnes sich enthüllte, mit dem Gebote, ihn (den wahrhaftigen Offenbarer des Vaters, das persönliche Wort Gottes, den vollkommenen Propheten Deuteron. 18) zu hören Matth. 17, 5. An jene erste Erklärung Jesu für den Sohn Gottes anknüpfend, sagt dann sogleich der Satan in seiner Versuchung: Bist du Gottes Sohn Matth. 4, 3. 6; und daß auch er diese Bezeichnung im absoluten Sinne des Wortes verstanden, bekundet die Zumuthung, als Sohn Gottes Steine in Brod zu verwandeln, und sich von der Zinne des Tempels hinab zu lassen, also göttliche Wunderwerke in der Kraft seiner Gottessohnschaft zu verrichten. Eben so bekennen die Dämonen Matth. 8, 29 ihn als den Sohn Gottes, dessen Obmacht über sich sie anerkennen, und die Befürchtung aussprechen, daß er gekommen sei, sie vor der Zeit der Endpein zu übergeben. Wenn ferner da, wo der Herr selber sich als den Sohn Gottes bezeichnet Matth. 11, 27., er sich als solchem die Allmacht und absolute Gotteserkenntniß zuschreibt, und sich als den ausschließlichen Offenbarer des Vaters hinstellt: so ist klar, daß er die Gottessohnschaft nur im metaphysischen Sinne des Wortes meinen kann. Dasselbe gilt von Matth. 21, 37 f., wo er selbst der Sohn (vgl. Luc. 20, 13 ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός)

Erbe ist im Gegensatze zu den Knechten des Hauses und Herrn des Weinberges, so wie von Matth. 2 ff., wo der König des Himmelreiches ihm seinem ne Hochzeit macht und durch seine Knechte die Gäste Hochzeit ladet. Wenn weiter seine Jünger, nachdem ich so eben erwiesen als der Herr, dem Wind und r gehorsam sind (vgl. Hiob 9, 8. Ps. 89, 10), an ıd vor ihm niederfallen und sprechen: Du bist wahrlich tes Sohn Matth. 14, 33: so war dies unzweifelhaft Moment, wo ihnen die Gottheit ihres Herrn entgegen stete. Dasselbe ist von Matth. 16, 16 zu sagen, wo rus auf die Frage des Herrn, für wen die Leute des ischen Sohn hielten, im Gegensatz zu ihrem Glauben, er ein bloßer Prophet sei, ihn als Christum den Sohn lebendigen Gottes bekennt, welches Bekenntniß Jesus eine besondere übernatürliche Offenbarung seines Vaters Himmel bezeichnet, und dessen Wahrheit er dadurch belt, daß er auf dieses Bekenntniß seiner Gottessohnschaft Gemeinde zu bauen und eben als der Gottessohn und ig des Himmelreiches ihm des Himmelreiches Schlüssel geben verheißt. Wie er hier im Gegensatz zum Mensohn als Gottessohn bezeichnet wird, so ist er auch tessohn im Gegensatz zu Davids Sohn Matth. 22, 45. n wenn er dort ablehnt, daß er Davids Sohn sei, er ja Davids Herr sei: so folgt, daß er als Davids r nicht Davids Sohn, sondern Gottes Sohn ist. Denn Gegensatz zwischen des Menschen Sohn und Gottes n finden wir endlich auch Matth. 26, 63 f. Wenn hier vor dem Hohenpriester beschwört, daß er Gottes

Sohn sei, und dies dadurch beweist, daß er, des Menschen Sohn, sitzen werde zur Rechten der Kraft und kommen in den Wolken des Himmels: so ergibt sich die metaphysische Bedeutung seiner Gottessohnschaft, weil dieselbe eben durch seine verherrlichte und durchgottete Menschheit sich erweisen soll.*). Diese Stelle gibt uns nun zugleich Aufschluß über

---

*) Aus dieser durchgängigen Bedeutung des υἱὸς θεοῦ beim Matthäus ergibt sich, in welchem Sinne der Evangelist den Ausdruck auch 2, 15. 27, 40. 43. 54 in dem angeführten Prophetenspruche, im Munde der Juden und Hohenpriester, so wie des Hauptmannes unter dem Kreuze, seinerseits verstanden wissen will. In der That brach ja letzterer in den Ausruf: Wahrlich, dieser ist Gottes Sohn gewesen! nur in Folge der großen und erschütternden Wunder aus, welche beim Tode Jesu sich ereigneten. Besonders deutlich tritt uns auch Marc. 1, 1. 2. 3. die metaphysische Bedeutung des Ausdruckes υἱὸς τοῦ θεοῦ entgegen, woselbst der Sohn Gottes als der κύριος bezeichnet wird, welchem der Weissagung entsprechend Johannes der Täufer voraufgesendet ist, um ihm den Weg zu bereiten. Darum wird auch Luc. 1, 35 υἱὸς θεοῦ im metaphysischen Sinne zu fassen und mit älteren Auslegern auf δύναμις ὑψίστου, wie τὸ γεννώμενον ἅγιον auf πνεῦμα ἅγιον zurückzubeziehen sein. Δύναμις ὑψίστου ist dann nicht identisch mit πνεῦμα ἅγιον, entspricht vielmehr dem υἱὸς ὑψίστου v. 32. Auch de Wette nimmt υἱὸς θεοῦ Luc. 1, 35 im metaphysischen Sinne, wiewohl er πνεῦμα ἅγιον und δύναμις ὑψίστου nicht unterscheidet. Dagegen bemerkt Meyer z. St.: „Mit Recht haben strenge dogmatische Ausleger, wie Calov, den heil. Geist und die Kraft des Höchsten unterschieden.“ Wenn er aber dennoch die δύναμις ὑψίστου nicht vom Sohne Gottes verstanden wissen will, so ist gar nicht einzusehen, wovon sie im Unter-

die Bedeutung des Menschensohnes. Schon der Gegensatz, welcher in den Ausdrücken Gottessohn und Menschensohn an sich liegt, weiset darauf hin, daß wie jener Bezeichnung seiner Hoheit, so dieser Bezeichnung seiner Niedrigkeit ist. So birgt also der Menschensohn den Gottessohn gleichsam im Hintergrunde. Wenn Jesus sich Menschensohn nennt, so zeigt dies die gnadenreiche Herablassung an, in welcher der Gottessohn unser Fleisch und Blut an sich genommen hat, in die menschliche Natur eingegangen ist. Er, der in Niedrigkeit vor uns steht als des Menschen Sohn, ist doch der wahrhaftige Gottessohn, und wird sich dereinst als solcher erweisen, wenn er erscheinen wird als der Menschensohn in Hoheit und Herrlichkeit. Und dies grade besagt Matth. 26, 63 f. ausdrücklich. Wir haben hier zugleich einen Hinweis auf die bekannte Danielstelle, welche überhaupt die Grundlage für die Bezeichnung υἱὸς ἀνθρώπου bildet. Dort erscheint der Menschensohn in Herrlichkeit, was eben beweiset, daß er der Gottessohn und als solcher der durchgottete Mensch ist. Es ist dies aber derselbe, welcher während seines Wandels auf Erden in Niedrigkeit vor uns steht. Darum in allen Stellen, an welchen schon in unserem ersten Evangelium Jesus sich des Menschen Sohn nennt, deutet er damit entweder auf seine gegenwärtige Niedrigkeit oder auf seine zukünftige Herrlichkeit. Des Menschen Sohn hat nicht, da er sein Haupt hinlege

---

schiede von πνεῦμα ἅγιον verstanden werden soll. Keinenfalls wird υἱὸς θεοῦ hier vom durchgehenden neutestamentlichen, auch schon synoptischen Sprachgebrauche abweichen.

Matth. 8, 20., isset und trinket 11, 19., wer etwas wider ihn redet, dem wird es vergeben 12, 32., er wird drei Tage und drei Nächte mitten in der Erde sein 12, 40., wer sagen die Leute, daß er sei? 16, 13., er muß leiden 17, 12., überantwortet werden in der Menschen Hände 17, 22., die Hohenpriester werden ihn verdammen zum Tode 20, 18., er ist gekommen zu dienen und sein Leben zu geben 20, 28., er wird gekreuziget werden 26, 2., wird verrathen 26, 24 und in der Sünder Hände überantwortet 26, 45. Dieser Menschensohn in Niedrigkeit hat dennoch Macht auf Erden, die Sünden zu vergeben 9, 6., ist ein Herr auch über den Sabbath 12, 8., säet guten Saamen 13, 37., ist gekommen, das Verlorene selig zu machen 18, 11., und wird dereinst wieder kommen in der Herrlichkeit seines Vaters mit seinen Engeln, nachdem er auferstanden ist von den Todten, und sitzen auf dem Stuhle seiner Herrlichkeit, er wird kommen in den Wolken des Himmels mit großer Kraft und Herrlichkeit, und sitzen zur Rechten der Kraft 10, 23. 13, 41. 16, 27 f. 17, 9. 19, 28. 24, 27. 30. 39. 44. 25, 13. 31. 26, 64. *)

---

*) Vgl. Hengstenberg, Das Evangelium des heiligen Johannes, Bd. I. S. 131: „Die Engel steigen herab auf den Menschensohn, so wie sie auch von diesem emporsteigen. Als den Menschensohn bezeichnet sich Jesus nach Abzug der Parallelstellen 55 Mal. Die Bezeichnung weist überall auf Dan. 7, 13. 14 zurück. Bei Daniel ist mit dem Erscheinen des Messias als Menschensohn zugleich die Hinweisung auf die himmlische Hoheit verbunden. Diese Verbindung hat der Herr hier, wie auch an einer ganzen Reihe von andern Stellen im

Wie nun des Menschen Sohn Sohn Gottes ist, so ist er auch die Weisheit Gottes Matth. 11, 19. Luc. 7, 35.,*) ja er ist selber Gott mit uns (Εμμανουήλ) Matth. 1, 23. Auch sonst wird er nicht undeutlich, wenn auch nur mittelbar, schon im ersten Evangelium als Gott bezeichnet, indem solche Aussagen der alttestamentlichen Schrift, welche sich auf Jehovah beziehen, auf ihn angewendet werden. Denn er sagt Matth. 21, 16 von sich selbst, was Ps. 8, 2 von Jehovah gilt, in Bezug auf das Hosianna, welches die Kinder ihm im Tempel zurufen: „Habt ihr nie gelesen: Aus dem Munde der Unmündigen und Säuglinge hast du Lob zugerichtet?“ Eben so ist Jesus bei Matth. 13, 14 f. der Jehovah des A. B., welcher beim Propheten Jesaias 6, 9. 10 das Verstockungsgericht über Israel verhängt, und wird Matth. 27, 9. 10 die auf Jehovah bezügliche Weissagung des Propheten als an Jesu erfüllt nach-

Auge. Die Bezeichnung hat in solchen Stellen apologetische Bedeutung. Sie räumt ein, was vor Augen liegt, deutet aber zugleich hin auf den verborgenen Hintergrund der Hoheit, vgl. Christol. 3, 1 S. 17. So ist hier: zu dem Menschensohn s. v. a. zu mir, der ich trotz meiner Erscheinung in Niedrigkeit und in der Aehnlichkeit der Menschen, doch daneben Gottes Sohn bin und als solcher durch das Herabsteigen der Engel werde erwiesen werden. Der Menschensohn setzt sein Dasein fort in der von ihm gegründeten Kirche, bei der er alle Tage ist bis zum Ende der Welt, und von der beständig die Engel Gottes aufsteigen und zu ihr herabsteigen.“

*) Hieronym.: Ego, qui sum Dei virtus et sapientia Dei, juste fecisse ab apostolis meis filiis comprobatus sum.

kung der von außen an ihn herankommenden und ihm mitgetheilten Offenbarung; vielmehr ist er die Weisheit Gottes selber Matth. 11, 19.; er kennt den Vater eben so vollkommen, wie der Vater ihn kennt, und diese seine selbsteigene Kenntniß, die absolute Gotteserkenntniß des Sohnes Gottes ist es, welche er offenbart Matth. 11, 27. vgl. Luc. 10, 22. Es ist der allwissende Mensch Jesus, welcher hier vor uns steht, der deshalb auch von seinen Worten sagen konnte, daß sie nicht vergehen, obschon Himmel und Erde vergehen Matth. 24, 35. Eben so wie seine prophetischen Worte, sind aber auch seine prophetischen Werke, nicht wie bei den alttestamentlichen Propheten Ausfluß einer fremden, ihm bloß geliehenen Kraft, sondern seiner eigensten, ihm dem Menschen Jesu als dem Sohne Gottes einwohnenden Gotteskraft. *) Sprich nur ein Wort, sagt der Hauptmann zu ihm Matth. 8, 8., so wird mein Knecht gesund, und stellt seine als eines der Obrigkeit unterthänigen Menschen beschränkte Macht über seine Knechte Jesu unbeschränkter Macht entgegen. Wind und Meer sind ihm gehorsam Matth. 8, 27. Die Teufel, welche so eben seine als des Sohnes Gottes Obmacht über sich anerkannt haben, bitten ihn, wenn er sie austreiben wolle,

*) Vgl. Kleinschmidt, Die typologischen Citate der vier Evangelien. Halle 1861. S. 45: „In Christo wurde der Conner des heiligen Geistes mit den zu Propheten ausgewählten Menschen bis zu der höchst möglichen Stufe fortgesetzt und vollendet in der Art, daß er ihn, weil er wahrhaftiger Gott ist, als Mensch hat, während die Propheten nur die Werkzeuge des heiligen Geistes waren."

kung der von außen an ihn herankommenden und ihm mitgetheilten Offenbarung; vielmehr ist er die Weisheit Gottes selber Matth. 11, 19.; er kennt den Vater eben so vollkommen, wie der Vater ihn kennt, und diese seine selbsteigene Kenntniß, die absolute Gotteserkenntniß des Sohnes Gottes ist es, welche er offenbart Matth. 11, 27. vgl. Luc. 10, 22. Es ist der allwissende Mensch Jesus, welcher hier vor uns steht, der deshalb auch von seinen Worten sagen konnte, daß sie nicht vergehen, obschon Himmel und Erde vergehen Matth. 24, 35. Eben so wie seine prophetischen Worte, sind aber auch seine prophetischen Werke, nicht wie bei den alttestamentlichen Propheten Ausfluß einer fremden, ihm bloß geliehenen Kraft, sondern seiner eigensten, ihm dem Menschen Jesu als dem Sohne Gottes einwohnenden Gotteskraft. *) Sprich nur ein Wort, sagt der Hauptmann zu ihm Matth. 8, 8., so wird mein Knecht gesund, und stellt seine als eines der Obrigkeit unterthänigen Menschen beschränkte Macht über seine Knechte Jesu unbeschränkter Macht entgegen. Wind und Meer sind ihm gehorsam Matth. 8, 27. Die Teufel, welche so eben seine als des Sohnes Gottes Obmacht über sich anerkannt haben, bitten ihn, wenn er sie austreiben wolle,

*) Vgl. Kleinschmidt, Die typologischen Citate der vier Evangelien. Halle 1861. S. 45: „In Christo wurde der Conner des heiligen Geistes mit den zu Propheten ausgewählten Menschen bis zu der höchst möglichen Stufe fortgesetzt und vollendet in der Art, daß er ihn, weil er wahrhaftiger Gott ist, als Mensch hat, während die Propheten nur die Werkzeuge des heiligen Geistes waren."

ihnen zu erlauben, in die Heerde Säue zu fahren Matth. 8, 29. 31. Des Menschen Sohn, welcher Macht hat auf Erden Sünden zu vergeben, spricht zu dem Gichtbrüchigen: Stehe auf und wandle! Matth. 9, 6. Wer nur sein Kleid anrührt, wird gesund Matth. 9, 21. 14, 36., denn Kraft des Lebens und der Gesundheit strömt von seinem Leibe aus Marc. 5, 30. Luc. 6, 19. 8, 46. Wer da glaubt, daß Er solches thun kann, dem geschieht, wie er geglaubet hat Matth. 9, 28 f. Die Macht, welche er selber besitzt, über die unsaubern Geister und zu heilen allerlei Krankheit, verleiht er auch seinen Jüngern Matth. 10, 1. 8. vgl. auch Marc. 9, 38. Luc. 10, 17. Er ist also selbst die Quelle dieser Macht. Er ist der Wunderthäter schlechthin Matth. 11, 5. Er ist stärker als der Satan, indem er den Starken bindet und beraubt Matth. 12, 29. Luc. 11, 21 f. Er gebietet dem starken Winde und er legt sich, und die Menschen erkennen und bekennen, daß des Menschen Sohn, der solches thut, wahrlich Gottes Sohn ist Matth. 14, 33.*) Darum sagt er: Alle Dinge sind mir übergeben von meinem Vater Matth. 11, 27. Wie der allwissende, so ist es auch der allmächtige Menschensohn, welcher hier vor uns steht. Ja nicht nur der allwissende und allmächtige, sondern auch der allgegenwärtige Mensch ist er schon im Stande der Erniedrigung. Denn schon damals hat er gesprochen: Wo

---

*) Vgl. auch Marc. 7, 37, wo die auf Jesum bezüglichen Worte: „Er hat alles wohl gemacht; die Tauben macht er hörend, und die Sprachlosen redend," ganz wie eine Charakteristik göttlicher Allmacht klingen.

zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen Matth. 18, 20.

Nirgends aber gebraucht er diese seiner Menschheit einwohnende Gottesherrlichkeit zu seiner Selbstverherrlichung, sondern überall nur zum Zwecke seines Amtes und im Dienste der Menschen seiner Brüder. Wie also die Strahlen seiner Gottesfülle nur vereinzelt und gebrochen durch den Vorhang seines Fleisches hindurchscheinen, so verharrt er selbst bei der Offenbarung seiner Herrlichkeit in seiner Niedrigkeit, weil er eben auch hier nur den Seinen dienstbar ist. Und überdieß verbleibt er fortwährend für seine eigene Person in Armuth, Schmach, Ohnmacht und Beschränktheit. Denn er ist nicht gekommen, daß er [illegible] lasse, sondern daß er diene. So sehen wir also den Menschensohn, welcher Gottes Sohn ist, schon in statu humiliationis im Besitze und doch in der Entäußerung vom Gebrauche oder doch nur im theilweisen Gebrauche der ihm mitgetheilten göttlichen Eigenschaften. Daß diese Entäußerung eine freiwillige Entäußerung war, bezeugt seine Verklärung auf dem Berge Matth. 17, 2, wo sein Angesicht leuchtete, wie die Sonne. Es war dieß eine momentane Anticipation des status exaltationis, von dem er unmittelbar vorher Matth. 16, 27 f. geredet hatte. Sie sollte ihm und den Jüngern zur Stärkung auf sein nahe bevorstehendes Leiden, die Spitze seines status exinanitionis, dienen. Was aber einmal an ihm geschah, das hätte immer geschehen können, so daß er von Anfang an und fortdauernd auch als Menschensohn in göttlicher Glorie hätte auf Erden erscheinen können. Daß er sich selbst der tiefsten

Stufe seiner Erniedrigung, dem Tode, wie vielmehr also allen voraufgehenden Stufen hätte entziehen können, liegt auch in seinen Worten, daß er den Vater bitten könnte, daß er ihm zuschickte mehr denn zwölf Legionen Engel Matth. 26, 53. Und daß sein Tod der Tod des Gottmenschen, also selbstentäußernde, freiwillige Hingabe in den Tod war, kam durch die wunderbaren, ihn begleitenden Zeichen, wie durch das Bekenntniß seiner Gottessohnschaft, welches in Folge derselben laut ward, zur Darstellung Matth. 27, 51—54. Denn wiewohl es ihm als dem Menschensohne gebührte, alle Gerechtigkeit zu erfüllen Matth. 3, 15., so war er doch als Gottessohn frei vom Gesetze Matth. 17, 26., also auch vom Gesetze des Todes. Demnach wird das Nichtwissen des Tages und der Stunde des Gerichtes auch von Seiten des Sohnes Matth. 24, 36. Marc. 13, 32 nur auf das Nichtwissen seiner Menschheit bezogen werden können. Haben wir erkannt, daß die seiner Menschheit kraft ihrer persönlichen Einheit mit der Gottheit mitgetheilten und auch im Stande der Erniedrigung von ihr besessenen göttlichen Eigenschaften sich nur wirksam erwiesen zum Zwecke seines messianischen Amtes: so erkennen wir auch, warum das Wissen des Gerichtstages ihm nicht zu Theil ward. Denn Tag und Stunde des Gerichtes sollte seiner Kirche nicht geoffenbaret werden und ist ihr bis auf den heutigen Tag verborgen. Im entgegengesetzten Falle hätte er ihn gewußt, ja es wird sogar ausgedrückt, wie es auffallend sei, daß er ihn nicht wisse, denn das Nichtwissen des Sohnes steht im klimaktischen Verhältnisse zum Nichtwissen der Engel im Himmel, weil sein Wissen das ihrige

übertrifft, d. i. weil es eben als Wissen des Sohnes Gottes ein absolut göttliches Wissen ist, welches nur in diesem Falle seiner Menschheit sich nicht aktuell mitgetheilt hatte.

Die Allmacht und Allgegenwart nun, welche der Menschensohn schon im Stande der Niedrigkeit von sich prädicirt hatte, sagt er wiederholt nach seiner Auferstehung von den Todten im Stande der Erhöhung von sich aus Matth. 28, 18. 20. Dieselbe sollte von nun an als eine ununterbrochen wirksame sich erweisen, wo er im Begriff war gen Himmel zu fahren und sich zu setzen zur Rechten der Kraft, um am jüngsten Tage seine durchgottete Menschheit aller Augen zu offenbaren, wenn er wieder kommen wird in Herrlichkeit. (Vgl. die vorher S. 390 angeführten Stellen.)

Demnach enthält schon das Evangelium Matthäi und also die synoptischen Evangelien überhaupt, deren Grundtypus ja in jenen ausgeprägt ist, sämmtliche Momente der kirchlichen Christologie, die wir in unserer dogmatischen Darstellung betrachtet haben. Um so weniger hatte die ebjonitische Christologie Berechtigung, sich auf das Evangelium Matthäi zu stützen, obschon dasselbe von vorneherein Jesum als den Sohn Davids, des Sohnes Abrahams bezeichnet Matth. 1, 1. Das ist aber der wunderbare Organismus des Wortes Gottes, daß in jedem Theile desselben das Ganze enthalten ist, also auch das Evangelium Matthäi als erstes Buch der neutestamentlichen Schrift schon das vollständige Christusbild nach allen seinen Grundzügen uns darstellt, welches dann in der gesammten neutestamentlichen Schrift nur weiter ausgezeichnet und allseitig entfaltet wird.

Gehen wir zum Evangelium Johannis über: so ist bei ihm Jesus eben so wohl Gottes Sohn als des Menschen Sohn; wenn er aber bei Matthäus und den Synoptikern überhaupt als des Menschen Sohn auftritt, welcher Gottes Sohn ist, so beim Johannes als Gottes Sohn, welcher des Menschen Sohn ist. Schon das verschiedene Zahlenverhältniß, in welchem beim Matthäus und Johannes diese Bezeichnungen stehen, ist charakteristisch für die Tendenz ihrer Schilderungen. Während Jesus beim Matthäus dreißig Mal sich des Menschen Sohn nennt, wird er nur halbmal so oft Gottes Sohn genannt; und während er umgekehrt beim Johannes sich nur zehnmal als des Menschen Sohn bezeichnet, nennt er sich daselbst dreimal so oft Gottes Sohn. Ueberdieß bezeichnet er sich beim Matthäus selber und direkt nur zweimal als υἱὸς θεοῦ, einmal in seinem Gebete zu seinem himmlischen Vater 11, 27., und dann vor den Menschen und seinen Feinden zum erstenmale im letzten entscheidenden Momente auf Befragen des Hohenpriesters 26, 63 f., während er beim Johannes von Anfang an und fortwährend mit diesem Bekenntnisse (vgl. besonders K. 5) hervortritt. Und während er, wie wir gesehen haben, beim Matthäus sich fast durchgehend nur Menschensohn nennt theils zur Bezeichnung seiner gegenwärtigen Niedrigkeit, theils zur Bezeichnung seiner zukünftigen Hoheit, nennt er sich beim Johannes immer nur Menschensohn, wo er nicht nur von seiner zukünftigen, sondern auch von seiner schon gegenwärtigen Herrlichkeit im Gegensatz zu seiner Erscheinung in Knechtsgestalt redet. Wahrlich, wahrlich, ich sage euch, beginnt er gleich 1, 52., von nun an werdet ihr den Himmel offen

sehen, und die Engel Gottes hinauf- und herabfahren auf des Menschen Sohn. Des Menschen-Sohn, der im Himmel ist, sagt er 3, 13., und des Menschen Sohn muß erhöhet werden 3, 14., was allerdings (vgl. Meyer und Hengstenberg z. St.) von der Erhöhung des Menschensohnes an's Kreuz (eben so 8, 28. 12, 32. 34) zu verstehen ist, aber doch das Kreuz nicht als Holz der Schmach, sondern der Herrlichkeit bezeichnet. Dem Menschensohn ist nach 5, 27 Macht gegeben, das Gericht zu halten; er gibt nach 6, 27 die unvergängliche Lebensspeise, welche nach 6, 53 sein Fleisch ist; er wird nach 6, 62 auffahren dahin, wo er zuvor war; 12, 23 ist die Stunde gekommen, daß des Menschen Sohn verkläret werde, und endlich heißt es 13, 31 in Anticipation des unmittelbar bevorstehenden δοξασμός: „Nun ist des Menschen Sohn verkläret." Wenn wir aber ferner erkannt haben, daß schon beim Matthäus der Ausdruck υἱὸς θεοῦ immer im metaphysischen Sinne des Wortes steht: so wird dies beim Johannes um so weniger eines Beweises bedürfen. Nennt ihn doch gleich der Prolog 1, 14 vgl. 3, 16. 18. 1 Joh. 4, 9 den Eingeborenen vom Vater (μονογενὴς παρὰ πατρός vgl. Meyer und Hengstenberg z. St.) im Gegensatz zu den Gotteskindern 1, 12., welche es erst durch den Glauben an seinen Namen geworden sind. Trotzdem daß es auch von ihnen heißt ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν 1, 13., ist er doch der μονογενής, weil eben sie nur durch ethische oder mystische, er hingegen allein durch physische oder hyperphysische Zeugung als der wesentliche Sohn Gottes aus Gott geboren ist. Diesem Sohne hat der Vater Alles in die Hand gegeben 3, 35,

ja er hat ihm gegeben, das Leben zu haben in ihm selber, wie der Vater das Leben hat in ihm selber 5, 26.*) Darum erkennen die Juden ganz richtig 5, 18., daß er Gott seinen eigenen Vater (πατέρα ἴδιον) nenne, und sich

*) Zu welchen exegetischen Willkürlichkeiten die Kenotiker ihre Zuflucht nehmen müssen, zeigt recht deutlich Geß zu dieser Stelle. Er sagt a. a. O. S. 298: „Ist also nicht der Besitz des Gotteslebens dem irdischen Sohne so gut als dem vorirdischen eigen gewesen? Bezöge sich dieses Wort Jesu eben so sehr auf seinen Wandel auf Erden, wie auf sein vorirdisches und nachirdisches Leben, so müßten wir allerdings diese Frage bejahen. Eben damit würde Alles umgestoßen, was wir über Selbstentäußerung des fleischwerdenden Logos sagten." Deshalb werden wir S. 301 ff. belehrt, daß das richtige Verständniß von Joh. 5, 26 nur dieses sein könne, daß Jesus hier auf das *ewige Geben* des Lebens vom Vater an den Sohn hinblicke, durch welches der Sohn Sohn ist. Dieses habe ewig statt gefunden an den vorirdischen Sohn und finde ewig statt an den nachirdischen Jesus, für die Zeit seines irdischen Wandels aber sei es suspendirt gewesen. Das Leben in sich zu haben, wie der Vater, gehöre dem vorirdischen und nachirdischen Sohne, aber nicht dem irdischen zu, wie auch erst vom Wiedererhöheten im eigentlichen vollen Sinne gelte, daß er die Auferstehung und das Leben ist (Joh. K. 11.). Wie sehr diese Auffassung dem Gedankenzusammenhange der betreffenden Stellen widerspricht, ist klar. Jesus schreibt sich dort selber das Leben zu und nennt sich die Auferstehung und das Leben im Zusammenhang damit, daß er schon jetzt den an ihn Glaubenden das Leben geben und schon jetzt am Lazarus sich als die Auferstehung erweisen will. Auch steht 5, 26 der Infinit. praes. ἔχειν nicht der Infinit. praeter. und futuri und 11, 25 das Praesens ἐγώ εἰμι nicht das Futurum.

dadurch Gott gleich mache; Jesus aber weit entfernt, dies in Abrede zu nehmen, bestätigt es vielmehr, indem er sich als dem Sohne Gottes die göttlichen Werke der Todtenerweckung und des Gerichthaltens beilegt 5, 21 ff., und für sich den Sohn gleiche Ehre wie für den Vater fordert 5, 23. Darum wie der Sohn das Leben hat in sich selber, so hat auch jeder, der den Sohn siehet und an ihn glaubt, das ewige Leben 6, 40. Und eben so, wenn auf den Ausspruch hin, daß er und der Vater eins seien, 10, 30., die Juden ihn steinigen wollen, weil er, ein Mensch, sich zu Gott mache 10, 33., leugnet er dies nicht, erweiset vielmehr seine Berechtigung dazu durch einen Schluß a minori ad majus, so daß das υἱὸς θεοῦ εἰμι 10, 36 dem ποιεῖς σεαυτὸν θεὸν 10, 33 gleich gilt. Dieselben Juden, welche ihn hier steinigen wollen, weil er sich selbst zu Gott mache, behaupten vor Pilatus 19, 7., daß er nach ihrem Gesetze sterben müsse, weil er sich selbst zu Gottes Sohn gemacht habe. Sie halten also beides für dieselbe Gotteslästerung, es ist ihnen beides ein Bruch des zweiten Gebotes. Darum lehnt Jesus auch das Bekenntniß des Thomas nicht ab, der ihn 20, 28: „Mein Herr und mein Gott!" anredet, vielmehr nimmt er dasselbe v. 29 ausdrücklich an.*)

---

*) Erasmus bemerkt: Agnovit Christus, utique repulsurus, si falso dictus fuisset Deus. Demnach ist auch die Bemerkung von Meyer abzuweisen, daß der mächtige Affect des Ausrufes ihn weniger zum Dienste des dogmatischen Begriffs geeignet mache. Hätte Thomas mit seinem ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου sich zu weit vom Affecte fortreißen lassen,

Wie also bei den Synoptikern Jesus als des Menschen Sohn in Niedrigkeit auftritt, welcher dennoch Gottes Sohn ist: so ist beim Johannes Jesus des Menschen Sohn in Herrlichkeit, weil er Gottes Sohn ist. Als solcher wird er sogleich im Prologe geschildert, welcher vorneherein die Tendenz des ganzen Evangeliums ausspricht und seinen summarischen Inhalt hinstellt. Die Gedanken des Prologes sind aber fast sämmtlich aus den Reden des Herrn im Evangelium entnommen, so daß wie der Prolog Zusammenfassung des Evangeliums, so das Evangelium Ausführung des Prologes ist. Es handelt sich um die Gnaden- und Wahrheitsoffenbarung des fleischgewordenen Sohnes Gottes, welcher seine Herrlichkeit kund gethan, und denen, die an seinen Namen geglaubt, die Gotteskindschaft verliehen hat, doch von seinem Eigenthumsvolke zu, dem er gekommen war, den Seinen in Masse, die ihre Finsterniß mehr liebten, als ihn in welchem das Leben war und der das Licht der Menschen war, nicht aufgenommen, sondern verschmäht ward. Daß dieser Sohn Gottes von Ewigkeit (1, 1. 15. 8, 25. 58. 17, 24. vgl. Joh. 1, 1. 2. 2, 13. 14.) bei Gott war und Gott war, ist gleichfalls im Evangelium enthalten. Nur das ist Zuthat des Evangelisten, daß er der Weltschöpfer 1, 3. 10. vgl. Apok. 3, 14., der alttestamentliche Bundesgott 1, 11. ist und der Logos 1, 1. 14. vgl. 1 Joh. 1, 2. Apokal. 19, 13 genannt wird. Es

---

so konnte eben Christus seinen Ausruf nicht anerkennen, mußte ihn vielmehr zurückweisen. Nunmehr preist er aber diejenigen selig, welche so wie Thomas glauben, und zwar glauben, ohne wie er zu schauen.

ist aber selbstverständliche Zuthat. Denn der Sohn Gottes, welcher in der Fülle der Zeit als der Offenbarer des Vaters erschienen ist, und der sich im Evangelium nicht weniger als vierzig Mal als den Gottgesandten bezeichnet, ist eben selbstverständlich kein Anderer, als der Maleach Jehovah, der Bundesmittler des A. T., und kein Anderer als der uranfängliche absolute Offenbarer der Gottheit, welcher schon die erste Offenbarung Gottes, die Schöpfungsoffenbarung vermittelt hat, als solcher eben der Logos, so daß das Aufsteigen von dem bei der Schöpfung wirksamen unpersönlichen Worte Gottes in der Schöpfungsgeschichte der Genesis zu dem persönlichen uranfänglichen Worte sich von selbst ergiebt. Nur daß allerdings was sich schon unter Einwirkung des erleuchtenden Gottesgeistes als Combination der Selbstaussagen Jesu mit den bezüglichen alttestamentlichen Schriftstellen von selbst ergibt, vom Evangelisten unter Einwirkung des inspirirenden Gottesgeistes nicht nur als menschlich wahrscheinliche dialektische Schlußfolgerung, sondern als göttlich gewisse Offenbarungsthatsache ausgesprochen wird. *)

---

*) Ganz anders kömmt freilich das Verhältniß zwischen dem Prologe des Johannes und den Selbstaussagen Jesu in seinem Evangelium nach Weizsäcker, „Das Selbstzeugniß des johanneischen Christus. Ein Beitrag zur Christologie." Jahrbücher für deutsche Theologie Bd. II. Heft I. S. 154 ff. zu stehen. Diese Abhandlung sucht den an sich ganz wahren Satz zu erhärten, daß der synoptische Christus in der That doch nicht so weit von dem johanneischen abstehe, als es auf den ersten Blick scheinen will. S. 163. 185. Doch schlägt sie dabei einen dem unsrigen grade entgegengesetzten Weg ein und

Demnach kann das ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο. „Der Logos ward Fleisch“ 1, 14 nicht etwa ein Aufgeben seiner himmlischen Doxa oder gar eine Umsetzung seiner göttlichen in die

---

gelangt deshalb auch zu dem entgegengesetzten Ziele. Während wir erkannt haben, daß auch der synoptische Christus keineswegs der bloße Menschensohn, sondern zugleich der ewige Gottessohn in Einer Person ist, will Weizsäcker zeigen, daß der geschichtliche Christus im johanneischen Evangelium so wenig als in den übrigen ein transcendentes Selbstbewußtsein zeige, daß Johannes Jesum nie Etwas aussagen lasse, was daran erinnerte, daß er der fleischgewordene präexistirende persönliche Logos sei oder daß er sich selber göttliche Eigenschaften zuschreibe und daß er selbst aus eigenem Entschlusse vom Himmel herniedergekommen sei und die Wunder seines Lebens in eigener Kraft seiner göttlichen Natur verrichtet habe. Der johanneische Christus wisse nichts von einer ihm eigenen Herrlichkeit, welche sich in seinem Leben und Wirken geoffenbart hätte. S. 164. 168 f. 175. 178. 180. 184. 207. Zwar kann Weizsäcker selbst nicht verkennen, daß uns auf den ersten Blick sehr starke und blendende Aussagen entgegentreten, welche sich nicht anders erklären lassen zu wollen scheinen, als daß in dem Christus des johanneischen Evangeliums ganz der Menschgewordene Logos des johanneischen Prologes sich ausspreche. Stellen wir diese Aussagen als entscheidend in den Vordergrund, so scheine fast unausweichlich zu sein, daß Jesus von seinem früheren Dasein durch Erinnerung gewußt, und dann würde auch schwer der Schluß zu vermeiden sein, daß aus derselben Quelle der Erinnerung sein ganzes Wissen von Gott als Mensch mit geflossen sei. Jene Aeußerungen seien in der That stark genug, um das Vorurtheil zu erwecken, daß wir in Jesu auf Erden nach seinem eigenen Bewußtsein von sich nichts Anderes vor uns haben, als die Persönlichkeit jenes Logos, der im Anfang bei Gott und

menschliche Wesenheit, sondern nur die Annahme der menschlichen Natur von Seiten des in seinem eigenen Wesen unverändert bleibenden Logos bedeuten. Daß für diese An-

---

Gott war, und hierauf Fleisch wurde, aber so daß aus diesem von ihm angenommenen Dasein noch seine göttliche Herrlichkeit wie durch eine lichte Hülle durchscheint 1, 14. Die einzelnen Seiten seines Selbstzeugnisses hierüber scheinen ein abgerundetes Gesammtbild zu geben, und wir hätten dann den einfachen Schlüssel für den Sinn, in welchem er sich im Evangelium den Sohn Gottes nennt. Es wäre kein anderer, als der der Wesenseinheit. S. 171—175. Andrerseits fänden sich in den Selbstaussagen Jesu eine Reihe von Zügen, welche sich nicht leicht mit der Logospersönlichkeit vereinigen ließen. Sie seien von der Art, daß sie nicht bloß auf den Stand der Erniedrigung bezogen, nicht bloß auf Rechnung der menschlichen Natur gestellt werden könnten. Diese Aussagen bildeten eben so sehr und noch mehr ein Ganzes, als jene Hinweisungen auf seine ewige Herkunft und himmlisches Sein. Sie treten uns noch massenhafter und gebietender entgegen; und der Christus, der so spricht, stehe dem synoptischen unendlich viel näher, der Logosidee viel ferner, als man es in der Regel von dem johanneischen Christus zuzugeben geneigt sei. S. 184 f. Da nun Weizsäcker durch Verschmähung der einzig möglichen Vermittelung jener scheinbar widersprechenden Aussagen, sich Brücke und Steg zu jeder Ausgleichung derselben selber abgebrochen hat: so bleibt ihm Nichts übrig, als durch künstliche und gewaltsame Exegese jene unbequeme erste Reihe von Aussagen ihres tiefen metaphysischen Gehaltes zu entleeren, und so den Knoten zu durchhauen, statt ihn zu lösen. Dennoch kann auch er auf diesem Wege des spröden und widerstrebenden Stoffes nicht vollkommen mächtig werden. Namentlich gilt dies von Stellen wie 8, 58 und von dem hohenpriesterlichen Gebete

schauungsweise der Ausdruck ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο nicht hätte gebraucht werden können (so Geß a. a. O. S. 294. vgl. Thomasius II. S. 146 f.), weil der Logos dann

K. 17. Indeß auch solche Stellen enthielten keine Erinnerung eines vorzeitlichen Daseins, sondern nur einen einzelnen Blick, zu welchem Jesus wie in prophetischer Erhebung durchdringe, sie trügen nur den Charakter des augenblicklichen Schauens. Diese Aussagen bilden nicht die Grundlage seines Selbstbewußtseins, sondern nur die Spitze einer fortschreitenden Selbsterkenntniß. Ueberdies wenn sie auch ein Bewußtsein um die reale Ewigkeit seines höheren Seins ausdrücken, so enthalten sie doch keinen näheren Aufschluß über die persönliche Natur dieses Vorherdaseins. S. 189 ff. Gleichsam im eigenen Gefühle der Unhaltbarkeit dieses Weges, deutet Weizsäcker noch auf einen anderen Weg der Lösung hin, den er aber noch weniger mit Entschiedenheit zu betreten und bis zu seinem letzten Ziele zu verfolgen wagt. Wiederholt vernehmen wir, daß der Evangelist das Gepräge seiner Denk- und Redeweise dem Stoffe stark mitgetheilt habe, und daß die Farbe derselben über das Ganze wie hingegossen erscheine. S. 164 ff. 185. 195. Warum nicht also statt jenes unhaltbaren exegetischen Umdeutungs- und Entleerungsprocesses, mit dem man bei der Fülle und Tiefe der Selbstaussagen Jesu doch nicht zu Stande kömmt, lieber gleich mit der negativ kritischen und mythischen Schule grade heraus sagen, der Evangelist habe die in's Metaphysische hinüber greifenden Reden Jesu fingirt und seinem Christus die eigenen Anschauungen in den Mund gelegt? Wie nahe Weizsäcker an diese Ansicht hinanstreift, geht aus seiner Auffassung des Prologes des Johannesevangeliums hervor. Er gibt zu, daß derselbe Jesum als den fleischgewordenen präexistenten persönlichen Logos denkt, als das Licht und Leben der Welt nicht nur im geschichtlichen und ethischen, sondern auch im substantiellen und kosmischen

ja nichts geworden wäre, daß der Apostel dann vielmehr hätte sagen müssen, der Logos nahm Fleisch an sich (Hebr. 2, 14), ist eine unhaltbare Behauptung. Zugegeben der Aus-

Sinne, doch weiche das, was Jesus selbst über λόγος, φῶς und ζωή aussage, eben von der Lehre des Prologes ab. S. 165. 196. Da nun offenbar der Prolog nur die Selbstdarstellung Jesu im Evangelium zusammenfassend voraufstellt, so könnte nur von einem Mißverständnisse der Selbstaussagen Jesu von Seiten des Evangelisten die Rede sein. Da aber ein solches einem Augen- und Ohrenzeugen und Apostel nicht zugeschrieben werden kann: so werden wir auch von hier aus zu der Annahme gedrängt, daß ein späterer Verfasser den johanneischen Christus fingirt und seine metaphysische Christologie demselben in den Mund gelegt, wie auch selber im Prologe ausgesprochen habe. Die schlimmsten Consequenzen der Weizsäcker'schen Abhandlung liegen aber auf der dogmatischen Seite. Sie läuft auf eine Verläugnung der wahren Gottheit unseres Herrn Jesu Christi hinaus, und dient so der Schenkel'schen Dogmatik, die sich auch mit besonderer Vorliebe auf sie beruft, zur exegetischen Basis. Es kann auch nicht anders kommen, wenn man an der Behauptung festhält, daß das Personbildende in Christo nur die Menschheit sein könne. S. 202. 204. Was dann noch vorgebracht wird zur Conservirung oder Restituirung der Gottheit Christi, ist Nichts als — Theologie der Rhetorik! Bei Weizsäcker läuft es darauf hinaus, daß die menschliche Persönlichkeit Jesu mit dem (unpersönlichen) Offenbarungsworte Gottes Eins geworden ist. S. 194 ff. 200 ff. Christus ist nicht der Logos, sondern er hat den Logos, so daß die umgekehrte Phrase: „Der Logos hat Christum" S. 204 keinen Schritt weiter hilft. Wahrlich diese Schriftauslegung ist wieder tief unter das Niveau der objectiver und unbefangener gewordenen rationalistischen Exegese herabgesunken. Sie zeigt das hippokratische Gesicht der

druck ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο aus dem Zusammenhange der johanneischen Anschauung herausgerissen, kann eine innere Veränderung des Logos selber ausdrücken, selbst zugegeben, daß diese Auffassung dann rein sprachlich genommen die nächstliegende genannt werden könnte: so ist doch eben so gewiß, daß nach dem Gesammtzusammenhang der johanneischen Anschauung und Darstellung von einer solchen Veränderung nicht die Rede sein kann. Eben so gewiß ist ferner, daß ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο auch die bloße Annahme der menschlichen Natur von Seiten des in sich unveränderten Logos bedeuten kann. Denn auch durch die bloße Aufnahme der menschlichen Natur in die Einheit seiner göttlichen Persönlichkeit ist der Logos etwas geworden; er ist eben Mensch geworden, was er vorher nicht war, und hat deshalb doch nicht aufgehört der Logos zu sein, der er vorher war. Es ist allerdings eine eigenthümliche Art des Werdens, welche hier vorliegt, indem dabei das unveränderliche Bleiben des ursprünglichen Seins nicht auf-

---

modern gläubigen Theologie! Wenn Weizsäcker S. 160 sagt: „Es werden wohl wenige Theologen sein, die heute noch, unter den unwidersprechlichen Einwirkungen der geschichtlichen Bibelwissenschaft, einfach und unbedingt behaupten möchten, daß das Gesammtbild, das wir aus der Ansicht unserer Evangelien gewinnen, wirklich dem (kirchlichen Christusbilde) entspreche“: so ist der einzige Nutzen, welchen solche exegetischen Elaborate, wie das seinige, schaffen dürften, der, daß sie dazu dienen können, die Zahl jener wenigen Theologen bedeutend zu vermehren. Denn hier wenigstens wird das Sprüchwort nicht zutreffen: Wer die Wahl hat, hat die Qual!

gehoben ist; doch ist es auch ein einzigartiges Verhältniß, welches hier zum Ausdrucke gebracht wird. Wie könnte auch Johannes, wenn er bei den Worten „der Logos ward Fleisch“ an eine Entäußerung des Logos hinsichtlich seiner göttlichen Herrlichkeit dachte, sogleich fortfahren: „und wir schauten seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des Eingebornen vom Vater.“ Und daß diese Herrlichkeit nicht etwa nur in der Gnade und Wahrheit oder in der Heiligkeit Jesu bestanden habe (wiewohl wo auch nur göttliche χάρις und ἀλήθεια bestehen bleibt, überhaupt die Gesammtfülle der göttlichen Eigenschaften vorhanden sein muß), daß vielmehr diese Herrlichkeit sich namentlich auch als göttliche Allmacht in den Wundern Jesu manifestirt habe, werden wir bald noch näher sehen. Wie in seiner Allmacht, so hat sie sich aber auch in seiner Allwissenheit bekundet, denn eben als der im Schooße des Vaters befindliche, Gott schauende eingeborene Sohn Gottes hat Jesus während seines Wandels auf Erden den Vater offenbart 1, 18.*)

*) Es ist ganz willkürlich und dem Gedankenzusammenhange widersprechend das ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός, welches mit dem εἶναι πρὸς τὸν θεόν 1, 1 wesentlich identisch ist, auf den erhöheten Christus zu beziehen (so Meyer z. St. vgl. v. Hofmann Schriftbeweis. 2. Aufl. I, 120. II, 1, 23). Abgesehen davon, daß man dann ein νῦν oder πάλιν vermißt, bemerkt auch Geß S. 124 sehr richtig: „Wenn man übersetzt; „„der in des Vaters Schooß hin ist““, so daß von dem nunmehrigen Sein des erhöheten Jesus im Schooße des Vaters die Rede sein soll, so zerschneidet man den klaren Zusammen-

Daß durch die Fleischwerdung des Logos keine Veränderung weder hinsichtlich seines Wesens, noch auch seiner Eigenschaften eingetreten ist, geht besonders schlagend daraus

---

hang zwischen dem Sein in des Vaters Schooß und dem Auslegen des Vaters: daß Jesus jetzt in des Vaters Schooß ist, hat ihn ja nicht zum Exegeten des unsichtbaren Gottes machen können." Wenn Hofmann meint, daß Jesus zu dem Vater hingegangen, sei Verbürgung seiner jetzt von den Jüngern verkündeten Lehre: so ist 1, 18 eben von der Verkündigung des eingeborenen Sohnes selber, nicht von der Verkündigung seiner Jünger die Rede. Aber auch von einer Verbürgung der Verkündigung Jesu selber durch seinen Hingang zum Vater, ist nicht die Rede. Vielmehr steht ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός im offenbaren Gegensatze zu Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακε πώποτε. Weil Niemand Gott je gesehen hat, darum hat ihn auch Niemand verkündigt; der eingeborene Sohn hat ihn verkündigt, weil er ihn eben als der in des Vaters Schooß Seiende gesehen hat. Eben so wenig kann aber mit Luthardt z. St. ὁ ὢν im Sinne von ὃς ἦν ποτε genommen werden, so daß also ausgesagt wäre, daß Jesus vor seiner Menschwerdung in vollster Gottesgemeinschaft gestanden habe. Will man das Participium imperfectisch fassen, so muß es dem Verbum finitum gleichzeitig gefaßt werden, so daß immer ausgesagt wäre, daß Jesus, während er in des Vaters Schooß war, ihn verkündigt habe. Auch kann er nicht Exeget sein wegen seiner früheren, sondern nur wegen seiner andauernden Gottesgemeinschaft. Also auch wenn man ὁ ὢν durch ὃς ἦν auflösen wollte, spräche es gegen die Kenose des Logos. Dies ist eben so der Fall, wenn man es, was unbezweifelt das Richtige ist, mit de Wette, Lücke, Hengstenberg, als zeitloses Präsens faßt, und mit Luther übersetzt: der in des Vaters Schooß ist = immerbar ist.

hervor, daß nach der Schilderung des Johannes auch während des Standes der Erniedrigung die göttliche Doxa durch die Menschheit Jesu hindurchleuchtete, und er auch als des Menschen Sohn in himmlischer Herrlichkeit sich befand. Wer ihn, den Menschen Jesus, siehet, der siehet den Vater 8, 19. 12, 45. 14, 7. 9.; denn wie er als der Sohn Gottes das Ebenbild des Vaters, so ist er auch als der Sohn Gottes des Menschen Sohn in Einer Person: wie demnach die Herrlichkeit des Vaters in ihm, dem Sohne, sich wiederspiegelt, so spiegelt die Herrlichkeit des Sohnes und damit auch des Vaters in ihm als dem Menschensohne sich wieder, vgl. 1. Joh. 1, 1. 2. Denn er ist im Vater und der Vater in ihm 10, 38. Die mystische Einwohnung des Vaters und des Sohnes in den Gläubigen 17, 21. 23 ist nur Abbild der wechselseitigen metaphysischen Perichoresis des Vaters und des Sohnes: denn eben weil er im Vater und der Vater in ihm ist, hat, wer ihn gesehen hat, den Vater gesehen 14, 10. 11., und dieses schon gegenwärtige Sein des Sohnes im Vater wird von den Jüngern nach seiner Erhöhung erkannt werden 14, 20. Darum ist in der Erscheinung des Menschensohnes der bis dahin verschlossene Himmel aufgethan, die Offenbarung Gottes und die Schaar der himmlischen Boten auf Erden gegenwärtig 1, 52., und Jesus auf Erden ist doch zugleich der Menschensohn, der im Himmel ist 3, 13.*) Darum und nur darum

---

*) Daß hier ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ nicht übersetzt werden kann, „der im Himmel war“, sondern übersetzt werden muß, „der im Himmel ist“, wie auch Winer, de Wette, Lücke,

ist auch dieser Menschensohn der Tempel Gottes 2, 19., der Bräutigam 3, 29., der Spender des Lebenswassers 4, 10. 14. 5, 40. 7, 37. 38., das Brod des Lebens 6, 33. 35. 48. 51. 58., das Licht der Welt 1, 9. 3, 19. 8, 12. 9, 5. 39. 12, 35 f. 46., die Thür zu den Schafen 10, 7. 9., der gute Hirte 10, 11. 14., die Auferstehung und das Leben 11, 25., der Weg, die Wahrheit und das Leben 14, 6., der wahrhaftige Weinstock 15, 1 ff., der König der Wahrheit 18, 36 f., und zwar ist er das Alles nicht erst als der Erhöhete, sondern auch schon als der Erniedrigte, wie er im Evangelium vor uns steht und zu uns redet. Wer deshalb an ihn, diesen in Niedrigkeit und doch zugleich in göttlicher Hoheit befindlichen Menschensohn glaubt, der hat schon das ewige Leben 3, 36. 6, 40. 47. 68. 8, 51. 10, 28. 11, 25 f. 17, 2 f.

Als dieser durchgottete Mensch erweiset sich nun der Gottmensch durch seine Wunderwerke. Denn die göttliche

---

Meyer anerkennen, darüber vgl. Hengstenberg z. St., bei dem sich überhaupt die richtige Erklärung des ganzen Verses findet. „Indem der Herr also sich hier als den bezeichnet, der auch als Menschensohn im Himmel ist, weist er darauf hin, daß er sich der göttlichen Herrlichkeit bewußt ist, deren er sich auch mit dem Vater erfreute, da er in der niederen Knechtsgestalt auf der Erde wandelte." Dies auch gegen Hofmann Schriftbeweis 2. Aufl. I. S. 135. Thomasius II. S. 251, welcher die Stelle als dunkel bezeichnet, Weizsäcker a. a. O. S. 171, welcher gar behauptet, es dürfe wohl als aufgegeben betrachtet werden, in den Worten „ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ" 3, 13 den unerhörten Ausspruch zu finden, daß er gegenwärtig im Himmel sei.

Herrlichkeit, welche an ihm zu schauen war 1, 14., hat er zuerst durch das Wunder der Verwandlung des Wassers in Wein auf der Hochzeit zu Cana offenbart (ἐφανέρωσε τὴν δόξαν αὐτοῦ) 2, 11. als Zeichen (σημεῖον) seiner Gottessohnschaft, welches seine Jünger zum Glauben bewegte. Und wiederum zu Cana 4, 46. 54. that er ein zweites σημεῖον, offenbar gleichfalls zur Manifestation seiner δόξα. Wie jenes das erste, so war die Auferweckung des Lazarus sein letztes und größtes Wunderwerk, wodurch ebenfalls der Sohn Gottes verherrlicht und in der Dora des Sohnes zugleich die Dora des Vaters kund gethan ward 11, 4. 40. Und auf alle seine göttlichen Machtwirkungen zurückblickend bezeugt Johannes 12, 37. 41., daß die göttliche Herrlichkeit, welche schon Jesaias an ihm geschaut, in ihnen erschienen sei. Dies ist die Majestät Jehovas (כבוד יהוה); vgl. Jesaias 6, 1 – 5. 9. 10. *) Hierdurch ist jede Ab-

*) Vgl. Hengstenberg zu den Worten: „Und wir sahen seine Herrlichkeit," 1, 14. Er sagt a. a. O. S. 51: „Luther bemerkt: „„Das haben uns ausgewiesen seine Lehre, Predigt, Mirakel und Wunderthaten, daß, wer nicht verblendet und verstockt gewesen durch den Teufel, wie die Hohenpriester und Schriftgelehrten waren, der hat merken können, daß er natürlich Gott ist; wie er's denn mit Worten und Thaten beweiset, daß er die Kranken gesund gemacht und Todten auferwecket, und in Summa so große und so viel Wunderzeichen gethan, und sonst keinem Menschen zu thun möglich gewesen."" Es findet sich hier wieder ein bedeutsamer Anklang an das A. T., einer der feinen „„Winke"", an denen das Evangelium des Johannes, im Einklange mit der Apokalypse, so reich ist. Jesaias sagt in K. 40, 5 in der Ankündigung der Messianischen Zeit:

schwächung und kenotische Umdeutung des johanneischen Begriffs der δόξα Jesu schlechthin ausgeschlossen. Dies ist die δόξα, welche der Vater dem Sohne gegeben, weil er ihn geliebet vor Grundlegung der Welt 17, 24. Nur diese durch seine ganze Erscheinung in entscheidenden Momenten sichtbar hindurchstrahlende Doxa ist es, welche die Krämer im Tempel 2, 14 ff. zurückweichen, und die Häscher in Gethsemane zu Boden sinken läßt 18, 6. Mit seinem so oft beim Johannes wiederkehrenden, geheimnißreichen ἐγώ εἰμι zielt er hier auf seine Gottheit auf das [illegible] Jehovahs im A. B. Wie den Lazarus, so erweckt er auch sich selbst, so daß in seiner Auferstehung nicht nur des Vaters, sondern auch des Sohnes Doxa sich wirksam erweist, 2, 19. 10, 17. 18., wie er auch sein Leben in eigener Macht (ἐξουσία 10, 18) gelassen hat, vgl. auch 17, 19. Und so ist denn auch sein Tod wunderbar als der Tod des Sohnes Gottes erwiesen worden 19, 34. 37. Ja dieser mit

---

„„Und enthüllet wird die Ehre des Herrn, und es siehet alles Fleisch zumal.““ Ferner in K. 66, 18: „„Es kommt die Zeit zu sammeln alle Heiden und Zungen, und sie kommen und sehen meine Ehre,““ LXX: καὶ ἥξουσι καὶ ὄψονται τὴν δόξαν μου. „„Die Herrlichkeit des Herrn, welche die Heiden schauen werden, ist seine herrliche Offenbarung und Gegenwart, die bisher verborgen, nun enthüllt wird.““ Zu vergleichen ist noch K. 60, 2: „„Und über dir gehet auf der Herr und seine Ehre erscheinet über dir.““ Die Anspielung auf diese Stellen ruht auf der Anschauung, daß in Christo der Jehovah des A. B. erschienen ist, eine Anschauung, die der Apostel gleich darauf offen ausspricht, indem er Christum als den Eingeborenen Sohn Gottes bezeichnet.“

Geiste ohne Maaß gesalbte Mensch 3, 34 hat in der göttlichen Herrlichkeitsfülle, die über ihn ausgegossen ist und ihm stetig einwohnte, göttliche Allmachtswerke verrichtet, denn der Vater hat ihm Alles in seine Hand gegeben, 3, 35., er hat Macht über alles Fleisch 17, 2., und Alles, was der Vater hat, ist sein, 16, 15. 17, 10., denn Er und der Vater sind Eins 10, 29. 30. 17, 22. Nur deshalb durfte er sagen: Mein Vater wirket bis jetzt und ich wirke 5, 17.*) (vgl. Hengstenberg z. St. und 5, 19. 9, 3. 4.). Aus alle dem geht unwidersprechlich hervor, daß Jesus seine Wunderwerke nicht wie ein alttestamentlicher Prophet in einer fremden, ihm nur verliehenen Kraft, sondern in seiner eigenen Gotteskraft, die aber als die Kraft des Sohnes Gottes zugleich die Kraft des Vaters ist, verrichtet hat.



Und wie nicht mit fremder Kraft, so ist er auch nicht nur mit fremder Weisheit betraut. Er hat nicht wie ein alttestamentlicher Prophet unter Inspiration des Gottesgeistes die Offenbarungen empfangen in der Zeit, die er dann weiter gegeben hat; sondern er ist selbst der ewige Logos und die wesentliche Wahrheit. Er hat auf Erden kund gethan, was er vor Grundlegung der Welt als der Sohn Gottes beim Vater geschaut und vom Vater gehöret hat 3, 32. 6, 46. 8, 26. 38. 40. 12, 50 (vgl. den analo-

*) Wozu Beza bemerkt: Nam si Deus pater meus (dixerat Christus) operans sabbato, non violat sabbatum, nec ego cum operor sabbato, sabbatum violo: quae conclusio stare non potest, nisi aequalitas Personarum Patris et Filii statuatur, ut recte Patres adversus Arianos hoc loco docuerunt.

gischen Ausspruch vom heiligen Geiste 16, 13). Und das was er nicht erst in der Zeit empfangen und überkommen hat, sondern schon vor der Menschwerdung gesehen und gehöret hat in der Ewigkeit, das siehet und höret er auch fortwährend als Mensch, eben weil es ein ewiges, keinem Wechsel der Zeit unterworfenes Sehen und Hören ist. Denn wie wir schon erkannt haben, ist er der Exeget des Vaters, als der, welcher in des Vaters Schooß ist, und er kennet den Vater, wie der Vater ihn kennt 8, 55. 10, 15. Und wie er Gott den Vater kennt, so kennt er auch die Menschen seine Brüder. Er bedurfte nicht, daß Jemand Zeugniß gebe von einem Menschen, denn er wußte selbst, was im Menschen war. *) Er ist der Herzenskündiger 1, 47 f. 2, 24 f. 4, 18. 39. 13, 18., vgl. Apok. 2, 23., ja er weiß alle Dinge, nicht nur nach seiner Auferstehung 21, 17., sondern auch schon vor seiner Auferstehung 16, 30. 18, 4. So also ist er schon im Stande der Erniedrigung nicht nur der allmächtige, sondern auch der allwissende Mensch. Wie er endlich nach seiner Auferstehung durch verschlossene Thüren eintritt, so verschwindet er auch schon vor seiner Auferstehung vor seinen Feinden 8, 59., vgl. Luc. 4, 30., und wir sehen demnach, daß auch damals schon seine Leiblichkeit nicht in gleicher Weise den Bedingungen und Schranken des Raumes und der Materie unterthänig war, wie die unsrige.

Wenn es wahr ist, daß die heilige Schrift nicht nur dem Einzelnen, sondern auch der Kirche Gottes gegeben ist als ein

---

*) Creator hominis noverat, quid esset in homine, sagt Augustin.

Licht zu erleuchten ihre Pfade, auf daß sie nicht abirre von dem rechten Wege, und daß die einzelnen Theile der Schrift ihre besondere Mission für besondere Zeiten haben: so können wir sagen, daß das Evangelium Johannis unserer Zeit verordnet ist als ein Antidoton gegen den weitverbreiteten Irrthum von der Selbstentäußerung des Logos. Mit Flammenzügen steht in unserem Evangelium die unveränderte Herrlichkeit des Sohnes Gottes verzeichnet, und in leuchtender Klarheit strahlt sie durch den Menschen Jesus auch im Stande seiner Niedrigkeit hindurch. Dies ist der unmittelbare und sichere Eindruck, welchen jeder unbefangene Leser erhält, und welchen keine exegetische Künstelei zu tilgen oder zu verwischen vermag. Die erneute Anerkennung der kirchlichen Auffassung und Ausdeutung des johanneischen Christusbildes wird auch unbezweifelt das Endergebniß einer strengen, wahrhaft wissenschaftlichen Exegese sein, welche wieder gelernt hat, ohne vorgefaßte Meinungen und ohne Eintragung aprioristischer Systeme das Wort der Apostel beim Worte zu nehmen. Den Kenotikern gegenüber wird immer die entgegengesetzte Behauptung der modernen negativen Schulen ihre scheinbare Berechtigung behalten, daß das Johannesevangelium von gnostisch doketischen Anschauungen durchzogen sei. Denn allerdings erscheint in ihm der Mensch Jesus in der Fülle der göttlichen Herrlichkeit. Andrerseits tritt er aber auch als wahrhaftiger und wirklicher Mensch auf, und daß der λόγος σάρξ geworden sei, ist grade der Grundgedanke, welcher im ganzen Evangelium durchgeführt ist, und in unverkennbarem Gegensatze zu der spiritualistischen Verflüchtigung des

Doketismus steht, vgl. 1 Joh. 2, 22. 4, 2. 3. 15. 5, 1. 5. 2. Joh. 7.

Zum Erweise, daß Johannes mit der realen Menschennatur des Sohnes Gottes vollkommenen Ernst macht, haben wir noch die andere Seite seiner Schilderung zu betrachten, welche den Menschensohn nicht in seiner Hoheit und Gottesherrlichkeit, sondern in seiner Beschränkung und Niedrigkeit uns vorführt. Als solcher ist er gekommen nicht seinen Willen, sondern den Willen seines himmlischen Vaters zu vollziehen, das Werk zu vollenden, welches er ihm aufgetragen hat, und ihn dadurch zu ehren 4, 34. 5, 30. 6, 38. 8, 29. 49. 10, 18. 12, 49. 14, 31. 15, 10. 17, 4. 19, 30., betet er und verrichtet seine Wunder unter Danksagung 6, 11. 11, 41., vollzieht er die Werke im Namen des Vaters, und legt der Vater Zeugniß für ihn ab durch die Werke, welche er ihm gegeben hat, zu thun 5, 32. 36 f. 10, 25., wird er an seiner Seele erschüttert und betrübt 11, 33. 38. 12, 27. 13, 21., wird er müde und durstig 4, 6. 7. 19, 28., wird er gegeißelt und verhöhnt 19, 1 ff., trägt er das Kreuz, an das er geschlagen wird 19, 17 f., stirbt er und wird begraben 19, 30. 33. 38 ff.

Wie sollen wir nun diesen schroffen Gegensatz und scheinbaren Widerspruch göttlicher Hoheit und Herrlichkeit und menschlicher Niedrigkeit und Schmach ausgleichen und miteinander vereinigen? Wollen wir nicht mit den Kritikern die eine, oder mit den Mythikern die andere Seite leugnen, was nur durch exegetische Gewaltmaßregeln zu erreichen ist: so wird zur Harmonisirung solcher Antithesen im Sinne des Johannes kein anderes Mittelglied übrig

bleiben, als welches in der Lehre unserer Kirche vom status exinanitionis gegeben ist. Jesus ist der durchgottete Mensch, der als solcher auch im Stande der Niedrigkeit die Gottesherrlichkeit besitzt, und sich doch ihres Vollgebrauches behufs der Ausrichtung seines Versöhnungswerkes entäußert hat. Wir haben schon gesehen, daß dies auch ausdrückliche Lehre unseres Evangeliums ist, da der Herr in demselben sogar seinen Tod, den Gipfel seiner Niedrigkeit und Schmach, wiederholt als That freiwilliger Hingabe für uns, deren er also um sein selbst willen sich überheben konnte, bezeichnet 10, 12. 15. 17: 18. 17, 19. So wenig diese freiwillige Selbstentäußerung, in der er eben seine Macht über Leben und Tod als Sohn Gottes bekundet, dem widerspricht, daß er von seinem Vater das Gebot empfangen hat, sein Leben zu lassen 10, 18., oder daß der Vater selber den Sohn dahingibt in den Tod, 3, 16: eben so wenig widerspricht es sich auch, daß, indem er den Willen seines Vaters vollbringt, er damit zugleich seinen eigenen des Sohnes Gottes Willen vollzieht, oder daß, indem der Vater ihm die Werke gibt, die er thun soll, er sie zugleich in eigener Gotteskraft vollbringt. Von dem Vater als dem Urquell der Gottheit geht Alles im letzten Grunde aus und sobald der Mensch Jesus, der eben seiner äußeren Erscheinung nach zunächst nur Mensch zu sein schien, ihm dem Vater, welcher selbst seinen Gegnern als die absolute Autorität galt, gegenübergestellt wird, muß sein Wollen als der Norm des väterlichen Willens entsprechend und sein Wirken als aus dem Quell der väterlichen Allmacht stammend und als Versiegelung seiner Sendung dargestellt

werden. Das schließt aber gar nicht aus, daß der
als der Quell der Gottheit sich gleichsam durch den
borgenen Kanal des Sohnes hindurch in seine Men
ergießt und in ihr wirksam erweiset. Vielmehr so gew
ewige Liebeswille und die ewige Allmacht des Vaters
der ewige Liebeswille und die ewige Allmacht des S
ist, so gewiß vollbringt der Sohn, indem er als
seines Vaters Willen vollbringt, auch seinen eigene
Sohnes Willen, und vollzieht er, indem er die
thut, die ihm der Vater gegeben hat, auch in seiner
nen Gotteskraft diese Wunderwerke, welche deshalb
sowohl das Siegel sind, wodurch der Vater ihn, de
scheinend bloßer Mensch ist, als seinen Sohn und
sandten versiegelt, als wodurch er sich selber als
Gottes erweiset. Darum sagt er auch, er sei vom
mel gekommen, zu thun den Willen deß, der ihn g
hat 6, 38., der Vater zeige dem Sohn Alles, was er
und der Sohn thue dasselbe, was er siehet den
thun 5, 19. 20., und er habe ihnen viele gute Werk
zeigt von seinem Vater her 10, 32., und thue die
seines Vaters 10, 37., und seine Werke seien Zeugni
für, daß er im Vater ist und der Vater in ihm un
in ihm bleibende Vater thue die Werke 14, 10. 11.
15, 24. Deßhalb wird er auch durch die Werke
nur als Gottgesandter versiegelt, wie jedweder von
gesendete Prophet, sondern als der Gottgesandte, w
ausgegangen ist vom Vater und gekommen in die
als der mit Jehovah selbst identische Maleach Jeh

B., den zu erkennen das ewige Leben bringt 3, 14. 23. 42. 13, 3. 16, 27 f. 17, 3. 8.
emnach wird auch der Ausspruch Jesu: „Und nun liche mich, du Vater, bei dir selbst mit der Herr-, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war“ 17, 5., gemeiniglich als besonders entscheidendes dictum s für die Kenose des Logos betrachtet wird, im nenhange der johanneischen Gesammtanschauung nicht ı Wiedereintritt des Logos in seine mit der Mensch-g abgelegte Dora, sondern nur auf den Eintritt des ensohnes in die Herrlichkeit, welche er als Gottes-on Ewigkeit besessen hat, bezogen werden können. analog ist der Ausspruch 6, 62. Der Menschensohn ahin auf, wo er früher war, nämlich als Gottes-Wenn es endlich 14, 28 heißt: „der Vater ist als ich“: so kann dies nur auf den Menschensohn werden, wie er in Niedrigkeit vor seinen Jüngern nd sie wegen seines Hinganges zum Vater tröstet. gen ist nach 10, 29 der Vater wohl größer als er nicht größer als der Sohn, vielmehr wird grade . v. 28. 30, gesagt, daß der Vater und der Sohn d, und darum der Sohn gleiche Macht hat, wie er. Als größer bezeichnet der Menschensohn den uch noch nach seiner Auferstehung gleichfalls in ng auf seinen bald bevorstehenden Heimgang zum wenn er 20, 17 zur Maria Magdalena spricht: re auf zu meinem Gott und zu eurem Gott.“ h 1 Cor. 3, 23. 11, 3. Eph. 1, 17.)
jegangen nun in seine Herrlichkeit wird des

werden. Das schließt aber gar nicht aus, daß der Vater als der Quell der Gottheit sich gleichsam durch den verborgenen Kanal des Sohnes hindurch in seine Menschheit ergießt und in ihr wirksam erweiset. Vielmehr so gewiß der ewige Liebeswille und die ewige Allmacht des Vaters auch der ewige Liebeswille und die ewige Allmacht des Sohnes ist, so gewiß vollbringt der Sohn, indem er als Mensch seines Vaters Willen vollbringt, auch seinen eigenen des Sohnes Willen, und vollzieht er, indem er die Werke thut, die ihm der Vater gegeben hat, auch in seiner eigenen Gotteskraft diese Wunderwerke, welche deshalb eben sowohl das Siegel sind, wodurch der Vater ihn, der anscheinend bloßer Mensch ist, als seinen Sohn und Gesandten versiegelt, als wodurch er sich selber als Sohn Gottes erweiset. Darum sagt er auch, er sei vom Himmel gekommen, zu thun den Willen deß, der ihn gesandt hat 6, 38., der Vater zeige dem Sohn Alles, was er thut, und der Sohn thue dasselbe, was er siehet den Vater thun 5, 19. 20., und er habe ihnen viele gute Werke gezeigt von seinem Vater her 10, 32., und thue die Werke seines Vaters 10, 37., und seine Werke seien Zeugniß dafür, daß er im Vater ist und der Vater in ihm und der in ihm bleibende Vater thue die Werke 14, 10. 11. vgl. 15, 24. Deßhalb wird er auch durch die Werke nicht nur als Gottgesandter versiegelt, wie jedweder von Gott gesendete Prophet, sondern als der Gottgesandte, welcher ausgegangen ist vom Vater und gekommen in die Welt, als der mit Jehovah selbst identische Maleach Jehovah

des A. B., den zu erkennen das ewige Leben bringt 3, 17. 8, 14. 23. 42. 13, 3. 16, 27 f. 17, 3. 8.

Demnach wird auch der Ausspruch Jesu: „Und nun verherrliche mich, du Vater, bei dir selbst mit der Herrlichkeit, die ich bei dir hatte, ehe die Welt war“ 17, 5., welcher gemeiniglich als besonders entscheidendes dictum probans für die Kenose des Logos betrachtet wird, im Zusammenhange der johanneischen Gesammtanschauung nicht auf den Wiedereintritt des Logos in seine mit der Menschwerdung abgelegte Dora, sondern nur auf den Eintritt des Menschensohnes in die Herrlichkeit, welche er als Gottessohn von Ewigkeit besessen hat, bezogen werden können. Ganz analog ist der Ausspruch 6, 62. Der Menschensohn steigt dahin auf, wo er früher war, nämlich als Gottessohn. Wenn es endlich 14, 28 heißt: „der Vater ist größer als ich“: so kann dies nur auf den Menschensohn bezogen werden, wie er in Niedrigkeit vor seinen Jüngern steht, und sie wegen seines Hinganges zum Vater tröstet. Dahingegen ist nach 10, 29 der Vater wohl größer als Alle, aber nicht größer als der Sohn, vielmehr wird grade hier, vgl. v. 28. 30, gesagt, daß der Vater und der Sohn Eins sind, und darum der Sohn gleiche Macht hat, wie der Vater. Als größer bezeichnet der Menschensohn den Vater auch noch nach seiner Auferstehung gleichfalls in Hindeutung auf seinen bald bevorstehenden Heimgang zum Vater, wenn er 20, 17 zur Maria Magdalena spricht: „Ich fahre auf zu meinem Gott und zu eurem Gott.“ (Vgl. auch 1 Cor. 3, 23. 11, 3. Eph. 1, 17.)

Eingegangen nun in seine Herrlichkeit wird des

Menschen Sohn seine allgegenwärtige Allmacht und Allwissenheit, welche bis dahin nur sporadisch und in gebrochenen und gedämpften Strahlen durch den Vorhang seines Fleisches hindurchbrach, ununterbrochen und in ganzer Fülle manifestiren. Denn er verheißt zu seinen Jüngern zu kommen und bleibend Wohnung bei ihnen zu machen 14, 18. 20. 23. 28. 15, 5., vgl. Apok. 3, 20., ihnen den heiligen Geist zu senden vom Vater 15, 26., was er schon als der Auferstandene zu erfüllen beginnt 20, 22., und die Gebete zu erhören, die sie in seinem Namen thun werden 14, 13 f., vgl. 15, 16. 16, 23. 1 Joh. 5, 14. *)

Diese Gottesherrlichkeit des erhöheten Menschensohnes schildert uns nun die Apostelgeschichte. Wie die Synoptiker, also auch das Evangelium des Lucas, vorherrschend den Menschensohn in seiner Niedrigkeit uns vor Augen stellen, so die Apostelgeschichte des Lucas das Gegenstück zu seinem Evangelium, den Menschensohn in seiner Hoheit und himmlischen Dora. Mit dem Berichte der Himmelfahrt des Auferstandenen beginnt sie 1, 9 f. Als der in den Himmel Eingegangene sitzet der Mensch Jesus in göttlicher Glorie zur Rechten Gottes 2, 34. 5, 31. 7, 55., bis zur Zeit seiner Wiederkunft als Richter der Lebendigen und der Todten 1, 11. 3, 20 f. 10, 42. Als der zur Rechten Gottes Erhöhete gießt er am Pfingstfeste und

*) Diese Herrlichkeit des erhöheten Menschensohnes schildert Johannes besonders in der Apokalypse, vgl. 1, 5—8. 11. 13—18 3, 21. 5, 9. 12 f. 6, 16 f. 7, 10. 11, 15. 12, 10. 14, 14. 19, 11 ff. 21, 22 f. 22, 1. 3. 13. 16.

von da an fort und fort den heiligen Geist aus und gründet seine Kirche 2, 33., wirkt Wunder durch den Dienst seiner Apostel 3, 6. 16. 4, 10. 30. 9, 34. 14, 3. 16, 18., erscheint er dem Paulus, berufet und setzet ihn zum Apostel der Heiden und stehet ihm zur Seite in der Ausrichtung seines Amtes 9, 3 ff. 18, 9 f. 20, 24. 23, 11. Dieser mit göttlicher Macht und Majestät bekleidete Mensch Jesus wird angerufen im Gebete und sein Name wird hochgelobet 7, 58 f. 9, 14. 19, 17. 22, 16 (wohl auch 1, 24. vgl. Bengel z. St.). Dieser Name bildet den Inhalt der frohen Botschaft der Apostel und ist der Gegenstand des Glaubens der Gemeinde 5, 14. 28. 40. 42. 8, 35. 9, 27 f. 42. 11, 20. 17, 18. 28, 23., in diesem Namen und in der Taufe auf ihn und dem Glauben an ihn ist allein Heil, Vergebung der Sünden, Friede, Leben und Seligkeit 2, 38. 4, 12. 5, 20. 31. 10, 36. 43. 13, 38. 15, 11. 16, 31. 19, 5. 26, 18. Um dieses Namens willen wird freudig von den Seinen Schmach, Verfolgung, ja der Tod erduldet 5, 41. 15, 26. 21, 13. Dieser Jesus ist Eckstein der Gemeinde 4, 11., Herr und Christ 2, 36., Fürst und Heiland (ἀρχηγὸς καὶ σωτήρ) 5, 31. 13, 23., Aller Herr (πάντων κύριος) 10, 36., Licht Israels und der Heiden und Heil bis an's Ende der Erde 13, 47. 26, 23.

So ist es also der erhöhete Mensch Jesus, welchen die Apostelgeschichte ihrer Aufgabe und Tendenz entsprechend in seiner göttlichen Glorie und Wirksamkeit als Himmelskönig seiner Gemeinde auf Erden uns vorführt, ja wir können sagen, daß die ganze Apostelgeschichte von Anfang bis zu Ende ein großes und zusammenhängendes Gemälde

probans für die lutherische Lehre vom genus majestaticum der Idiomencommunication sei. So wenig läßt sie etwa die Gotteswirkungen von dem Sohne Gottes im Unterschiede von dem Menschen Jesus, so ganz und gar vielmehr läßt sie sie einzig und allein von dem durchgotteten Menschen Jesus, dem zur Rechten Gottes erhöheten, allmächtigen, und anbetungswürdigen Menschensohn ausgehen, daß in ihr, was zu ihren charakteristischen Eigenthümlichkeiten zu zählen ist, die doch selbst bei den Synoptikern häufige Bezeichnung υἱὸς θεοῦ so gut wie gänzlich fehlt. K. 8, v. 37. der rec. ist sehr zweifelhafter Autorität (vgl. Meyer in den kritischen Anmerkungen z. St.), 13, 33 ist Citat aus Ps. 2. Es bleibt also im Grunde nur die einzige Stelle 9, 20 übrig, wo von Paulo berichtet wird, daß er alsbald nach seiner Bekehrung und Berufung Jesum gepredigt habe, daß derselbige Gottes Sohn sei.*) Auch hier also haben wir nicht einmal eine direkt von Lucas selbst ausgehende Benennung Jesu als Gottes Sohn. Wenn nun aber auch diese Bezeichnung in der Apostelgeschichte völlig zurücktritt, so wäre es doch ganz grundlos und verkehrt, wenn man behaupten wollte, daß dem Ver-

*) Uebrigens kömmt auch der Ausdruck υἱὸς ἀνθρώπου in der Apostelgeschichte nur einmal 7, 56 im Munde des Stephanus und mit Rückbeziehung auf die Danielstelle und die Aussage des Herrn vor dem Hohenpriester vor. Dieser Ausdruck eignet besonders dem Stande der Niedrigkeit zur Bezeichnung der hinter der Menschheit damals verborgenen, und in Zukunft in ihr völlig zu offenbarenden Gottesherrlichkeit.

fasser derselben das s. g. johanneische und paulinische Dogma von der Gottheit Jesu unbekannt gewesen sei. Vielmehr leuchtet grade in der Apostelgeschichte überall die Gottheit des Herrn durch seine Menschheit hellstrahlend hindurch, und nirgends tritt deutlicher die wahrhaftige und tiefe Einsenkung Gottes ins Fleisch uns in der Schrift entgegen, als eben in dem durchgotteten Menschen Jesus der Apostelgeschichte. Wenn in derselben die apostolische Verkündigung nicht die Gottheit Jesu selber zu ihrem ausdrücklichen Inhalte hat, vielmehr durchgehends die Auferweckung Jesu von den Todten zu ihrem Ausgangs- und Mittelpunkte wählt 2, 24. 31. 4, 33. 25, 19., weshalb auch die Apostel als Zeugen seiner Auferstehung bezeichnet werden 1, 22. 2, 32. 3, 15., und Paulus mit vollkommener Wahrheit vor dem Synedrium zu Jerusalem als den Inhalt seines Evangeliums die Predigt von der Todtenauferstehung bezeichnen konnte 23, 6., weil eben (vgl. 1 Cor. 15) in Jesu als des Erstlings Auferstehung die Auferstehung der Todten überhaupt gesetzt ist 4, 2. 17, 18. 31 f. 24, 15. 21. 26, 8. 23: so geschieht dies, weil grade durch seine Auferweckung Jesus als der Heilige und Gerechte 3, 14. 7, 52. 22, 14. und als Fürst des Lebens (ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς) 3, 15. vgl. 5, 31., also als Mittler und Gottessohn erwiesen ist. Dies sagt auch Paulus 13, 33., ausdrücklich, indem er den Psalmspruch: „Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeuget", auf die Auferstehung Jesu von den Todten bezieht, durch welche er als Sohn Gottes documentirt worden ist (vgl. Röm. 1, 4). Und so wird denn auch 9, 20 näher dahin zu bestimmen sein, daß Paulus an der

Auferstehung Jesu von den Todten die Gottessohnschaft Jesu verkündigt habe.

Schildern also die Synoptiker den Knecht Gottes (עבד יהוה Jesaias K. 53) in Niedrigkeit, den sie eben deshalb, damit er nicht nach seiner Gottheit verkannt werde, zugleich als Sohn Gottes (υἱὸς θεοῦ) bezeichnen: so schildert die Apostelgeschichte den Knecht Gottes (παῖς θεοῦ 3, 13. 26. 4, 27. 30) in Hoheit und Herrlichkeit, den sie deshalb gar nicht erst ausdrücklich als Sohn Gottes zu bezeichnen braucht. Johannes aber steht in der Mitte zwischen Synoptikern und Apostelgeschichte, indem er uns den Vorklang der im Stande der Erhöhung vollkommen offenbar gewordenen Gottesherrlichkeit schon im Stande der Erniedrigung des Herrn vernehmen läßt. Demnach ist schon in den historischen Büchern des N. T. das Christusbild grade so, wie es sich im Glauben und Bekenntniß der Kirche reflektirt hat, nach allen Seiten hin enthalten, ja jede einzelne Schrift enthält dasselbe schon ganz, wenn auch die eine oder die andere Seite desselben in besonders scharfer Ausprägung. Auch die apostolischen Briefe werden uns daher nichts absolut Neues, sondern nur eine nähere lehrhafte Ausführung dessen bieten können, was wir schon in den neutestamentlichen Geschichtsbüchern gefunden haben, entsprechend dem Befehle des Herrn, daß die Apostel Zeugen sein sollten deß, was sie gesehen und gehöret, und der Verheißung, daß der heilige Geist sie erinnern solle alles deß, was Jesus ihnen gesagt, vgl. Joh. 15, 27. 14, 26. 1 Joh. 1, 1 ff. 4, 14. Es erübrigt uns nur noch ein Ueberblick über die Schriften des Apostel Paulus mit Ein-

schluß des Hebräerbriefes.*) Auch Paulus aber zeugte nicht nur das, was die übrigen Apostel gesehen und gehört und ihm überliefert hatten, sondern was er selbst geschaut und vernommen, und was der Herr durch wiederholte Erscheinungen, wie durch seinen ihn in alle Wahrheit leitenden Geist ihm kund gethan. Die Selbstdarstellnng und das Selbstzeugniß der Person Christi in den Evangelien und in der Apostelgeschichte congruirt deshalb vollständig mit der Schilderung der Person Christi in den apostolischen Briefen.

Zunächst nun hat auch der Apostel Paulus die wahrhaftige und wirkliche Menschheit unseres Herrn Jesu Christi, welche mit Ausnahme der Sünde allen Gesetzen Schranken und Leiden unserer Natur unterworfen war, anerkannt und bezeugt. Christus kommt von den Vätern her nach dem Fleische Röm. 9, 5. ist Abrahams Saame Gal. 3, 16. vgl. Hebr. 2, 16., aus dem Stamme Juda entsprossen Hebr. 7, 14., geboren von dem Saamen Davids Röm. 1, 3. 2 Tim. 2, 8. Er ist geboren von einem Weibe Gal. 4, 4., wie alle Menschenkinder Fleisches und Blutes theilhaftig geworden Hebr. 2, 14., und heißet darum auch der Mensch Jesus Christus, der zweite Adam Röm. 5, 15. 1 Cor. 15, 45. 47. 1. Tim. 2, 5., des Menschen Sohn

*) Die betreffenden Stellen aus den Briefen und auch der Apokalypse des Johannes haben wir schon beim Evangelium Johannis hinzugefügt. Die christologischen Parallelstellen aus den noch übrigen katholischen Briefen werden wir bei Betrachtung der paulinischen Briefe berücksichtigen.

Hebr. 2, 6. 9. Als solcher ist er unter das Gesetz gethan Gal. 4, 4., und ein Diener geworden der Beschneidung Röm. 15, 8., hat Gehorsam geübet und gelernet, und den Willen Gottes vollbracht Röm. 5, 19. Phil. 2, 8. Hebr. 5, 8. 10, 7. 9., und weil er ohne Sünde war, wiewohl er versucht worden ist allenthalben gleichwie wir 2 Cor. 5, 21. Hebr. 4, 15. 7, 26., hat er uns ein Vorbild gelassen, daß wir nachfolgen sollen seinen Fußstapfen Röm. 15, 2 ff. 1 Cor. 11, 1 Phil. 2, 5. 1 Thess. 1, 6., vgl. 1 Petr. 2, 21 ff. Diesen Gehorsam hat er aber geübet unter großen Leiden und schweren Kämpfen, denn die Schmähungen derer, die Gott schmähen, fielen über ihn Röm. 15, 3., er hat Schande und Schmach und Widersprechen von den Sündern wider sich erduldet Hebr. 12, 2 f. 13, 13., vgl. 1 Petr. 2, 23., und hat in den Tagen seines Fleisches Gebet und Flehen mit starkem Geschrei und Thränen geopfert zu dem, der ihm von dem Tode konnte aushelfen Hebr. 5, 7., und hat sich doch gehorsamlich in den Willen seines himmlischen Vaters ergeben bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuze Phil. 2, 8., und ward gekreuzigt in Schwachheit 2 Cor. 13, 4. vgl. 1 Petr. 3, 18. 4, 1. So wandelte er einher in niedriger Knechtsgestalt, und ist in allen Stücken als ein Mensch erfunden worden Phil. 2, 7.

Derselbe Jesus Christus nun, welcher sich in den Tagen seines Fleisches dargestellt hat als wahrhaftiger und wirklicher Mensch, ist zugleich wahrhaftiger und wesentlicher Sohn Gottes. Auch beim Apostel Paulus ist der Begriff des *υἱὸς θεοῦ* durchgehends in metaphysischen

Sinne zu deuten und der Mensch Jesus ist nicht etwa Sohn Gottes nur durch seine Geburt von der Jungfrau und seinen heiligen Wandel, oder erst Sohn Gottes geworden durch seine Erhöhung zur königlichen Herrschaft auf dem Throne Gottes, sondern er präexistirte als der Sohn Gottes schon vor seiner Geburt. Denn der Sohn Gottes ist geboren worden von dem Saamen Davids nach dem Fleisch und ist als Sohn Gottes erwiesen worden durch die Auferstehung von den Todten Röm. 1, 3 f. Gott hat gesendet seinen Sohn und ihn geboren werden lassen von einem Weibe Röm. 8, 3. Gal. 4, 4., er ist der eigene Sohn Gottes (ὁ ἴδιος υἱός) Röm. 8, 32., er steht als Sohn im Gegensatz zu allen Propheten des A. B. Hebr. 1, 1. 2., ist höher als die Engel, die nicht wie er aus Gott gezeuget sind, Hebr. 1, 5. 5, 5., und seine Gottessohnschaft wird seinem Menschsein entgegengesetzt Hebr. 5, 8., er hat als Sohn Gottes weder Anfang der Tage noch Ende des Lebens Hebr. 7, 3. Eben als dieser Sohn Gottes (ὁ υἱὸς τῆς ἀγάπης αὐτοῦ Col. 1, 13. Eph. 1, 6.) ist er Ebenbild des unsichtbaren Gottes Col. 1, 15. (εἰκὼν θεοῦ τοῦ ἀοράτου) *), Abglanz seiner Herrlichkeit und Abdruck seines

*) Richtig Meyer z. St.: „Daß übrigens nach dem ganzen Contexte εἰκὼν θεοῦ im eminenten Sinne gemeint ist, nämlich vom adäquaten Ebenbilde Gottes (μόνος — — καὶ ἀπαραλλάκτως εἰκὼν Theophyl.) nicht wie der Mensch (Gen. 1, 26., vgl. auch 1 Cor. 11, 7. Col. 3, 10) oder die Schöpfung (Röm. 1, 29) Gottes Bild ist, haben schon die Väter gegen die Arianer richtig urgirt (s. Suicer Thes. I. p. 415)." Vgl. auch Bähr, Steiger, Huther, Dalmer z. St. und 2 Cor. 4, 4.

Wesens Hebr. 1, 3. (ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως, vgl. Bleek, Lünemann, Delitzsch z. St.). Wie nun Johannes den Sohn im Verhältniß zu den übrigen Kindern Gottes als den Erstgebornen (μονογενής) bezeichnet, so nennt ihn Paulus im Verhältniß zum Erschaffenen überhaupt den Erstgebornen jeder Creatur (πρωτότοκος πάσης κτίσεως) Col. 1, 15. d. i. den vor jeder Creatur geborenen: also nicht durch Schöpfung, sondern durch Wesenszeugung entstandenen Sohn Gottes, *) vgl. Hebr. 1, 6. Als solcher präeristirte

*) Treffend Meyer z. St.: „Der Genit. πάσης κτίσεως ist nicht Genit. partitiv., weil πᾶσα κτίσις nicht die ganze Schöpfung heißt, mithin nicht die Kategorie oder Gesammtheit aussagt, zu welcher Christus als ihr erstgeborenes Individuum gehöre (es heißt: jedwedes Geschöpf), sondern es ist der Genit. comparat.: der Erstgeborene im Vergleich mit jedem Geschöpfe, d. h. eher geboren als jedes Geschöpf. — Das Vergleichungs-Moment ist das Verhältniß der Zeit, und zwar in Betreff des Ursprungs; da aber letzterer bei jeder κτίσις anders ist als bei Christo, so ist nicht πρωτόκτιστος oder πρωτόπλαστος gesagt, welches von Christo eine gleiche Art der Entstehung wie von der Creatur prädiciren würde, sondern πρωτότοκος gewählt, welches in der Zeitvergleichung des Ursprungs die absonderliche Art der Entstehung in Betreff Christi anzeigt, daß er nämlich von Gott nicht geschaffen sei, wie die anderen Wesen, bei denen dies in der Benennung κτίσις liegt, sondern geboren, aus dem Wesen Gottes gleichartig hervorgegangen. Richtig Theodoret: οὐχ ὡς ἀδελφὴν ἔχων τὴν κτίσιν, ἀλλ' ὡς πρὸ πάσης κτίσεως γεννηθείς. Wortwidrig ist daher die Arianische Erklärung, daß Christus als das erste Geschöpf Gottes be-

hon vor seiner Menschwerdung, er war der Bundes-
Israels, der geistliche nachfolgende Fels der Wüste,
schon die Väter versuchten und dessen Schmach schon
es getragen hatte, 1 Cor. 10, 4. 9. (nach der rec.)
r. 11, 26. vgl. 1. Petr. 1, 11., der durch den und zu
das All geschaffen ist und in dem es fortwährend be-
1 Cor. 8. 6. Eph. 3, 9. (nach der rec.) Col. 1, 16 f.
r. 1, 2 f. 10., der deshalb auch nicht nur der Sohn
es, sondern gradezu Gott, ja Gott über Alles, der
e Gott und Heiland, Gott geoffenbaret im Fleische
nnt wird Röm. 9, 5. (vgl. meinen Commentar
t.), Eph. 5, 5. (vgl. Harleß z. St.), Col. 2, 2.,
h der genuinen ... Lachmann und Tischendorf
irten, von Steiger, Böhmer, Huther, Meyer
teidigten Lesart τοῦ θεοῦ χριστοῦ), Tit. 2, 13. (vgl.
tthies und Wiesinger z. St.), Hebr. 1, 8 ff. 2 Cor.
9. 1 Tim. 3, 16. (nach der ausreichend beglaubigten,
noch von Matthäi, Heydenreich, Leo, Mack u. A.
teidigten recepta θεὸς ἐφανερώθη ἐν σαρκί, während die
lect. ὃς ἐφανερώθη ἐν σαρκί, nur aus der in OC
mpirten Abkürzung ΘC zufällig entstanden, im Grunde

---

iet werde, womit auch das Folgende streitet, welches Christum
Vollzieher und Zweck der Schöpfung schildert, daher bei
eine vom Geschaffensein verschiedene höhere Ursprungsweise
usgesetzt werden muß, welche eben in dem gewählten
τότοκος bezeichnet ist." Vgl. auch Bähr, Steiger, Hu-
, Dalmer z. St., so wie Röm. 8, 29 und meinen
mentar z. St., endlich zu dem πρωτότοκος ἐκ νεκρῶν
1, 18 Steiger im Comment. S. 165.

sinnlos ist, weshalb auch die Verlegenheit der Ausleger den Apostel aus einem alten Hymnus oder einer Bekenntnißformel citiren läßt, vgl. Huther und Wiesinger z. St.). Demnach ist Jesus auch nach der Schilderung des Apostel Paulus wahrhaftiger Mensch und wahrhaftiger Gott in Einer Person oder der Gottmensch, und die Grundbestimmung der kirchlichen Christologie von der persönlichen Einheit göttlicher und menschlicher Natur ist auch in den paulinischen Schriften fest und sicher begründet.

Mit dieser Grundbestimmung aber auch alle daraus sich ergebenden Folgesätze! Die schon angeführten, so wie viele ähnliche Stellen lassen sich verwenden zum Erweise nicht nur der unio personalis, sondern auch der communio naturarum (Gott in Christo, Gott geoffenbaret im Fleische, vgl. Col. 2, 9: *ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς*), und der propositiones personales (Jesus ist Sohn Gottes, Ebenbild des Vaters, Gott über Alles, vgl. 1 Cor. 15, 47: *ὁ δεύτερος ἄνθρωπος ὁ κύριος ἐξ οὐρανοῦ*), ja selbst des ersten Genus der Idiomencommunication, des sogenannten genus idiomaticum (der Sohn Gottes ist geboren aus dem Saamen Davids, der Mensch Jesus hat Himmel und Erde geschaffen). Auch diejenigen Aussagen, welche zunächst die Aufstellung dieses Genus veranlaßt haben, finden sich besonders beim Apostel Paulus, denn nach Gal. 2, 20 hat der Sohn Gottes sich selbst für mich dargegeben, nach 1 Cor. 2, 8 ist der Herr der Herrlichkeit gekreuzigt worden, und nach Hebr. 6, 6 vgl. 10, 29 kann der Sohn Gottes aufs Neue gekreuzigt werden, vgl. 2 Petr. 2, 1. Hieran schließt sich dann von

selbst das sogenannte genus apotelesmaticum, denn das Apotelesma der Weltversöhnung hat eben der Gottmensch nach seinen beiden Naturen vollbracht; wir sind nach Röm. 5, 10 versöhnt durch den Tod des Sohnes Gottes, Jesus der Sohn Gottes hat uns nach 1 Thess. 1, 10 von dem zukünftigen Zorne erlöset, hat sich durch den ewigen Geist Gott geopfert und eine ewige Erlösung erfunden Hebr. 9, 14. 12., und nach 2 Cor. 5, 19 hat Gott in Christo die Welt versöhnet mit ihm selber.

Wie nun aus der unio personalis und der communio naturarum von selbst die beiden Genera der Idiomencommunication, das genus idiomaticum und das genus apotelesmaticum, [illegible] so namentlich auch das dritte Genus oder das genus majestaticum. Grade dieses letztere Genus findet sich in reicher Ausbreitung in den Schriften des Apostel Paulus, denn wie dasselbe erst im Stande der Erhöhung zur vollkommenen Auswirkung und Darstellung gekommen ist, so ist ja naturgemäß in den apostolischen Sendschreiben, wie in der Apostelgeschichte, der Blick vorherrschend auf das Sein und Wirken des erhöheten Herrn gerichtet. Als solcher sitzet der Mensch Jesus zur Rechten Gottes im Himmel Röm. 8, 34. Eph. 1, 20. Col. 3, 1. Hebr. 10, 12., zu der Rechten der Majestät in der Höhe (ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς) Hebr. 1, 3. 13., zur Rechten auf dem Stuhl der Majestät im Himmel (ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλωσύνης ἐν τοῖς οὐρανοῖς) Hebr. 8, 1. 12, 2. Und eben als solcher ist er der allmächtige und allgegenwärtige Menschensohn. Denn indem ihn Gott zu seiner Rechten gesetzt hat, hat er ihn gesetzt über alle

Fürstenthümer, Gewalt, Macht, Herrschaft und alles, was genannt mag werden, nicht allein in dieser Welt, sondern auch in der zukünftigen, und hat alle Dinge unter seine Füße gethan Eph. 1, 21 f., und erfüllet er die Gemeinde, wie das All mit seiner Fülle Eph. 1, 23.*) Er ist auf-

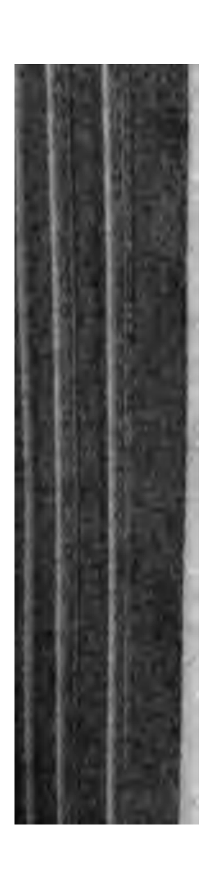
---

*) Daß hier τὸ πλήρωμα im passiven Sinne gleich τὸ πεπληρωμένον, dahingegen τοῦ πληρουμένου nicht im passiven, sondern als Deponens im activen Sinne zu nehmen ist, darüber vgl. Meyer und über das ἐν πᾶσι Harleß z. St. Wenn also die Gemeinde als der Leib Christi τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσι πληρουμένου [illegible] wird: so ist sie als das Angefüllte dargestellt, oder [illegible] von dem, der das All in allen Stücken erfüllt. [illegible] wird hier mit Calov' bibl. illustr. p. 669 f. ein dictum probans für die Ubiquität des Leibes Christi zu finden sein. Denn mit Meyer ἐν πᾶσι instrumental zu fassen (= mit Allem) und dabei nur an die das All durchdringende Wirksamkeit Christi zu denken, geht schon wegen der Parallelstelle Eph. 4, 10 nicht an. Freilich erklärt Meyer auch hier das ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα „Christus, zur Gemeinschaft des Weltregimentes erhoben, erfüllt die ganze Welt (τὰ πάντα) durch seine erhaltende und weltregierende Wirksamkeit.“ Doch fordert der Gedankenzusammenhang und der Gegensatz von ὁ καταβὰς und αὐτός ἐστι καὶ ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν und dann von ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν und ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα die Beziehung des letzteren auf die nicht bloß wirksame, sondern persönliche Gegenwart des Erhöheten in dem Universum. Er ist deshalb den Schranken des Universums entnommen (ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν), um sich frei persönlich innerhalb des Universums gegenwärtig zu setzen, wie auch die Allgegenwart Gottes nur die Kehrseite

gefahren über alle Himmel, damit er das All erfülle Eph. 4, 10., und vermag auch alle Dinge ihm unterthänig zu machen Phil. 3, 21. Hebr. 2, 8., vgl. 2 Theff. 1, 9 (die δόξα τῆς ἰσχύος αὐτοῦ). Dieser allmächtige und allgegenwärtige ist aber zugleich der allwissende Mensch. Denn wie in ihm die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig wohnet Col. 2, 9 (vgl. Meyer z. St.), so liegen auch alle Schätze der Weisheit und der Erkenntniß in ihm verborgen Col. 2, 3., und darum kennet auch er der Herr die Seinen 2 Tim. 2, 19. (Daß in dem Satze ἔγνω κύριος τοὺς ὄντας αὐτοῦ der κύριος Christus sei, wird schon durch den Parallelsatz ἀποστήτω ἀπὸ ἀδικίας πᾶς ὁ ὀνομάζων τὸ ὄνομα κυρίου, welches die richtige Lesart statt der rec. τὸ ὄνομα Χριστοῦ ist, erwiesen.) Wegen dieses unausforschlichen Reichthumes Christi Eph. 3, 8., welcher die Klarheit Gottes in dem Angesichte Jesu Christi hindurchstrahlen läßt 2 Cor. 4, 6., ist auch der zur Rechten Gottes erhöhete Jesus der anbetungswürdige Mensch, derjenige, in dessen Namen sich beugen sollen alle derer Kniee, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind Phil. 2, 10., so daß die Christen schlechthin als diejenigen bezeichnet werden,

---

seiner räumlichen Unbeschränktheit ist. Und eben als der Allgegenwärtige, also auch in seiner Gemeinde Gegenwärtige, hat er derselben Gaben gegeben, so daß erst mit dem καὶ αὐτὸς ἔδωκε v. 11 zu dem καὶ ἔδωκε δόματα τοῖς ἀνθρώποις v. 8 zurückgekehrt wird. Vgl. Oekumenius und Theophylakt: καὶ γὰρ καὶ γυμνῇ τῇ θεότητι πάλαι τὰ πάντα ἐπλήρου, καὶ σαρκωθεὶς ἵνα τὰ πάντα μετὰ σαρκὸς πληρώσῃ κατέβη καὶ ἀνέβη.



hoch gepriesen werde (μεγαλυνθήσεται Χριστὸς
2 Theſſ. 1, 12 (ὅπως ἐνδοξασθῇ τὸ ὄνομα τοῦ
'Ιησοῦ), und dankt nicht nur Gott durch Christu
u. ſ., ſondern auch dem Herrn Jeſu (
1 Tim. 1, 12., ja er richtet auch an ihn die
den Vater bezügliche Doxologie Röm. 9, 5 (
Commentar z. St.) 2 Tim. 4, 18 (vgl.
Wieſinger z. St.) Hebr. 13, 21 (vgl. 2
St.), ſo wohl auch 1 Petr. 4, 11 (vgl. St
und 2 Petr. 3, 18).

Dieſer allmächtige, allgegenwärtige, all
betungswürdige Menſch, in welchem die gan
wohnet, wohnet eben als ſolcher nun auch ſein
Röm. 8, 10. Gal. 2, 20. Eph. 3, 17., erleuc
5, 14., ſpendet Gnade Röm. 1, 5. 7. 5, 15.
Kraft 2 Cor. 12, 9 und Frieden Röm. 5, 1.
17. 2 Theſſ. 3, 16., wirket in uns Früchte d
keit Phil. 1, 11, u. ſ. f., durch den Geiſt,
wohl ſein als Gottes Geiſt iſt Röm. 8, 9
Phil. 1, 19., in welchen vom Apoſtel Paulu
fach geſchilderten Wirkungen auf die Seinen ſi

ja Knecht geworden ist um unsertwillen, so ist er nunmehr auch als Menschensohn der Herr und das Haupt seiner Gemeinde, welche ist sein Leib. Den Herrnamen legt der Apostel Paulus durchgehend Jesu Christo bei Röm. 1, 4. 6, 11. 23. 7, 25. 8, 39 u. f., vgl. 2 Petr. 1, 2. 8. 11. 14. 16. 2, 1. (δεσπότης) 20. 3, 2. 10. 18. Jac. 2, 1. 5, 8. Jud. v. 4. 14. 17. 21., ja das charakteristische Kennzeichen des Christenthumes besteht ihm in dem Bekenntnisse Jesu, daß er der Herr sei Röm. 10, 9. 1 Cor. 12, 3. Phil. 2, 11., und zwar ist er der Todten und der Lebendigen Herr Röm. 14, 9., und Richter Röm. 14, 10 f. 1 Cor. 4, 4 f., weshalb auch nicht nur die auf und über, sondern auch die unter der Erde ihn als den Herrn bekennen sollen Phil. 2, 10 f., ja die Christen haben nur einen einigen Herrn Jesum Christum (εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστός), welchen der Apostel Gott dem Vater und dem heiligen Geiste coordinirt und parallelisirt 1 Cor. 8, 6. 12, 4—6. Eph. 4, 4—6. Darum wie als Inhalt des christlichen Bekenntnisses, so bezeichnet es Paulus auch als Aufgabe der apostolischen Predigt, zu verkündigen Jesum Christum, daß er der Herr sei (Ἰησοῦν Χριστὸν κύριον d. i. Jesum Christum als Herrn) 2 Cor. 4, 5. *Κύριος* ist bekanntlich die Uebersetzung der LXX von יהוה. Der Name *κύριος* bezeichnet nicht das Wesen, sondern die absolute Machtstellung Gottes. In diese absolute Machtstellung Gottes ist eben der erhöhete Mensch Jesus eingetreten, weil er als der Sohn Gottes von Hause aus der Jehovah des A. B. oder der Herr vom Himmel (*ὁ κύριος ἐξ οὐρανοῦ*) ist 1 Cor. 15, 47., und da er sich seiner Menschheit nach in den Knechtsdienst begeben hatte,

nun auch seiner Menschheit nach in die Herrscherstellung eingetreten ist, welche Herrscherstellung währet, bis er alle seine Feinde unter seine Füße gelegt hat 1 Cor. 15, 25 (in *ἄχρις οὗ θῇ* ist Christus Subject, vgl. Rückert, de Wette, Osiander und Meyer z. St.). Wie nun Christus der Herr, so sind die Gläubigen seine Knechte, theils im allgemeinen Sinne der gehorsamen Unterordnung Röm. 14, 18. 16, 18 f. 1 Cor. 7, 22. 2 Cor. 10, 5. Eph. 6, 6., theils im besonderen Sinne des amtlichen Dienstes (*δοῦλοι, ὑπηρέται, διάκονοι, λειτουργοί*) Röm. 1, 1. 15, 16. 1 Cor. 4, 1. 2 Cor. 11, 23. Gal. 1, 10. Phil. 1, 1. Col. 1, 7. 4, 7. 12. 1 Tim. 4, 6., vgl. 2 Petr. 1, 1. Jac. 1, 1. Jud. v. 1. Und wie der Herr über Alles, so ist er auch das Haupt seiner Gemeinde (*κεφαλὴ τοῦ σώματος*) Eph. 1, 22. 4, 15. 5, 23. Col. 1, 18 (*καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας*) 2, 10 (*ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας*) 19.

Wie also der Sohn Gottes als Mensch in Knechtsgestalt erschienen ist, um unser Versöhner zu werden, so thront er nunmehr auch als Mensch in göttlicher Herrlichkeit zur Rechten des Vaters, um seine Gottessohnschaft oder seine Gottmenschheit zu documentiren. Diese Gottesherrlichkeit oder Durchgottung des Menschen Jesus kann selbstverständlich nur gedacht werden als Folge seiner persönlichen Einheit mit dem Sohne Gottes. Ist sie aber Folge der persönlichen Einheit, so wird sie mit der Menschwerdung selbst gesetzt sein, ist also schon im Stande der Erniedrigung jedenfalls der realen Potenz nach vorhanden gewesen und im Stande der Erhöhung nur wirksam und

offenbar geworden. Da der Apostel Paulus nicht wie die Evangelisten einen geschichtlichen Bericht über den Wandel des Herrn auf Erden gibt, so hatte er auch keine Veranlassung, wie Johannes die auch schon im Stande der Niedrigkeit hindurchbrechenden Strahlen der dem Menschen Jesu einwohnenden göttlichen Doxa zu schildern und daraus das Vorhandensein derselben auch während des status exinanitionis zu erweisen. Vielmehr ruht sein Blick dem dogmatischen Standpunkte der apostolischen Briefe entsprechend auf dem Leiden und dem Tode, durch welche der Herr das Werk der Versöhnung auf Erden vollbracht hat. Dennoch fehlt es auch beim Apostel Paulus nicht an bestimmten Andeutungen, daß der Herr schon während seines Knechtstandes im Besitz der göttlichen Herrlichkeit gewesen sei, vgl. 2 Petr. 1, 16 ff. Denn nicht nur ist nach 1 Cor. 2, 8 nicht ein bloßer Mensch, sondern der Herr der Herrlichkeit gekreuzigt worden, sondern es ist auch nach 1 Cor. 15, 45. 47 Christus von Geburt an lebendigmachender Geist gewesen, weil wie der erste Mensch von der Erde und irdisch, so der andere Mensch der Herr vom Himmel ist.*)

*) Zu ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν 1 Cor. 15, 45 „der letzte Adam zu einem lebendigmachenden Geist oder Geisteswesen" ist nach dem unmittelbar Vorhergehenden ἐγένετο ὁ πρῶτος ἄνθρωπος Ἀδὰμ εἰς ψυχὴν ζῶσαν gleichfalls ἐγένετο zu ergänzen. Dieses γίνεσθαι Christi εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν fand aber nicht erst mit seiner Auferstehung und Himmelfahrt statt (so Meyer z. St.), wie ja auch Christus nicht erst von da an, sondern von Geburt an ὁ κύριος ἐξ οὐρανοῦ v. 47 ist. Vielmehr wird im Parallelismus zu dem

Unsere ganze bisherige exegetische Entwickelung gibt uns nun schließlich auch die Norm für die richtige Auslegung derjenigen Stelle, in welcher der Apostel den Stand der Erniedrigung und der Erhöhung des Herrn im lehrhaften Zusammenhange darlegt, wir meinen Phil. 2, v. 5—11. Der Zweck, welchen er dabei verfolgt, ist allerdings nicht ein dogmatischer, sondern ein paränetischer. Er stellt, vgl. v. 3. 4., Christum der Gemeinde als Vorbild der Demuth und Selbstentäußerung hin. Aber grade dieser paränetische Zweck gibt von vorneherein den richtigen Gesichtspunkt für die entsprechende Auffassung an die Hand. Als Vorbild wird durchgehend in der Schrift nur der menschgewordene Sohn Gottes, der auf Erden wandelnde Gottmensch, der historische Christus hingestellt. Dies ist auch an sich das Naturgemäße, denn eben als Mensch ist er uns Menschen ein Muster und Exempel des gottwohl-

---

γίγνεσθαι Adams εἰς ψυχὴν ζῶσαν das γίγνεσθαι Christi εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν gleichfalls als vom ersten Momente seiner menschlichen Entstehung an stattfindend zu denken sein, kann dann aber nicht mit Beza auf die Gottheit, wogegen eben das γίγνεσθαι, sondern muß mit Calov auf die Menschheit Jesu bezogen werden. Der Mensch Jesus ist kraft der persönlichen Einheit mit dem Sohne Gottes und nach dem daraus abfolgenden Gesetze der Idiomencommunication auch seiner Menschheit nach εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν, obgleich dies allerdings erst mit seiner Auferstehung und Himmelfahrt zur vollen Erscheinung und Auswirkung kam. Ueber ζωοποιοῦν bemerkt aber richtig Theophyl.: οὐκ εἶπεν· εἰς πνεῦμα ζῶν ἀλλὰ ζωοποιοῦν, τὸ μεῖζον εἰπών.

gefälligen Verhaltens. Um so ferner liegend ist es von vorne herein, Phil. 2, 5 ff. an die Menschwerdung des Sohnes Gottes selber als Vorbild der Demuth zu denken. Es ist dies überdies wie ein in der Schrift unerhörter, so ein an sich ziemlich barocker Gedanke. Denn das schlechthin Unnachahmliche kann nicht als Gegenstand der Nachahmung aufgestellt werden. Wir können wohl zur Nachahmung Gottes aufgefordert werden, vgl. Matth. 5, 48. Eph. 5, 1., weil wir zum Ebenbilde Gottes geschaffen und durch die Erlösung wiederhergestellt, die Fülle der unendlichen Eigenschaften Gottes in der Sphäre der Endlichkeit darzustellen berufen sind; wir können auch aufgefordert werden, dem Gottmenschen in der Demuth nachzuahmen, in der er mit der göttlichen ihm einwohnenden Herrlichkeitsfülle nicht prangte, sondern sich derselben entäußerte und um unsertwillen in den Knechtsstand eintrat, weil er auch uns die Herrlichkeit gegeben hat, welche ihm der Vater gegeben hat, Joh. 17, 22., und einen Reichthum himmlischer Gaben über seine Gläubigen ausgeschüttet hat, Eph. 4, 7 ff., obgleich immerhin auch hier die Differenz der unio personalis und der unio mystica und die darin begründete Differenz der Herrlichkeit des Gottmenschen und der Herrlichkeit der Menschen Gottes bestehen bleibt: es findet aber schlechthin kein tertium comparationis zwischen dem Acte der Menschwerdung Gottes und irgend einem rein menschlichen Acte statt, und eben deshalb wäre es ungehörig, die Demuth und Selbstentäußerung, welche in der ἐνσάρκωσις des Logos sich bekundet haben soll, uns zur Nachahmung hinzustellen. Noch ferner wird dieser Gedanke durch die ganze Ausdrucks-

weise gerückt, mit welcher der Apostel seine Ermahnung einleitet. Denn wenn er beginnt: „Ein jeglicher sei gesinnet, wie Jesus Christus auch war," so erwartet Jedermann, daß er den Menschen Jesus als Musterbild seiner Gläubigen schildern will, wofür sowohl die Bezeichnung seiner historisch menschlichen Person (Jesus Christus), als auch der Hinweis auf seine Gesinnung (φρόνησις) spricht, weil φρόνησις sonst nur Prädicat des Menschen, nicht Gottes ist.*) Um so mehr wird sich jedes gesunde exegetische Gefühl gegen die Annahme sträuben, daß mit dem Relativsatze „welcher, ob er wohl in göttlicher Gestalt war, hielt er es nicht für einen Raub, Gott gleich sein" v. 6 von dem historischen Christus auf den präexistirenden Logos zurückgegangen werde, um daran v. 7 die Selbstentäußerung des Logos selber zu knüpfen, welche in dem Ablegen seiner göttlichen Gestalt und seines Gottgleichseins oder seiner vormenschlichen himmlischen Doxa bestanden haben soll. Da wir überdies schon erkannt haben, daß die Kenosis des Logos der gesammten Schriftlehre von der Person Christi zuwider läuft, so müßte man selbst dann, wenn man zugeben wollte, daß die in Rede stehende Auffassung an sich die näher liegende wäre, nach dem Grundsatze des scriptura scripturam docet und der Nothwendigkeit der Schriftauslegung secundum analogiam fidei, unsere Stelle dennoch, vorausgesetzt, daß nur die sprachliche und logische Möglich-

*) Vgl. sämmtliche neutestamentliche Stellen, in welchen φρονεῖν, φρόνημα, φρόνησις vorkömmt, in Er. Schmid ταμιεῖον ed. Bruder und Harleß zu Eph. 1, 8.

keit dazu vorhanden ist, auf den λόγος ἔνσαρκος und nicht auf die ἐνσάρκωσις des λόγος beziehen. Die letztere Beziehung ist aber auch durch den Gedankenzusammenhang der Stelle selbst präcludirt. Denn wäre gesagt, daß der Logos seinerseits die ursprüngliche göttliche Seinsweise mit der menschlichen Seinsweise vertauscht habe, so müßte im Gegensatze dazu v. 9—11 gesagt sein, daß er im Stande der Erhöhung aus der menschlichen Seinsweise zur göttlichen Seinsweise zurückgekehrt sei. Nunmehr ist aber v. 9—11 nicht von der Rückkehr des Logos zur göttlichen Dora, sondern von dem Eintritt des Menschen Jesus in die göttliche Herrlichkeit zum Lohne seiner voraufgegangenen Selbstentäußerung und Erniedrigung die Rede. Es wird also die Kenosis und Tapeinosis, welche v. 5—8 geschildert ist, auf das Ablegen der göttlichen Herrlichkeit nur von Seiten des Menschen Jesus, nicht des Logos zu beziehen sein. Wäre in unserer Stelle von der Menschwerdung des Logos die Rede, so hätte es auch v. 7 statt ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος heißen müssen ἄνθρωπος γενόμενος. Denn ist der Logos durch seine Fleischwerdung den Menschen nur ähnlich, nicht gleich geworden, so würde der Apostel die doketische Christologie befürworten.*) Demnach wird unsere

*) Es reicht keineswegs aus, wenn Meyer z. St. bemerkt, Paulus sage mit Recht ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων, weil ja Christus nicht schlechthin Mensch war, nicht ein purus putus homo, sondern menschgewordener Gottessohn. Seine Menschheit sei daher eine den übrigen Menschen nicht adäquate, sondern nur ähnliche Existenzform gewesen. Vielmehr wäre damit grade der Doketismus bestätigt. Die Lehre

Stelle nicht auf die Selbstentäußerung und Erniedrigung des Logos durch seine Menschwerdung, sondern auf die Selbstentäußerung und Erniedrigung des Menschen Jesus als des fleischgewordenen Logos zu beziehen sein. Derselbe war auch während seines Wandels auf Erden eben als der durchgottete Mensch in göttlicher Gestalt (ἐν μορφῇ θεοῦ) und hätte als solcher von Anfang an, wie jetzt im Stande der Erhöhung, in gottgleicher Glorie auftreten, das εἶναι ἴσα θεῷ begierig an sich reißen und festhalten können, aber er entäußerte sich dessen, und nahm Knechtsgestalt an und ward so den Menschen ähnlich und seinem ganzen Habitus nach als ein Mensch erfunden, was eben darin sich kund gab, daß er obgleich der durchgottete Mensch doch allen Schranken und Leiden der Menschheit sich unterzog. Er war wahrer und wirklicher Mensch, aber als der Gottmensch und der durchgottete Mensch hätte er auch als Mensch gottähnlich erscheinen können, zog es indeß vor, wie er dem Wesen nach menschengleich geworden war, so auch der Er-

---

von der Kenose des Logos setzt ja grade die Vertauschung der göttlichen mit einer rein menschlichen, nicht bloß menschenähnlichen Existenzform. Mochte immerhin der Mensch Jesus sich von den übrigen Menschen dadurch unterscheiden, daß er der menschgewordene Gottessohn war, seine *Existenzform* war doch die menschliche, nicht nur die menschenähnliche. Dennoch bemerkt auch *Weiß* z. St. S. 143: „Freilich überragte er als der zweite Adam, als der Anfänger einer neuen Menschheitsepoche, alle andern Menschen so sehr, daß man im Grunde doch nur sagen kann, *er wurde den Menschen*, wie sie eben empirisch sind, *ähnlich*." Vgl. auch S. 153 f.

gefälligen Verhaltens. Um so ferner liegend ist es von vorne herein, Phil. 2, 5 ff. an die Menschwerdung des Sohnes Gottes selber als Vorbild der Demuth zu denken. Es ist dies überdies wie ein in der Schrift unerhörter, so ein an sich ziemlich barocker Gedanke. Denn das schlechthin Unnachahmliche kann nicht als Gegenstand der Nachahmung aufgestellt werden. Wir können wohl zur Nachahmung Gottes aufgefordert werden, vgl. Matth. 5, 48. Eph. 5, 1., weil wir zum Ebenbilde Gottes geschaffen und durch die Erlösung wiederhergestellt, die Fülle der unendlichen Eigenschaften Gottes in der Sphäre der Endlichkeit darzustellen berufen sind; wir können auch aufgefordert werden, dem Gottmenschen in der Demuth nachzuahmen, in der er mit der göttlichen ihm einwohnenden Herrlichkeitsfülle nicht prangte, sondern sich derselben entäußerte und um unsertwillen in den Knechtsstand eintrat, weil er auch uns die Herrlichkeit gegeben hat, welche ihm der Vater gegeben hat, Joh. 17, 22., und einen Reichthum himmlischer Gaben über seine Gläubigen ausgeschüttet hat, Eph. 4, 7 ff., obgleich immerhin auch hier die Differenz der unio personalis und der unio mystica und die darin begründete Differenz der Herrlichkeit des Gottmenschen und der Herrlichkeit der Menschen Gottes bestehen bleibt: es findet aber schlechthin kein tertium comparationis zwischen dem Acte der Menschwerdung Gottes und irgend einem rein menschlichen Acte statt, und eben deshalb wäre es ungehörig, die Demuth und Selbstentäußerung, welche in der ἐνσάρκωσις des Logos sich bekundet haben soll, uns zur Nachahmung hinzustellen. Noch ferner wird dieser Gedanke durch die ganze Ausdrucks-

weise gerückt, mit welcher der Apostel seine Ermahnung einleitet. Denn wenn er beginnt: „Ein jeglicher sei gesinnet, wie Jesus Christus auch war," so erwartet Jedermann, daß er den Menschen Jesus als Musterbild seiner Gläubigen schildern will, wofür sowohl die Bezeichnung seiner historisch menschlichen Person (Jesus Christus), als auch der Hinweis auf seine Gesinnung (φρόνησις) spricht, weil φρόνησις sonst nur Prädicat des Menschen, nicht Gottes ist.*) Um so mehr wird sich jedes gesunde exegetische Gefühl gegen die Annahme sträuben, daß mit dem Relativsatze „welcher, ob er wohl in göttlicher Gestalt war, hielt er es nicht für einen Raub, Gott gleich sein" v. 6 von dem historischen Christus auf den präexistirenden Logos zurückgegangen werde, um daran v. 7 die Selbstentäußerung des Logos selber zu knüpfen, welche in dem Ablegen seiner göttlichen Gestalt und seines Gottgleichseins oder seiner vormenschlichen himmlischen Doxa bestanden haben soll. Da wir überdies schon erkannt haben, daß die Kenosis des Logos der gesammten Schriftlehre von der Person Christi zuwider läuft, so müßte man selbst dann, wenn man zugeben wollte, daß die in Rede stehende Auffassung an sich die näher liegende wäre, nach dem Grundsatze des scriptura scripturam docet und der Nothwendigkeit der Schriftauslegung secundum analogiam fidei, unsere Stelle dennoch, vorausgesetzt, daß nur die sprachliche und logische Möglich-

*) Vgl. sämmtliche neutestamentliche Stellen, in welchen φρονεῖν, φρόνημα, φρόνησις vorkömmt, in Er. Schmid ταμιεῖον ed. Bruder und Harleß zu Eph. 1, 8.

keit dazu vorhanden ist, auf den λόγος ἔνσαρκος und nicht auf die ἐνσάρκωσις des λόγος beziehen. Die letztere Beziehung ist aber auch durch den Gedankenzusammenhang der Stelle selbst präcludirt. Denn wäre gesagt, daß der Logos seinerseits die ursprüngliche göttliche Seinsweise mit der menschlichen Seinsweise vertauscht habe, so müßte im Gegensatze dazu v. 9—11 gesagt sein, daß er im Stande der Erhöhung aus der menschlichen Seinsweise zur göttlichen Seinsweise zurückgekehrt sei. Nunmehr ist aber v. 9—11 nicht von der Rückkehr des Logos zur göttlichen Doxa, sondern von dem Eintritt des Menschen Jesus in die göttliche Herrlichkeit zum Lohne seiner voraufgegangenen Selbstentäußerung und Erniedrigung die Rede. Es wird also die Kenosis und Tapeinosis, welche v. 5—8 geschildert ist, auf das Ablegen der göttlichen Herrlichkeit nur von Seiten des Menschen Jesus, nicht des Logos zu beziehen sein. Wäre in unserer Stelle von der Menschwerdung des Logos die Rede, so hätte es auch v. 7 statt ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος heißen müssen ἄνθρωπος γενόμενος. Denn ist der Logos durch seine Fleischwerdung den Menschen nur ähnlich, nicht gleich geworden, so würde der Apostel die doketische Christologie befürworten.*) Demnach wird unsere

*) Es reicht keinesweges aus, wenn Meyer z. St. bemerkt, Paulus sage mit Recht ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων, weil ja Christus nicht schlechthin Mensch war, nicht ein purus putus homo, sondern menschgewordener Gottessohn. Seine Menschheit sei daher eine den übrigen Menschen nicht adäquate, sondern nur ähnliche Existenzform gewesen. Vielmehr wäre damit grade der Doketismus bestätigt. Die Lehre

Stelle nicht auf die Selbstentäußerung und Erniedrigung des Logos durch seine Menschwerdung, sondern auf die Selbstentäußerung und Erniedrigung des Menschen Jesus als des fleischgewordenen Logos zu beziehen sein. Derselbe war auch während seines Wandels auf Erden eben als der durchgottete Mensch in göttlicher Gestalt (ἐν μορφῇ θεοῦ) und hätte als solcher von Anfang an, wie jetzt im Stande der Erhöhung, in gottgleicher Glorie auftreten, das εἶναι ἴσα θεῷ begierig an sich reißen und festhalten können, aber er entäußerte sich dessen, und nahm Knechtsgestalt an und ward so den Menschen ähnlich und seinem ganzen Habitus nach als ein Mensch erfunden, was eben darin sich kund gab, daß er obgleich der durchgottete Mensch doch allen Schranken und Leiden der Menschheit sich unterzog. Er war wahrer und wirklicher Mensch, aber als der Gottmensch und der durchgottete Mensch hätte er auch als Mensch gottähnlich erscheinen können, zog es indeß vor, wie er dem Wesen nach menschengleich geworden war, so auch der Er-

---

von der Kenose des Logos setzt ja grade die Vertauschung der göttlichen mit einer rein menschlichen, nicht bloß menschenähnlichen Existenzform. Mochte immerhin der Mensch Jesus sich von den übrigen Menschen dadurch unterscheiden, daß er der menschgewordene Gottessohn war, seine Existenzform war doch die menschliche, nicht nur die menschenähnliche. Dennoch bemerkt auch Weiß z. St. S. 143: „Freilich überragte er als der zweite Adam, als der Anfänger einer neuen Menschheitsepoche, alle andern Menschen so sehr, daß man im Grunde doch nur sagen kann, er wurde den Menschen, wie sie eben empirisch sind, ähnlich." Vgl. auch S. 153 f.

scheinungsform nach menschenähnlich aufzutreten. Da er aber dabei in göttlicher Gestalt blieb, so bestand die Annahme der Knechtsgestalt in dem Zurückziehen der Strahlen der Gottesherrlichkeit, welche seinem Fleische fortdauernd einwohnte, und die er nun mit dem Vorhange des Fleisches verhing und dämpfte. Darum ist nun auch im Stande der Erhöhung, vgl. v. 9—11, der Mensch Jesus zum anbetungswürdigen König und Herrn des Universums eingesetzt, so daß nunmehr die ihm einwohnende Gottesglorie sichtbar durch seine Menschheit hindurchleuchtet und aus ihr hervorstrahlt, und er dadurch als der Mensch offenbar geworden ist, welcher Gott in der Höhe ist, und ihm in dieser Weise der Name gegeben ist, der über alle Namen ist, nämlich der Name Jehovah, κύριος, Herr, welchen Namen alle Creaturen kniebeugend bekennen sollen. Aehnlich hat auch nach der Darstellung des Hebräerbriefes 1, 4 Jesus erst als der zur Rechten Gottes erhöhete Mensch den Namen des Sohnes Gottes ererbt. Daß aber auch der Hebräerbrief von einer Kenose des Logos nichts weiß, noch wissen will, geht daraus hervor, daß er den Herrn auch während des Standes seiner Erniedrigung als denjenigen bezeichnet, welcher alle Dinge trägt mit dem Worte seiner Kraft 1, 3., der also nicht nur der Weltschöpfer 1, 2., sondern auch der Welterhalter und Weltregierer war und blieb.*) Somit

*) Gegen Lünemann, welcher die Participia des Präsens ὢν — φέρων noch auf Christus als den λόγος ἄσαρκος bezieht, vgl. die zunächst gegen Hofmann gerichteten Worte von Delitzsch z. St. „Wir bleiben sonach dabei, daß die Participialsätze ὢν und

Inhalt.

Dritter Abschnitt.

Die objective Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft.

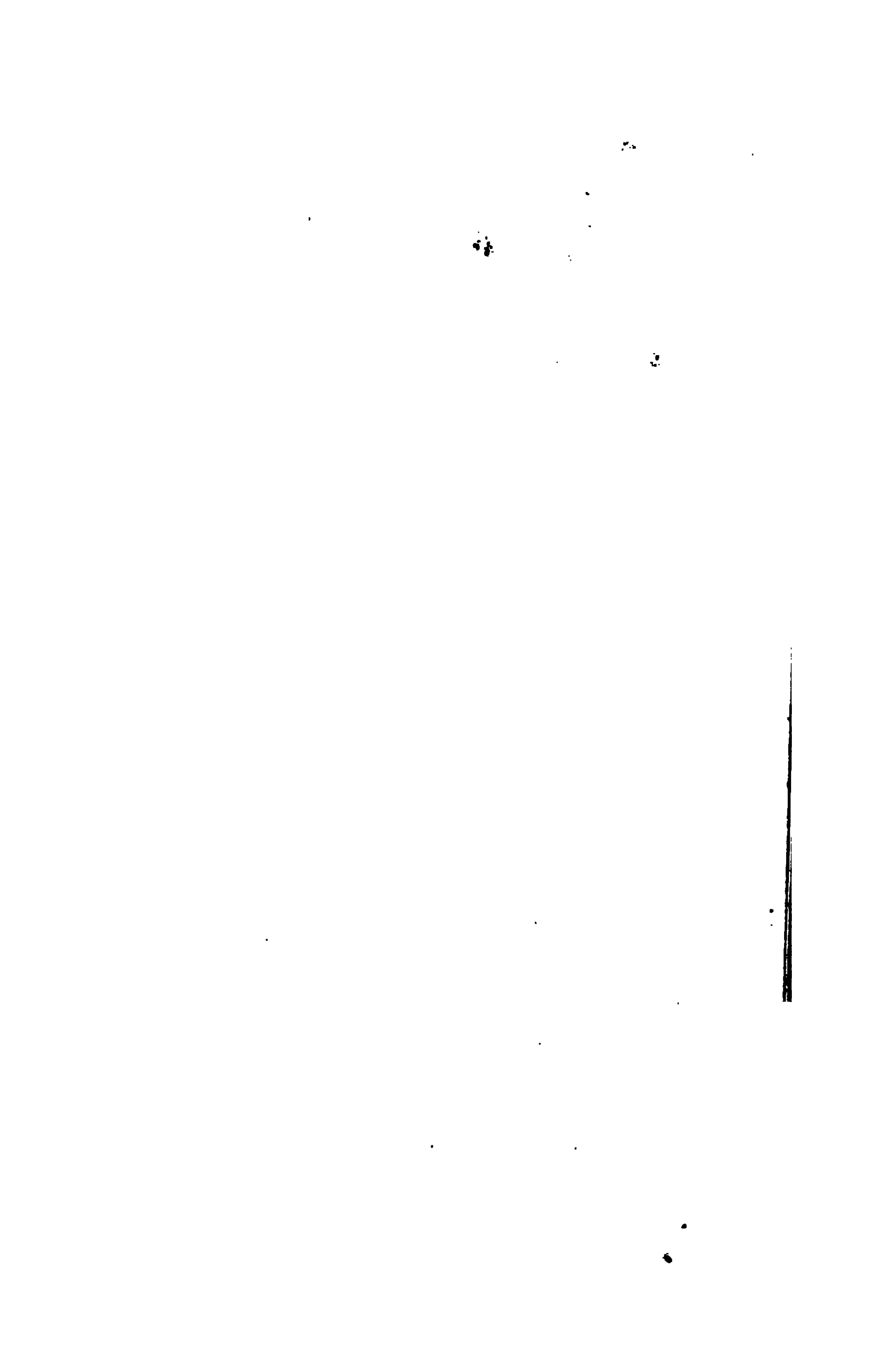
Erstes Kapitel.

Zweites Kapitel.

(Das dritte Kapitel, enthaltend die Lehre von „Christi Werk“, wird die zweite Hälfte dieses Theiles bilden.)

Verbesserungen.

S. 169 Z. 6 v. u. lies es statt sie.
„ 282 „ 10 „ „ „ leichte statt leuchtende.
„ 337 „ 11 „ „ ist statt „sondern auf“ zu lesen „sondern auch“
„ 430 „ 4 v. o. lies Eingebornen statt Erstgebornen.



befähigt, die Versöhnungsthat zu ergreifen und zu halten. Demnach besteht das die Gottesgemeinschaft wiederherstellende Werk des Gottmenschen aus drei Momenten, einem vorbereitenden, indem das Wort des Zeugnisses die Versöhnungsthat uns zuführt, einem vollbringenden oder in der Versöhnungsthat selber, und einem vollziehenden oder aneignenden, indem der Gottmensch, der Versöhner, mittelst seines Geistes in seinem Worte uns zu seiner Versöhnungsthat hinführt;*) oder, was dasselbe sagt, das Werk Christi zerfällt in Lehren, Sühnen und Leiten. — Man hat nun diese dreifache und doch einheitlich auf ein Ziel gerichtete Thätigkeit des Herrn mit biblischem Ausdrucke als die Verwaltung seines prophetischen, hohenpriesterlichen und königlichen Amtes bezeichnet. Schon der alttestamentlichen Theokratie waren grade diese drei Aemter zugeordnet, um sie ihrem von Gott gesetzten Ziele entgegen zu führen; sie nahmen aber daselbst, auf die zukünftige Vollendung vorbildlich hinweisend, noch an dem mehr äußerlichen und unvollkommenen Charakter des vorbereitenden Gottesreiches Theil. Darum waren es auch drei gesonderte, von verschiedenen Personen bekleidete Aemter, während im N. B. die einheitliche Zusammenfassung dieser Aemter und die Uebertragung derselben auf die eine Person Jesu Christi,

*) In der oblatio, acquisitio, collatio amissae salutis. Weil aber die acquisitio den Kern und Mittelpunkt bildet, den auch die oblatio und collatio zum Inhalte und Ziele hat: so konnten wir in der Ueberschrift unseres Kapitels das Werk Christi a potiori mit dem Werke der Versöhnung identificiren.

was überall von der Einheitlichkeit im Gegensatze zur Zersplitterung gilt, Zeichen der *τελείωσις* ist.*) Schon das A. T. nun verkündigte, daß der Messias dieses dreifache Amt in sich vereinigen und seiner Vollendung zuführen würde, indem, um nur einige Haupt- und Grundstellen hervorzuheben, schon Moses Deuter. 18, 15 ihn als den vollkommenen Propheten, und schon David Ps. 110, vgl. Sacharia 3, ihn als den vollkommenen Hohenpriester, und Ps. 2 vgl. Ps. 45. 72 als den vollkommenen König schildert. Und wie Christus schon in der Verheißung des A. B. als wahrhaftiger und vollendeter Prophet, Hoherpriester und König auftritt, so auch zur Erfüllungszeit des Neuen Bundes. Er nennet sich selber Prophet, Matth. 13, 57. Luc. 13, 33, und wird der verheißene schlechthinnige Prophet (*ὁ προφήτης κατ᾽ ἐξοχήν, ὁ προφήτης ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον*) genannt Joh. 6, 14. vgl. Apostelgeschichte 3, 22. 7, 37. Er ist ferner Hoherpriester nicht nur nach der Ordnung Aarons, sondern nach der Weise Melchisedeks Hebr. 5, 6. 7, 17. 21 (*ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα*), 8, 4. 10, 21 (*ἱερεὺς μέγας ἐπὶ τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ*), 2, 17. 3, 1 (*πιστὸς ἀρχιερεύς, ἀρχιερεὺς τῆς ὁμολογίας ἡμῶν*), 4, 14 (*ἀρχιερεὺς μέγας*), 5, 10. 6, 20 (*ἀρχιερεὺς κατὰ τὴν*

---

*) Was von den verschiedenen Trägern der verschiedenen Aemter gilt, gilt auch von den vielfachen Trägern desselben Amtes, vgl. Lange Pos. Dogm. S. 801: „Aus demselben Grunde endlich muß die vorläufige Prophetie nothwendig in einer Vielheit vorläufiger Propheten auftreten, die sich aufeinander beziehen und einander ergänzen." S. auch Hebr. 7, 23 f.

τάξιν Μελχισεδέκ), 7, 26. 8, 1 (ἀρχιερεὺς ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν γενόμενος, ὃς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλωσύνης ἐν τοῖς οὐρανοῖς), 9, 11 (ἀρχιερεὺς τῶν μελλόντων ἀγαθῶν). Er ist endlich auch der ewige König; denn das Reich Gottes oder das Himmelreich wird auch das Reich Christi genannt Matth. 13, 41. 16, 28. 20, 21. Marc. 11, 10. Luc. 1, 33 (τῆς βασιλείας αὐτοῦ οὐκ ἔσται τέλος) 19, 12. 22, 29. 30. 23, 42. 1 Cor. 15, 24. Eph. 5, 5. Col. 1, 13. 2 Tim. 4, 1. 18. Hebr. 1, 8. 2 Petr. 1, 11. Er ist Davids Sohn und Herr Matth. 22, 43 ff., der von den Propheten verheißene König Matth. 21, 5. 25, 34. 40. Luc. 19, 38 (ὁ ἐρχόμενος βασιλεύς), der König Israels Joh. 1, 50. 12, 13. 19, 19 ff., der König der Aeonen 1 Tim. 1, 17, der König der Könige Apok. 17, 14. 19, 16. Wie in diesen unterschiedlichen Benennungen die Unterschiedlichkeit der Aemter hervortritt, so wird andrerseits auch ihre einheitliche Zusammengehörigkeit hervorgehoben,*) indem Jesus selber vor Pilatus sich als prophetischen König bezeichnet Joh. 18, 37, und der Hebräerbrief nach dem Vorgange von Ps. 110 ihn als königlichen Hohenpriester schildert. Er ist König der Wahrheit, denn er regieret durch sein Wort, und er ist Priesterkönig, denn schon in der Darbringung seines vollgültigen Opfers hat er seine Allmacht erwiesen, und erweiset sie fortwährend durch die Geltendmachung seines Verdienstes

*) Vgl. Lange Pos. Dogm. S. 795: „So bestimmt jedoch die drei Aemter sich gegeneinander absetzten, so bestimmt blieben sie immer auch auf einander bezogen.“

vor dem Angesichte seines himmlischen Vaters. So begreift sich auch, warum das A. T. den Messias vorherrschend als König charakterisirt, wie auch die Juden, als sie erkannt, daß er der Prophet sei, der in die Welt kommen soll, ihn zum Könige machen wollen Joh. 6, 14 f., und selbst Pilatus, gleichsam wie Caiphas unwillkührlich weissagend, grade den Gekreuzigten als König Israels bezeichnen mußte Joh. 19, 19 ff.

Deshalb wurde schon frühzeitig nach der Schrift das Werk Christi als die Ausrichtung seines dreifachen Amtes gedacht. Anklänge an diesen Lehrtropus finden sich schon bei einigen Kirchenvätern.*) Auch bei einigen Scholastikern und dann in der Reformationszeit taucht er auf, indem namentlich Melanchthon das königliche, Strigel das hohepriesterliche Amt Christi hervorhebt, zu welchem auch das prophetische gerechnet ward, insofern die Priester des A. B. auch das Gesetz zu lehren hatten. In vollständiger Ausbildung, als eigener locus de officio Christi triplici behandelt, tritt diese Lehre erst seit Joh. Gerhard und von da an bei allen älteren Dogmatikern auf.**) Ein Ab-

*) Vgl. z. B. Eusebius, welcher hist. eccl. I. 3 Christum *μόνον ἀρχιερέα τῶν ὅλων καὶ μόνον ἁπάσης τῆς κτίσεως βασιλέα καὶ μόνον προφητῶν ἀρχιπροφήτην τοῦ πατρός* nennt. Vgl. auch Dem. evang. IV. 15. Cyrill catech. X. 14. XI. 1. Augustin de civ. Dei X. 6.

**) Unter den reformirten Theologen vgl. schon Calvin instit. II. c. 15 unter der Ueberschrift: Ut sciamus, quorsum missus fuerit Christus a Patre, et quid nobis attulerit, tria potissimum spectanda in eo esse, munus propheticum, regnum



wie seine Stelle sichern nach der Schrift. Im
fanden sie kein Sühnopfer, sondern nur Lehre
also ausschließlich prophetische Function. Desl
sie das Hohepriesterthum Christi lediglich in
Da er aber auch hier kein Opfer intercedirenl
machen hatte: so löste sich die hohepriesterl
vorherrschend in die königliche auf, insofern

---

et sacerdotium. Auch in der reformirten Kirche
Lehrtypus constant, und trat von Anfang an als
des dreifachen Amtes (munus propheticum, sa
gium) auf, während die ältesten lutherischen Theo
lich nur von einem munus regium und sacerdo
Vgl. Heppe Dogmatik des deutschen Protestantis
S. 222, und Dogmatik der evangelisch-reformirte
333. Noch Quenstedt berichtet Theol. did. p
212: Officium Christi alii triplex faciunt, p
sacerdotale et regium, alii duplex, proph
dotali includentes, cum sacerdotis non tantum
orare, intercedere et benedicere, sed etiam docer
tamen retinetur tripartita distinctio. Für die
könnte man sich auf den Namen Messias, der

Christus durch seinen mächtigen Schutz uns von den Sündenstrafen befreie und so gleichsam den göttlichen Zorn von uns abwehre, theilweise schlug sie auch in die prophetische um, insofern der Verherrlichte an seiner Person uns zeige, was der erreichen könne, der vom Sündigen absteht. Wurde ihm aber als König die Macht, als Hoherpriester die Geneigtheit, uns zu helfen, zugeschrieben, so war dies doch nur eine Unterscheidung von Eigenschaften, nicht von Aemtern, weshalb manche Socinianer ganz offen und consequent nur von zwei Aemtern Christi, dem prophetischen und dem königlichen geredet wissen wollten.*) Nicht grade

*) Charakteristisch ist, daß der Rakauer Katechismus von dem munus Christi sacerdotale nach dem officium regium handelt. Er sagt qu. 476: Munus igitur sacerdotale in eo situm est, quod quemadmodum pro regio munere potest nobis in omnibus nostris necessitatibus subvenire: ita pro munere sacerdotali subvenire vult, ac porro subvenit, atque haec illius subveniendi seu opis afferendae ratio sacrificium ejus appellatur. Und qu. 479: Primum a peccatorum poenis nos liberat, dum virtute et potestate, quam a Patre plenam et absolutam consecutus est, perpetuo nos tuetur, et iram Dei, quae in impios effundi consuevit, interventu suo quodammodo a nobis arcet; quod Scriptura exprimit, dum ait, eum pro nobis interpellare. Deinde ab ipsorum peccatorum servitute nos liberat, dum eadem potestate ab omni flagitiorum genere nos retrahit et avocat: id vero in sua ipsius persona nobis ostendendo, quid consequatur is, qui a peccando desistit: vel etiam alia ratione nos hortando et monendo, nobis opem ferendo, ac interdum puniendo, a peccati jugo exsolvit. Konnte schon F. Socin de offic. Chr. in der Bibl. fratr. Pol. I. p. 777



Werkes Christi als Ausrichtung der drei Aem
immer mehr aus den Dogmatiken verschwand
nalismus konnte dieser Lehrform nicht günsti

---

nicht leugnen, daß nach seiner Auffassung das
sacerdotale sich nicht re ipsa, sondern nur per v
von seinem munus regium unterscheide, so sagt
terrichtung c. 20. p. 135 gradezu: „Derhalben
Christi vornehmlich zwei theile, sintemal es
die Offenbarung göttliches willens: umb welch
stus in h. Schrift ein Prophet genennet wird
betrifft es die Verwaltung göttliches willen
willen er denn in derselben h. Schrift ein Ki
genennet ist." Nur mit scheinbarer Berechtig
übrigens die Socinianer für ihren Lehrtypus a
brief berufen, als ob auch nach der Darstellung
Christus auf Erden noch nicht Hoherpriester g
dies erst in Folge seiner Erhöhung in den Hi
sei. Näheres hierüber s. bei Riehm Der Leh
bräerbriefes. II. §. 56. Doch können wir auch
Ansicht von Riehm nicht zustimmen, daß nach d
Christus erst durch seine Erhöhung Hoherpri

nicht veranlaßt sein, sie wieder zu erwecken. Vielmehr ging er in seiner Polemik gegen das Hohepriesterthum und Opfer Christi ganz auf die socinianisch-pelagianischen Grundlagen zurück, warf in Uebereinstimmung mit seiner niedrigen Betrachtungsweise der Person Christi auch sein Königthum über Bord, und behielt nur den zum Lehrer degradirten Propheten oder auch in gleichmäßiger Abschwächung und Verschmelzung des Königthumes und Prophetenthumes den „Lehrregenten" übrig.*) Dahingegen hat Schleierma-

*) Die betreffende Abhandlung von Ernesti de officio Christi triplici findet sich in seinen Opusculis theologicis p. 413—438. Ernesti bekennt sich hier ausdrücklich zur kirchlichen Satisfaktionstheorie nach Inhalt und Ausdruck. Gegen die Unterscheidung des dreifachen Amtes wendet er hauptsächlich ein, daß jedes Amt auch die beiden anderen in sich begreife, (Ex quibus apparet, in varietate hac verborum non esse diversorum officiorum distinctionem, sed unius ejusdemque per imagines humanas adumbrandi varietatem,) und daß für die Dogmatik klare Begriffe und eigentliche Ausdrücke, nicht aber dunkele Bilder und Tropen sich geziemen, (Ex his putamus satis intelligi, in hac ratione explicandi operis ac muneris Christi, praeterquam, quod apud nos nullam perspicuam utilitatem habet, non esse eam ἀκρίβειαν aut perspicuitatem, quae requiritur in disciplina, repudiante troporum ac figurarum umbras). Ernesti fürchtete allerhand Mißverstand und Mißbrauch dieser figürlichen Redeweise, wie beispielsweise der Chiliasmus mit seiner äußerlich sinnlichen Deutung des Königthumes und Reiches Christi bekunde. Man kann nicht sagen, daß die Ernestischen Argumente sehr tiefgehend und durchschlagend seien. Dennoch fand seine Critik bald allgemeine Zustimmung. So sagt Döderlein in der Institutio theologi christ. II. §. 305,

Gotte, welcher Geist ist, wohlgefällige Anbetung im Geist und in der Wahrheit an die Stelle treten werde. Er verkündigte das von den vorübergehenden, partikularistischen Zuthaten befreite Gesetz, nicht das Gesetz des Volkes Israel, sondern das universelle Gesetz der ganzen Menschheit. Dennoch war er nicht novus legislator, sondern nur perfectus interpres legis, absoluter Prophet in Wort und That, in welchem vollendete Gesetzesverkündigung und vollendete Gesetzeserfüllung sich deckten.

Aehnliches nun wie von Christi Lehren gilt auch von seinem Weissagen. Er ist der Erfüller nicht nur des Gesetzes, sondern auch der Prophetie oder der Heilsverheißung, der Erfüller im Worte und in der That, und zwar das erstere, weil das letztere. Denn alle alttestamentlichen Typen, wie prophetischen Ausdeutungen derselben oder direct messianischen Verkündigungen haben in ihm ihr Ende, wie er denn selbst gleich nach Antritt seines Lehramtes in der Synagoge zu Nazareth von dem prophetischen Heilswort des Jesaias sagt: Heute ist diese Schrift erfüllet vor euren Ohren, Luc. 4, 16—21. Er ist nicht nur der vollendete Prophet, sondern auch der wahrhaftige Hohepriester, das vollkommene Opfer, der ewige König. Und weil in ihm der Leib und die Wirklichkeit erschienen ist, so hat das vorbildliche Schattenwerk aufgehört, die alttestamentliche Hülle, welche bis dahin noch auf der Weissagung ruhte, ist gesunken, der vorübergehende Schein der äußerlichen Theokratie hat sich zur bleibenden Wahrheit der geistlichen Christokratie aufgehoben. So hat er denn nicht mehr im

haben, ebenso sach- als schriftgemäß ist, so werden auch wir bei derselben beruhen.

§. 1. Die Lehre von dem prophetischen Amte Christi.

Die Thätigkeit der alttestamentlichen Propheten bestand aus drei Momenten: Lehren, Weissagen und Wunderthun. Dies tritt uns gleich in Moses, dem Prototyp alles alttestamentlichen Prophetenthumes, entgegen. Er lehrte das Volk, als Offenbarer des göttlichen Gesetzes, den Willen Gottes kennen; er weissagte die Entwickelungsgeschichte der Theokratie sowohl nach der Seite ihres niederen, irdischen Bestandes, als nach der Seite ihrer höheren, himmlischen Vollendung; er verrichtete Wunder zur Bekräftigung seiner göttlichen Sendung. Die nachfolgenden Propheten haben im Grunde seine Lehre und Weissagung nur ausgelegt und auf die jedesmaligen Zeitverhältnisse angewendet; absolut Neues haben sie nicht gebracht, vielmehr sind ihre Droh-, Straf-, Ermahnungs- und Verheißungsreden im Wesentlichen nur Ausdeutungen und Entfaltungen der in den Büchern Mosis enthaltenen Keime und Grundzüge. Aber auch die Bestätigung des prophetischen Berufes durch Wunderthun läßt sich als allgemeines, wenn auch nicht auf alle einzelne Individuen anwendbares Charakteristikum des Prophetenthumes bezeichnen.

Wir finden nun, daß Christus, namentlich nach der Schilderung der drei ersten Evangelien uns zunächst ganz das Bild eines alttestamentlichen Propheten darstellt.*) Er

*) Vgl. Schleiermacher Glaubensl. Bd. II. §. 103:

lehrt das Volk, indem er, besonders in der Bergpredigt, das Gesetz Gottes auslegt und es auf die vorhandenen Zeitverhältnisse durch Strafe und Züchtigung der im Schwange gehenden Sünden und Irrthümer anwendet; er weissagt, vorzüglich in seinen eschatologischen Reden, das bevorstehende Schicksal der alttestamentlichen Theokratie, so wie, speciell in seinen Parabeln, die Aufrichtung und Ausbreitung, den Charakter und Entwickelungsgang des messianischen Reiches; er legitimirt sich endlich als Gesandten Gottes durch die Wunderwerke, die er verrichtet. Darum erblickt auch das Volk in ihm nur einen großen Propheten Marc. 6, 15. Luc. 7, 16, und bezeichnet ihn, ohne den vollen Umfang und die ganze Tiefe dieses Ausspruches zu ermessen, als den Propheten, der in die Welt kommen soll Joh. 6, 14. 7, 40. Indeß die alttestamentliche Form seines Prophetenthumes gehörte nur zu der gebrechlichen Hülle, in welche er während seines Erniedrigungsstandes gekleidet war. Auch hier aber strahlte die überschwängliche Herrlichkeit durch den Vorhang hindurch. Suchen wir näher die über die Unvollkommenheit des alttestamentlichen Prophetenthumes übergreifende Vollendung des neutestamentlichen Prophetenthumes Jesu zu erkennen.

Was zunächst sein L e h r e n betrifft, so warnten zwar schon die alttestamentlichen Propheten das Volk vor dem bloß äußerlichen Ceremoniendienste, verlangten seine willige Erfüllung und stellten den Gehorsam über das Opfer:

„Das prophetische Amt Christi besteht im Lehren, Weissagen und Wunderthun.“

aber sie waren weit davon entfernt, den gottgeordneten Ceremonialcultus selber aufzuheben, vielmehr straften sie die Uebertretung desselben eben so wie seinen rein mechanischen Vollzug. Denn das alttestamentliche Gesetz enthielt den ewigen Geist noch nicht vollständig losgelöst aus dem vergänglichen Leibe, der Kern des geistlichen Inhaltes lag noch mannigfach verborgen in der Schale der statutarischen Form. — Nun finden wir nicht, daß Christus sich direct gegen das Ceremonialgesetz erklärt, vielmehr beobachtet er es selbst, wie er ja durch die Beschneidung die Verpflichtung dazu über sich genommen hatte; nicht einmal seine Sabbathsheilungen sind als eigentlicher Sabbathsbruch zu bezeichnen. Dennoch bezeugt er seine Freiheit von der gesetzlichen Satzung Matth. 17, 26, und seine Herrschaft über den Sabbath Matth. 12, 8. Auch macht er in seiner positiven Lehre sich nicht mit dem vergänglichen Ceremonialgesetze zu schaffen, sondern er hat es nur mit dem unvergänglichen Sittengesetze zu thun. In der Gottes- und Nächstenliebe hanget ihm das ganze Gesetz und die Propheten Matth. 22, 40, und das neue und einzige Gebot, das er den Seinen hinterläßt, ist das alte und einzige Gebot der Liebe Joh. 13, 34. 15, 12. vgl. 1 Joh. 2, 7 ff. 3, 23. Vergleichen wir namentlich die Bergpredigt als das neutestamentliche Gesetz Christi mit dem alttestamentlichen Gesetze Mosis, so ist dieselbe einerseits Bekämpfung der pharisäischen Verunstaltung und daher Wiederherstellung des mosaischen Gesetzes, andrerseits aber auch Läuterung desselben von allen ceremonialgesetzlichen Zuthaten, und reine Herausschälung seines ethischen Kernes. Sie ist die Dar-

testamentlicher Prophet: Das Wort des Herrn geschah zu mir, oder: Der Geist des Herrn kam über mich; sondern: Wahrlich, Wahrlich, ich sage euch. Der Quell seines Prophetenthums war nicht von Außen kommende Inspiration, sondern die ganze Fülle der Gottheit wohnte in ihm selber leibhaftig, Col. 2, 9. Gottes Allwissenheit selber war zur Allwissenheit des Menschen Jesu geworden. *)

Hiermit ist nun auch die Vollendung des Prophetenthums gegeben. Denn das Ziel desselben ist, daß die ewige Gotteswahrheit sich einsenke in die menschliche Natur, daß die Menschheit selber zur vollkommenen Offenbarungsstätte der Gottheit werde, daß der Mensch sei, wie Gott, aus sich selber, eben als Gottmensch, wissend, was gut und böse ist. Und dieses Ziel hat die Menschheit in dem zweiten Adam, dem Menschen Jesus erreicht. Jetzt erkennen wir auch erst recht, warum der Mensch Jesus den ganzen Inhalt der göttlichen Offenbarung, welcher in Kundthuung der göttlichen Heiligkeit und der göttlichen Gnade, in Gesetz und Evangelium, besteht, in vollkommen entsprechender, rein menschlicher, von jeder vergänglichen Hülle befreiter Form uns mitgetheilt hat. Denn dieser Mensch ist die wesentliche Heiligkeit und wesentliche Liebe Gottes selber, die ewige, unvergängliche Klarheit Gottes erschien in menschlicher Gestalt und spiegelte sich ohne Hülle im Angesichte Jesu Christi.

wenn er a. a. O. sagt: „Vielmehr war die Quelle seiner Lehre die rein ursprüngliche Offenbarung Gottes in ihm."

*) Vgl. Martensen Dogmatik §. 154: „Denn die Quelle der Kraft des Wortes Christi ist nicht die Inspiration, wie bei den Propheten, sondern die Incarnation."

Die Decke Mosis war nun bleibend abgethan, 2 Cor. 3, 7—18. 4, 6. Diese Vollendung des Prophetenthumes hat schon Moses, über sich selbst hinausweisend, verkündet, wenn er Deuteron. 18, 15 bezeugt: Einen Propheten, wie mich, wird der Herr dein Gott dir erwecken aus deinen Brüdern: den sollt ihr hören, vgl. Apostelgesch. 3, 22. 7, 37.*) Nunmehr stand hinfort kein Prophet in Israel auf, wie Moses, mit dem der Herr geredet hätte von Angesicht zu Angesicht, 5 Mos. 34, 10. 2 Mos. 33, 11. Mit Christo aber hat nicht nur Gott geredet, sondern er hat auch Gott geschaut von Angesicht zu Angesicht, was Mosi versagt war, 2 Mos. 33, 20. 23. Der Prophet, wie Moses, war höher als Moses. Und so mußte es auch sein. Als Prophet, wie Moses, war er Mittler einer neuen grundleglichen Offenbarung. Hätte nun Moses schon die Vollendung gebracht, so hätte es keiner neuen Offenbarung, keines Propheten, wie Moses, bedurft. Auch ward nur noch ein Prophet, wie Moses, verheißen, kein Dritter nach dem Zweiten. Sollte dieser Zweite der Letzte sein, so mußte er nicht nur höher, als Moses, sondern auch vollkommen sein. Vollkommen war er aber, weil er nicht nur aus seinen Brüdern als Menschensohn, sondern zugleich aus dem Vater als Sohn Gottes war. Darum, nachdem vorzeiten Gott manchmal und mancherlei Weise geredet hat zu den Vätern durch die Propheten, hat er am letzten in diesen Tagen zu uns geredet durch den Sohn, Hebr. 1, 1. 2. vgl. 3, 3—6.

*) Lange Pos. Dogm. S. 801 sagt von dem alttestamentlichen Propheten überhaupt: „Und insofern ist er zunächst der Prophet des Propheten.“

Mit der Vollendung ist selbstverständlich die Aufhebung des Prophetenthumes gesetzt. Christus ist Ende des Gesetzes, er ist auch Ende der Prophetie. Ist die vollkommene Offenbarung Gottes gekommen, so haben wir keines weiteren Offenbarers zu warten. Alle menschliche Erkenntniß göttlicher Dinge ist fortan lediglich zu schöpfen aus dieser vollendeten Offenbarung Gottes in Christo Jesu, alle menschliche Weisheit zu bemessen und in Uebereinstimmung zu erhalten mit dem Worte Gottes, welches er selber ist und welches er geredet hat. Was demselben widerspricht, ist lose Philosophie und verführerische παράδοσις τῶν ἀνθρώπων, Col. 2, 8. Auch die Entwickelung, welche das Gotteswort in der Kirchenlehre gewonnen hat, will und darf nichts Anderes sein als Sicherstellung dieses Wortes gegen jene feindlichen Mächte, seine richtige Zusammenfassung, Auslegung, Anwendung, Begründung und Vertheidigung.

Dennoch kann trotz dieser Aufhebung zugleich von einer Fortsetzung des Prophetenthumes geredet werden, nur nicht von einer Fortsetzung des Prophetenthumes an sich, sondern nur von einer Fortsetzung dieses Prophetenthumes Jesu Christi selber. Er setzte es fort durch seine Jünger, auf die er den Geist ausgoß, so daß ihnen nunmehr offenbaret wurde, was er ihnen bis dahin nicht gesagt hatte, weil sie es noch nicht tragen konnten Joh. 16, 12. Dennoch war es nur die in Jesu selber beschlossene vollkommene Gotteswahrheit, welche der Geist als Geist Jesu Christi mittheilte, denn von dem Seinen nahm er es und verkündigte es den Jüngern Joh. 16, 15. Auch war der Inhalt seiner Mittheilungen kein absolut neuer, sondern nur Erin-

nerung und Entwickelung des schon von Jesu Gesagten Joh. 14, 26, wie denn in der That in den apostolischen Briefen sich keine Grundlehre des Heiles findet, die nicht dem Keime nach schon in den Reden des Herrn, nach Ueberlieferung unserer Evangelien, enthalten wäre. Wie also Jesus der Offenbarer Gottes sein Prophetenthum schon durch die Propheten des A. B. angebahnt hatte 1 Petr. 1, 11, so hat er es durch seine Apostel fortgesetzt und vollendet. Fortan hat nun, weil die unmittelbare und übernatürliche Offenbarung Gottes für diesen irdischen Aeon vollkommen abgeschlossen und fertig ist, alles Prophetenthum aufgehört, während die Apostel selber noch als Apostel und Propheten bezeichnet werden Eph. 2, 20. 3, 5, vgl. Apokal. 22, 9. Wo aber seitdem von Montanus bis auf Irving in der christlichen Kirche ein neues Prophetenthum sich hat geltend machen wollen, da hat es sich stets als ein falsches erwiesen, dem deßhalb auch die Legitimation des Wunderthuns versagt war. Es gibt nur noch Lehrer und Verkündiger des Wortes Gottes, durch welche der Herr sein ein für alle Mal vollendetes Prophetenthum erhält, *) welche fortgehende Erhaltung des prophetischen Wortes und seiner erleuchtenden Geisteswirkung freilich wiederum eben so sehr als Fortsetzung des prophetischen Amtes Jesu Christi bezeichnet werden kann, als man die conservatio mundi wohl auch creatio continua genannt hat. **)

---

*) Vgl. auch Kliefoth Der Prophet Sacharjah S. 234.

**) Quenstedt bemerkt a. a. O. Θεσ. XII.: Revelavit autem hanc Voluntatem divinam Evangelicam ac Legalem

Das Ziel dieser Verkündigung des Wortes ist aber kein anderes, als daß durch dieselbe und durch die sie begleitende Erleuchtung des Geistes eine Gemeinde von Gläubigen hergestellt werde, die da habe die Salbung von dem, der heilig ist und wisse alles 1 Joh. 2, 20. Erst darin feiert das Prophetenthum Christi seinen höchsten Triumph und ist zu seiner vollendeten Auswirkung gelangt, wenn nun die volle Erkenntniß Gottes nicht mehr blos Eigenthum des Menschen Jesus ist, sondern auch Eigenthum der durch ihn erlösten Menschheit oder doch der an seine Offen-

---

Salvator partim immediate, partim mediate. Immediate quando ipse αὐτοπροσώπως, in propria persona, Ecclesiam suam tempore ministerii per triennium et semestre docuit et informavit, suosque discipulos futuros Ecclesiae Catholicae Doctores institutit. Mediate quando vicaria opera usus est Apostolorum et eorum successorum, per quos Christus docendi munus continuavit, adhuc continuat, et ad finem usque mundi continuabit. Dahingegen will Baier zwar nicht schlechthin leugnen, daß Christus auch noch im Stande der Erhöhung Prophet sei, ist aber geneigt, für diesen Status das prophetische Amt mit dem königlichen zusammen fallen zu lassen. Er sagt Comp. theol. pos. de officio Christi §. V.: Nunc autem sive in statu Exaltationis, ubi Christus non amplius ipse coram visibiliter fungitur ministerio docendi, sed per ministros suos docet, officium Propheticum cum Regno Gratiae coincidere videtur. Dazu not. b.: Commodior sane haec sententia videtur, quam si plane neges, Christum in statu exaltationis esse prophetam. Allerdings erscheint besonders im Stande der Erhöhung das Prophetenthum Christi als königliches Prophetenthum, wie auch sein Hohespriesterthum als königliches Hohespriesterthum.

[illegible] gläubigen Gemeinde geworden ist. Denn nicht um [illegible] Erkenntniß des Vaters für sich zu behalten, sondern [illegible] sie den Unmündigen, äußerlich durch sein Wort und [illegible]lich durch seinen Geist, zu offenbaren, ist der Sohn erschienen Matth. 11, 25—27. Dann wird der Wunsch in Erfüllung gegangen sein, den schon Moses hegte 4 Mos. 11, 29: Wollte Gott, daß alle das Volk des Herrn weissagte und der Herr seinen Geist über sie gäbe! und die Weissagung, welche Joel 3, 1 auf die messianische Zeit hin aussprach: Und nach diesem will ich meinen Geist ausgießen über alles Fleisch und eure Söhne und Töchter sollen weissagen! Diese Erfüllung, welche am ersten Pfingstfeste ihren Anfang nahm Apostelgesch. 2, 16 ff., wird erst im neuen Himmel und auf der neuen Erde zu ihrem Ende gelangt sein, weil erst dort der Zweck des evangelischen Lehramtes vollkommen erreicht und wir alle hinangekommen sein werden zu einerlei Glauben und Erkenntniß des Sohnes Gottes, εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριςοῦ Eph. 4, 13. Erst dann ist die ganze Fülle der Gotteserkenntniß nicht nur in dem Menschen Jesu, sondern auch in der um ihn gesammelten Menschheit ausgebreitet und der Zweck alles Prophetenthumes, die Mittheilung und Einsenkung der Gotteswahrheit und Gottesweisheit in die menschliche Natur, die Ensarkose des Wortes Gottes, vollständig erreicht.

§. 2. Die Lehre von dem hohenpriesterlichen Amte Christi.

Die Thätigkeit des Hohenpriesters bestand vor allen Dingen in der Darbringung des Sühnopfers für die Sün-

den des Volkes am jährlichen Versöhnungstage. Auf Grund dieses Opfers erhob sich die Fürbitte und der Segen. Die stetige Wiederholung des Versöhnopfers im alten Bunde erwies aber nur die Unkräftigkeit dieses Opfers und seine fortwährende Darbringung war nur der fortwährende ungestillte Schrei nach Versöhnung. Mit dem Opfer mußte auch die Fürbitte und der Segen unkräftig bleiben, oder konnte doch nur irdische Güter vermitteln. Es war das Alles nur Vorbild und Verheißung der zukünftigen himmlischen Güter. Die Erwirkung der realen Sühne blieb dem wahrhaftigen Hohenpriester und dem vollkommenen Opfer vorbehalten und daß Christus beides zugleich war, ist Anzeichen der durch ihn gebrachten Vollendung.

Abstrahiren wir nun zunächst von der Vorstellungsform der hohenpriesterlichen Opferdarbringung und betrachten wir die Leistung Christi an sich, durch welche er unsere Versöhnung vollbracht hat. Wir suchen hier zuvörderst wieder den Inhalt unserer durch das Wort und den Geist Gottes uns vermittelten Heilserfahrung und die in derselben enthaltenen Begriffsmomente zur Entwickelung und Darstellung zu bringen.

Unser Glauben an den Versöhnungstod des Gottmenschen ruht auf der Erkenntniß der sündhaften Beschaffenheit unserer Natur. Wenn wir uns innerlich Gott gegenüber stellen und nach seinem Gesetze uns messen, so erkennen wir den Widerspruch unseres gesammten Seins und Lebens gegen dieses göttliche Gesetz, als den offenbaren Willen der göttlichen Heiligkeit, und müssen uns dem heiligen Gesetze Gottes als Uebertreter desselben schuldig geben. Diese Erfahrung unseres Widerspruches gegen die göttliche Heiligkeit hat aber

zur Kehrseite die Erfahrung des Widerspruches der göttlichen Heiligkeit gegen uns, und die Empfindung der uns abstoßenden Energie des heiligen Wesens Gottes ist nichts Anderes als die Empfindung des göttlichen Zornes, die sich in unserem Gewissen kund gibt. Es ruht also auf uns von Natur um unserer Sünde willen der göttliche Zorn und in der Erfahrung desselben, die sich als Gefühl der Unseligkeit bekundet, vollzieht sich die gerechte Strafe unserer Sündenschuld. Die Wucht des göttlichen Zornes ist aber so groß und schwer, daß wir zugleich erkennen, fühlen und in Mark und Bein durchdringender Erfahrung inne werden, daß derselbe nicht etwa durch unsere momentane und vorübergehende, sondern nur durch unsere andauernde und endlose Unseligkeit sich sättigen und stillen kann. Die der Größe unserer Sündenschuld entsprechende Strafe ist der ewige Tod.

Nichts vermag diese uns zu Boden drückende Wucht des göttlichen Strafgerichtes von uns abzuheben, keine gottverordneten Werke oder selbsterfonnenen Genugthuungen, keine selbsterwählten Peinigungen und Büßungen. Der Blick auf Jesu Kreuz ist es einzig und allein, durch den wir des Gefühles und Bewußtseins unserer Verschuldung entlastet werden, indem wir im Glauben schauen und erfahren, daß der auf uns ruhende göttliche Zorn auf Jesum den heiligen Sohn Gottes abgeleitet ist, der ihn getragen und in seinem Tode gebüßet hat, damit wir seiner los und ledig würden. Hierin besteht das Centrum der evangelischen Heilserfahrung, ja, das specifische Charakteristikum des wahren Christenglaubens überhaupt. Siehe das ist Gottes Lamm, welches der Welt Sünde trägt. Die Strafe liegt auf ihm, auf daß

wir Frieden hätten. Der Tod des Herrn ist Strafleiden, durch welches wir der Strafe entlediget sind, also stellvertretendes Strafleiden.

Inwiefern kann aber die zeitliche Strafe, welche unser Stellvertreter erduldet hat, als ein genügendes Lösegeld betrachtet werden für die ewige Strafe, welche wir verschuldet haben? Gehen wir zur Beantwortung dieser uns gleich an der Schwelle der Versöhnungslehre entgegen tretenden Frage auf das Wesen der Sünde in ihrem Verhältnisse zum Wesen Gottes zurück. *) Wie schon das Eritis sicut Deus der Schlange im Paradiese zeigt, ist die Sünde ihrem innersten Wesen nach Selbstvergottung und darum ihrer eigentlichen Tendenz nach Gottesvernichtung. Als solche fordert sie Gott zur wirksamen Selbsterhaltung oder die unbedingte Rückwirkung der göttlichen Heiligkeit, die Energie des göttlichen Zornes, heraus. Wenn aber derselbe, wie er objektiv in absoluter Kraft auf der sündigen Menschheit ruht, auch subjektiv in absoluter Auswirkung auf einmal an ihr sich bethätigte, so würde er zur Zersprengung des creatürlichen Daseins ausschlagen. Denn die endliche Creatur vermag wohl durch Streben nach Vernichtung des unendlichen Gottes eine intensiv unendliche Schuld zu contrahiren, sie vermag aber nicht die dieser Schuld entsprechende intensiv unendliche Strafe ohne Vernichtung ihres endlichen Seins zu ertragen. Die reale Creaturvernichtung aber, weit entfernt eine genügende Sühne für die erstrebte Gottesvernichtung zu sein,

*) Vgl. auch unsere schon in der Lehre vom Tode Bd. III. S. 344 gegebene Entwickelung.

würde vielmehr die göttliche Heiligkeit grade im Momente ihrer lebendigsten Wirksamkeit in sich selbst ersterben lassen und um ihre bleibende Bewährung bringen. Die absolute Creaturvernichtung wäre Aufhebung der Schöpfung, nicht Aufhebung der Sünde durch die Strafe, und mit der Aufhebung der Schöpfung wäre sie zugleich Aufhebung des Rathschlusses der Erlösung. Damit wäre nun eben so wenig der göttlichen Liebe als der göttlichen Heiligkeit ein Genügt geleistet, vielmehr wären beide ihres Selbstvollzuges an der sündig gewordenen Creatur beraubt. Darum kann die objektive Energie der göttlichen Heiligkeit sich subjektiv an der Menschheit nur successive verwirklichen; die endliche Creatur muß zwar den Kelch des unendlichen Gotteszornes leeren bis auf den Grund, sie kann ihn aber nicht auf einmal, sondern nur nach einander ausschöpfen, und so setzt die göttliche Heiligkeit, um zu ihrem Rechte zu kommen, die intensiv unendliche in die extensiv unendliche Strafe um. Der Strahl des unendlichen Gotteszornes bricht sich im Medium der Endlichkeit, seine schlechthinnige Concentration legt sich in endloser Expansion auseinander.

In dem Tode des Gottmenschen nun hat die Sünde ihren bis dahin verborgenen Charakter vollkommen offenbart, indem sie, wie wir erkannt haben, ihrer Tendenz nach die Gottesmörderin von Anfang, am Ende zum thatsächlichen Deicidium fortgeschritten ist. Die sündige Menschheit stand aber hierbei nur unter geheimer und unbewußter Direction des eigentlichen Mörders und Erzfeindes Gottes und des Menschen, welcher sein uranfängliches Streben nunmehr zu erreichen hoffte, indem er den Gottmenschen und in ihm Gott

selber, entweder durch wirksame Versuchung oder durch Tödtung zu vernichten suchte. Dadurch aber, daß Jesus der Sohn Gottes ans Kreuz gehängt ward, ward er zugleich für ein dem Fluche Gottes Preisgegebener erklärt. Und Gott bestätigte dieses Thun Satans und der Welt, welches nur der unwillkührliche Vollzug seines eigenen vorbedachten Rathes und ewigen Beschlusses war. Er unterstellte selber seinen eingeborenen Sohn seinem Fluchgerichte und gab ihn hin in den Tod nach Leib und Seele. Und zwar erduldete er den Tod in seiner vollen Intensität. Denn nicht nur, daß der zarte, reine Leib des heiligen Gottmenschen die Schmerzen und Qualen seiner Zerreißung und Tödtung unaussprechlich tief empfand, viel tiefer und durchdringender als unser im Verhältniß zu dem seinen durch die Sünde hart und unempfindlich gewordenes Fleisch,*) sondern es war auch seine Seele bis zur Spitze der Gottverlassenheit hin der vollen Energie der göttlichen Strafgerechtigkeit unterstellt und er hat den Kelch des unendlichen Gotteszornes, welchen trotz seines heißen Flehens der Vater nicht an ihm vorüber gehen ließ, bis auf den letzten Tropfen in einem Zuge geleeret. So also ist die intensiv unendliche Strafe, welche der Sünde der Welt gebührte, an Jesu dem Sohne Gottes, welcher allein in der Kraft seiner Gottheit ohne Vernichtung und Zersprengung seines Daseins sie zu ertragen vermochte, es ist der absolute Tod an dem absoluten Gotte vollzogen. Gottes Tod für Gottes Tod, das ist das vollkommen entsprechende Aequivalent für unsere Schuld.

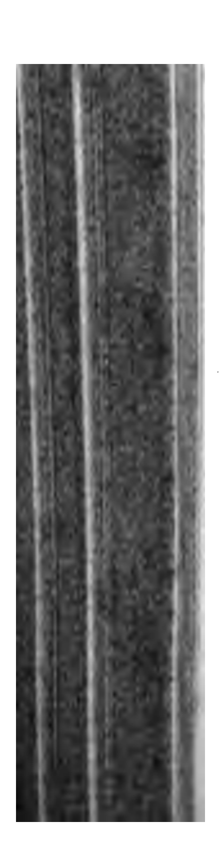
---

*) Vgl. Luther Hauspostille Erl. Ausg. III. S. 199.

Der Tödtung Gottes als Sündenschuld entspricht di
tung Gottes als stellvertretendes Strafleiden, de
der Schuld die Größe der Strafe. Die unendliche
welche der Versuch der absoluten Vernichtung des
lichen selber bewirkt hat, konnte nur durch das i
Unendlichen selber verhängte unendliche Strafleiden
soluten Todes in absoluter Weise gesühnt werden
entfernt also, daß das zeitliche Strafleiden des H
ungenügendes Lösegeld sein sollte für die ewige S
die sündige Menschheit unterstellt ist, ist vielmehr
Tode des Gottmenschen der göttlichen Strafgerechti
ersten und einzigen Male und in der allein möglich
nicht nur unbedingte, sondern auch unbedingt ent
Genugthuung geleistet. Denn hier bricht sich nicht
Strahl der unendlichen Heiligkeit Gottes im Mei
Endlichkeit, sondern findet in ungebrochener Ener
absolute Verwirklichung in der Sphäre der Un
selber. Das extensiv unendliche Strafleiden der T
genügt der göttlichen Heiligkeit, so weit sie überl
der endlichen Creatur ihr Genüge finden kann; das
unendliche Strafleiden des Sohnes Gottes genügt
an sich und unbedingt. Darum hat der Tod de
menschen zwar nicht mehr geleistet, als die göttl
rechtigkeit zu fordern berechtigt war, aber mehr gel
die menschliche Beschränktheit zu bieten vermochte.
Tod ist keine unzureichende, sondern eine überschwän
reichende Genugthuung. Und das Alles ist nicht e
man wohl gewähnt hat, bloße Berechnung des k
Verstandes, abstraktes Reflexionsdogma, sondern b

Selbstentfaltung der tiefsten, durch Gottes Wort und Geist gewirkten Heilserfahrung. Denn in dem Glaubensblick auf Jesum, den für uns gekreuzigten Gottessohn, entsinkt von selbst die unermeßliche Schwere unserer Schuld in den unendlichen Abgrund der durch vollgültige Sühne uns erworbenen göttlichen Erbarmung.

Wir haben also die Vollgültigkeit des stellvertretenden Strafleidens des Herrn erkannt. Daß dieses Leiden Strafleiden war, bedarf keines besonderen Erweises, weil eben alles Leiden Strafe ist und der Tod als der Sünde Sold nach Gottes Ordnung und durchgehender Anschauung der Schrift schlechthin nichts Anderes ist, als der Strafvollzug des über die Sünde der Menschheit verhängten göttlichen Fluches. Eine andere Frage aber ist, inwiefern das von Jesu erduldete Strafleiden des Todes stellvertretend sein konnte? Daß es das Leiden eines Unschuldigen, Heiligen und Gerechten war, ist dabei selbstverständliche Voraussetzung, denn der Unheilige und Ungerechte hat für eigene Schuld mit dem Tode zu büßen, kann also nicht für fremde Schuld stellvertretend einstehen. Zu dieser Gerechtigkeit gehört auch der Leidensgehorsam oder die geduldige Unterwerfung des Eigenwillens unter den höheren die Strafe verhängenden Gotteswillen, weil nicht nur die äußere, sondern auch die innere Auflehnung wider diesen Willen als Ungehorsam selber Ungerechtigkeit und eigene strafbare Verschuldung wäre. Es scheint nun aber, als ob die Unterstellung des Unschuldigen, Heiligen und Gerechten, so wie des gehorsamen Dulders, unter das Fluchgericht des Kreuzestodes sich mit Gottes eigener Heiligkeit nicht reime, daß vielmehr



Unterordnung, zum Opfer für fremde Schu
wäre. Nunmehr aber ist unser Stellvertreter
dem unbedingten Machtwillen Gottes etwa
unterworfener Mensch, sondern der ewige Sohn
Darum ist sein eigener Wille mit dem göt
identisch und der Vater hat das stellvertreten
nicht dringender vom Sohne gefordert, als
dem Vater erboten hat und auch als der m
Sohn Gottes hat er mit seinem gottmensch
sich freiwillig dem väterlichen Willen als St
Menschheit gestellt. Und eben, weil sein
geduldiger Leidensgehorsam, sondern auch
nommene und geleistete Gehorsamsthat ist,
Beeinträchtigung der göttlichen Heiligkeit un
stellvertretend sein. Die Wurzel und
freiwilligen Gehorsamsthat ist aber die Liebe
der Sohn Gottes nicht nur den väterlichen, m
identischen Willen, sondern auch die durch ihn
geschaffene Menschheit umfaßte, zu welcher er al
wie als der uranfängliche und fortwährende

natürlichen, wie natürlichen Verwandtschaftsverhältnisses zu uns eignet er sich zu unserem Stellvertreter, so daß wie durch den ersten Adam, den Repräsentanten des Menschengeschlechtes, Sündenschuld und Tod, durch ihn den zweiten Adam, das neue Stammhaupt der Menschheit, Entlastung von der Sündenschuld und vom Tode bewirkt worden ist.

Der Tod des Gottmenschen ist, wie wir erkannt haben, der Gerechtigkeit Gottes genugthuendes stellvertretendes Strafleiden. Als solcher hat er die Sühne beschafft, welche in der Befriedigung der göttlichen Heiligkeit nicht durch eigene Straferduldung des Schuldigen, sondern durch stellvertretende Straferduldung des Unschuldigen, also nicht in der bloßen Straferduldung an sich, sondern in der Schuld- und Strafaufhebung um der Straferduldung willen besteht. Der stellvertretende Tod des Herrn ist aber, wie wir ferner erkannt haben, nicht nur Leidensgehorsam, sondern auch Gehorsamsthat. Wie er, insofern er ersteres ist, uns von der Sündenschuld und Todesstrafe befreit hat, so hat er, hierin besteht der weitere Fortschritt unserer Erkenntniß seiner Bedeutung, insofern er letzteres ist, uns positive Gerechtigkeit und Leben erworben. Und auch dies ist wiederum zunächst unmittelbarer Inhalt unserer Glaubenserfahrung. Denn je nachdem wir abwechselnd den Tod des Herrn als stellvertretenden Leidensgehorsam, oder als stellvertretende in freiwilliger Liebeshingabe für uns vollzogene Gehorsamsthat im Glauben anschauen, fühlen wir uns auch entweder vom Zorne Gottes und der Strafe des Todes entlastet oder tritt uns die Gerechtigkeits- und Lebenserwerbung, die wir un-

serem Bürgen und Mittler verdanken, beseligend ins Bewußtsein.

Wir haben aber dieser doppelseitigen Bedeutung des Todes unseres Mittlers noch näher nachzuforschen. Wäre der Tod des Herrn nur stellvertretendes Strafleiden und nicht zugleich stellvertretende Gehorsamsthat, so wären wir zwar der Schuld der Gesetzesübertretung und der Strafe des Todes entledigt, hätten aber selbst noch die Gehorsamsthat der Gesetzeserfüllung behufs der Lebenserlangung zu leisten. Denn die ursprüngliche Gottesordnung steht unverbrüchlich fest, nach welcher die vernünftige Creatur zur Seligkeit durch Verherrlichung Gottes geschaffen ist. Gott fordert von seinem Geschöpfe seine Ehre durch vollkommene Erfüllung seines heiligen Willens und diese Gehorsamsleistung ist die unabänderliche Bedingung der Heilsverleihung. Bliebe nun die Forderung des Gesetzes bestehen, so wäre nicht nur unser Heil wegen der fortwährenden Möglichkeit der Uebertretung fortwährend ins Unsichere gestellt, sondern es wäre auch die Unmöglichkeit der Heilserlangung gesetzt wegen der bei der sündhaften Beschaffenheit unserer Natur stattfindenden Unmöglichkeit der Gesetzeserfüllung. Auf die Nichterfüllung des Gesetzes, welche allemal die Uebertretung zu ihrer positiven Kehrseite hat, steht aber unabwendbar der Tod. Und so entstände der unlösbare Widerspruch, daß während durch das stellvertretende Strafleiden des Herrn unsere Gesetzesübertretung uns nicht zugerechnet würde und wir vom Tode befreit wären, dennoch wegen der feststehenden und unerfüllbaren Forderung des Gesetzes unsere Uebertretung uns zugerechnet werden müßte, und wir dem Tode

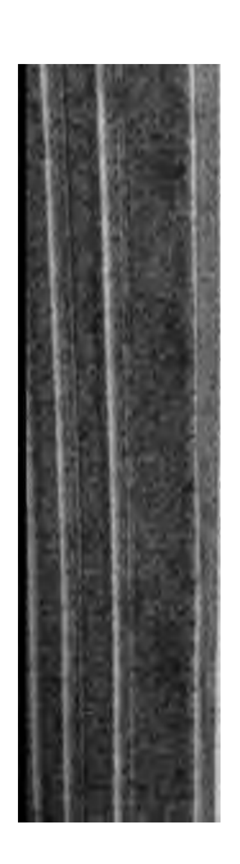
verfallen blieben. Daher vernothwendigt sich die Aufhebung der Gesetzesforderung durch stellvertretende Gesetzeserfüllung, wenn anders das stellvertretende Strafleiden in Kraft treten soll. Der Tod des Herrn als freiwillige Lebenshingabe, als in Liebe zu seinem himmlischen Vater und zu seinen irdischen Brüdern vollzogene Gehorsamsthat ist aber vollkommene Gesetzeserfüllung; und wie sein Tod als Gehorsamsthat, wie wir früher erkannt haben, nothwendige Voraussetzung dafür ist, daß sein Tod als stellvertretendes Strafleiden nicht Zeichen der göttlichen Ungerechtigkeit, sondern berechtigte Befriedigung der göttlichen Gerechtigkeit sei: so ist, wie wir nunmehr erkannt haben, sein Tod als stellvertretende Gehorsamsthat nothwendige Voraussetzung dafür, daß sein Tod als stellvertretendes Strafleiden zur Wirksamkeit gelange. Oder wir können das hier obschwebende Verhältniß auch in folgender Weise vorstellig machen. Die Menschheit ist um der Sünde willen dem ewigen Tode verfallen; wollte sie von demselben befreit werden, so müßte sie in heiligem Leidensgehorsam ihn erdulden, und wollte sie zum Leben gelangen, so müßte sie in heiliger Gehorsamsthat ihn freiwillig über sich nehmen. Hiermit wäre aber nicht nur der psychologische Widerspruch gesetzt, daß die unheilige Menschheit zugleich die heilige sein soll, sondern auch die logische Antinomie eingeführt, daß durch Erleiden des ewigen Todes der ewige Tod überwunden und das ewige Leben erworben werden soll. Darum kann der Menschheit nicht durch sich selbst, sondern nur durch Stellvertretung geholfen werden, und zwar nur durch einen Stellvertreter, dessen zeitlicher Tod als genügendes

Aequivalent für ihren ewigen Tod gelten kann, und dessen Tod stellvertretendes Strafleiden und stellvertretende Gehorsamsthat in unauflöslicher Einheit ist, d. i. nur durch den Tod des Gottmenschen konnte die Menschheit aus dem Tode ins Leben versetzt werden. — Allerdings nun finden wir im Tode Jesu, wenn wir ihn im Glauben als stellvertretendes Strafleiden anschauen, nicht nur Schuld- und Straferlaß, sondern immer zugleich und unmittelbar auch Gerechtigkeit und Leben, wie denn die Schrift unsere Rechtfertigung nur negativ und doch erschöpfend als Vergebung der Sünden bezeichnet, und unser Katechismus sagt: „Denn wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit." Indeß die Möglichkeit dieses Verhältnisses beruht lediglich darin, daß das stellvertretende Strafleiden, wie wir gesehen haben, die stellvertretende Gesetzeserfüllung zu seiner Voraussetzung hat und der Tod des Herrn eben beides in so unauflöslicher Einheit ist, daß in dem einen immer zugleich auch das andere enthalten, und dem entsprechend mit dem Straferlaß stets von selbst die Aufhebung der Gesetzesforderung oder die Zurechnung der Gesetzeserfüllung gesetzt ist. Und so schauen wir denn auch umgekehrt in unmittelbarer Glaubenserfahrung, welcher auch die Passionslieder unserer Kirche häufig Ausdruck geben, den Tod des Herrn als in heiliger Liebe vollzogene freiwillige Gehorsamsthat an, durch welche uns vor Gott geltende Gerechtigkeit und ewiges Leben erworben ist, wie denn die Schrift die Rechtfertigung, welche ja selbst ein positiver Begriff ist, nicht nur negativ als Sündenvergebung, sondern auch positiv als Zurechnung der Gerechtigkeit erschö-

pfend definirt. Denn wie die stellvertretende Gesetzeserfüllung Voraussetzung des stellvertretenden Strafleidens ist, so ist auch umgekehrt das stellvertretende Strafleiden Voraussetzung der stellvertretenden Gesetzeserfüllung, weil ja die Lebenshingabe in freiwilliger Gehorsamsthat nichts Anderes ist, als die selbstthätige Uebernahme des Strafleidens des Todes, und Gerechtigkeit und Leben nicht gespendet werden kann ohne vorgängige, in einer der Strafgerechtigkeit Gottes genügenden Weise geschehene Aufhebung der Sündenschuld und des Todes. Weil dem stellvertretenden Strafleiden Jesu seine stellvertretende Gehorsamsthat zu Grunde liegt, so hat die Todesaufhebung für uns die Lebensverleihung zur Folge; und umgekehrt weil seine stellvertretende Gehorsamsthat eben als freiwillige Uebernahme des Strafleidens des Todes das stellvertretende Strafleiden zur Folge hat, so liegt für uns der Lebensverleihung die Todesaufhebung zu Grunde. Es ist auf subjektiver Seite mit dem einen immer zugleich das andere gesetzt, weil auch auf objektiver Seite mit dem einen immer zugleich das andere vorhanden ist.

Daß der Tod des Gottmenschen nicht nur Strafleiden, sondern auch Gehorsamsthat ist, darin ist, wie wir erkannt haben, erst die Sicherstellung unseres Heiles gegeben. Zugleich erschließt sich uns darin die Größe und Tiefe der göttlichen Gnade. Denn während nach ursprünglicher göttlicher Schöpfungsordnung der Menschheit die Gehorsamspflicht gegen den göttlichen Willen als Bedingung der Lebenserlangung auferlegt und im Falle des Ungehorsams die Todesstrafe gedroht war, ist nunmehr nach geschehener





im Tode Jesu, wenn wir ihn im Glauben al
des Strafleiden anschauen, nicht nur Schul
erlaß, sondern immer zugleich und unmittelb
tigkeit und Leben, wie denn die Schrift u
gung nur negativ und doch erschöpfend als
Sünden bezeichnet, und unser Katechismus
wo Vergebung der Sünden ist, da ist a
Seligkeit." Indeß die Möglichkeit dieses V
ruht lediglich darin, daß das stellvertreten
wie wir gesehen haben, die stellvertretende G
zu seiner Voraussetzung hat und der Tod d
beides in so unauflöslicher Einheit ist, daß
immer zugleich auch das andere enthalten,
sprechend mit dem Straferlaß stets von selbst
der Gesetzesforderung oder die Zurechnung
erfüllung gesetzt ist. Und so schauen wir de
kehrt in unmittelbarer Glaubenserfahrung, r
Passionslieder unserer Kirche häufig Ausdr
Tod des Herrn als in heiliger Liebe vollzo
Gehorsamsthat an, durch welche uns vor

fend definirt. Denn wie die stellvertretende Gesetzeserfül-
ung Voraussetzung des stellvertretenden Strafleidens ist, so
t auch umgekehrt das stellvertretende Strafleiden Voraus-
tzung der stellvertretenden Gesetzeserfüllung, weil ja die
bensbingabe in freiwilliger Gehorsamsthat nichts Anderes
, als die selbstthätige Uebernahme des Strafleidens des
des, und Gerechtigkeit und Leben nicht gespendet werden
m ohne vorgängige, in einer der Strafgerechtigkeit Got-
genügenden Weise geschehene Aufhebung der Sünden-
uld und des Todes. Weil dem stellvertretenden Straf-
en Jesu seine stellvertretende Gehorsamsthat zu Grunde
t, so hat die Todesaufhebung für uns die Lebensver-
ung zur Folge; und umgekehrt weil seine stellvertretende
horsamsthat eben als freiwillige Uebernahme des Straf-
ens des Todes das stellvertretende Strafleiden zur Folge
, so liegt für uns der Lebensverleihung die Todesauf-
ung zu Grunde. Es ist auf subjektiver Seite mit dem
i immer zugleich das andere gesetzt, weil auch auf ob-
er Seite mit dem einen immer zugleich das andere
anden ist.

Daß der Tod des Gottmenschen nicht nur Strafleiden,
rn auch Gehorsamsthat ist, darin ist, wie wir erkannt
i, erst die Sicherstellung unseres Heiles gegeben. Zu-
erschließt sich uns darin die Größe und Tiefe der
chen Gnade. Denn während nach ursprünglicher gött-
Schöpfungsordnung der Menschheit die Gehorsams-
gegen den göttlichen Willen als Bedingung der
serlangung auferlegt und im Falle des Ungehorsams
odesstrafe gedroht war, ist nunmehr nach geschehener



sprünglich der menschliche Gehorsam als Tha
Creatur in keinem an sich entsprechenden
dem unendlichen Lohne des ewigen Lebens s
erst durch die göttliche Güte und Liebe in
chende Werthverhältniß gestellt ward, und w
eigentlichen Verdienste dieses Gehorsams um
Rede sein konnte, als er eine von der abhä
Gott dem Schöpfer und Herrn unbedingt ge
war: so verhält sich dieses Alles grade umg
Gehorsamsleistung unseres Bürgen und M
seine Gehorsamsthat ist als gottmenschliche
sich unendlich werthvolle und als unverpflicht
eine wahrhaft verdienstliche That, die als solc
Rechtsanspruch auf den durch sie für uns er
des ewigen Lebens hat. Nunmehr also kö
ewige Leben nicht nur, wie ursprünglich, von
Güte und Liebe erwarten, sondern auf Grun
tigen Verdienstes des Gottmenschen sogar von
Gerechtigkeit fordern; denn wie die strafende
die fordernde Gerechtigkeit Gottes, aber die

hwänglich erduldet, und keine Forderung an uns ergehen
nn, die nicht unser Stellvertreter überschwänglich erfüllt
t, und unser Heil demnach als überschwänglich sicher ge-
llt und absolut verbürgt erscheint. Hiermit thun wir
en Blick in die Wahrheit und Tiefe des Wortes: O
ata culpa, quae talem meruit redemtorem!

Der Tod des Herrn ist höchste That und tiefstes Lei-
. Als solcher ist er Spitze seines Lebens, denn auch
Leben verlief in einer Reihe thuender und leidender
mente, welche in der That und im Leiden seines Todes
selten. Und wie wir in seinem Tode die Einheit von
at und Leiden schauen, so finden wir auch in seinem
en die innigste Verknüpfung der thuenden und leidenden
mente. Denn all sein Thun war ein mühevolles, von
digkeit, Hunger und Durst, Armuth, Hohn und Ver-
ung seiner Feinde begleitetes Thun. Und diese Leiden
ten nicht nur die äußere, zufällige Begleitung, sondern
waren das innerlich nothwendige Resultat seines Thuns,
standen zu demselben im Verhältniß der Wirkung zur
che und waren der Gipfelpunkt seiner gesammten Thä-
it. So bekam er nicht nur bei seinem Thun, sondern
durch sein Thun selber das ganze Elend des mensch-
Lebens, die Folge und Wirkung der Sünde, zu er-
n und zu tragen. Sein Thun war ein leidendes Thun.
auch umgekehrt war sein Leiden ein thätiges Leiden.
all sein Leiden war nicht nur ein von außen an ihn
kommendes, willig von ihm ertragenes, sondern auch
reiwillig übernommenes, in dienender Liebe zu seinen
ern selbsterwähltes Leiden. Schon wegen dieser engen

Verknüpfung von Thun und Leiden seines Lebens an sich und mit dem Thun und Leiden seines Todes wird sich sein Leben unter keinen anderen Gesichtspunkt stellen lassen, als sein Tod, in den sein Leben auslief. Es diente dem Zwecke der Heilserwerbung. Sein Leben war vorbereitende, sein Tod vollendende, stellvertretende Leidensthat, so wie vorbereitendes und vollendendes, stellvertretendes Thatleiden in unauflöslicher Einheit. Wollten wir etwa sagen, daß er zu dem heiligen Thun seines Lebens selbst verpflichtet war, und daß sein heiliges Leben nur die nothwendige Bedingung dafür war, daß sein Tod nicht selbstverschuldetes, sondern stellvertretendes Strafleiden wäre: so führte dies zu einer unnatürlichen und undurchführbaren Auseinanderreißung der thätigen und leidenden Momente seines Lebens. Denn die letzteren müßten doch jedenfalls, weil unverschuldet, wie ihr Gipfelpunkt das Todesleiden selber, als stellvertretend betrachtet werden. Nunmehr lassen sich aber die rein thätigen Momente seines Lebens, weil leidend thätige, von den rein leidenden Momenten, weil thätig leidenden, gar nicht trennen; demselben Zwecke, welchem die letzteren dienstbar waren, müssen also auch die ersteren dienstbar gewesen sein. Wäre das heilige Leben des Menschensohnes selbstverpflichtet und nur sein heiliger Tod stellvertretend gewesen, so würde ferner folgen, daß er durch sein Thun sich selber, durch sein Leiden aber uns das ewige Leben erworben hätte, und doch ist es nur das eine und selbige ewige Leben, welches er entweder nur für sich, also nicht für uns, oder nur für uns, also nicht für sich, erworben haben kann. Denn ich kann einen in sich untheil-

schwänglich erduldet, und keine Forderung an uns ergehen kann, die nicht unser Stellvertreter überschwänglich erfüllt hat, und unser Heil demnach als überschwänglich sicher gestellt und absolut verbürgt erscheint. Hiermit thun wir einen Blick in die Wahrheit und Tiefe des Wortes: O beata culpa, quae talem meruit redemtorem!

Der Tod des Herrn ist höchste That und tiefstes Leiden. Als solcher ist er Spitze seines Lebens, denn auch sein Leben verlief in einer Reihe thuender und leidender Momente, welche in der That und im Leiden seines Todes gipfelten. Und wie wir in seinem Tode die Einheit von That und Leiden schauen, so finden wir auch in seinem Leben die innigste Verknüpfung der thuenden und leidenden Momente. Denn all sein Thun war ein mühevolles, von Müdigkeit, Hunger und Durst, Armuth, Hohn und Verfolgung seiner Feinde begleitetes Thun. Und diese Leiden bildeten nicht nur die äußere, zufällige Begleitung, sondern sie waren das innerlich nothwendige Resultat seines Thuns, sie standen zu demselben im Verhältniß der Wirkung zur Ursache und waren der Gipfelpunkt seiner gesammten Thätigkeit. So bekam er nicht nur bei seinem Thun, sondern auch durch sein Thun selber das ganze Elend des menschlichen Lebens, die Folge und Wirkung der Sünde, zu erfahren und zu tragen. Sein Thun war ein leidendes Thun. Aber auch umgekehrt war sein Leiden ein thätiges Leiden. Denn all sein Leiden war nicht nur ein von außen an ihn herankommendes, willig von ihm ertragenes, sondern auch ein freiwillig übernommenes, in dienender Liebe zu seinen Brüdern selbsterwähltes Leiden. Schon wegen dieser engen

Verknüpfung von Thun und Leiden seines Lebens an sich und mit dem Thun und Leiden seines Todes wird sich sein Leben unter keinen anderen Gesichtspunkt stellen lassen, als sein Tod, in den sein Leben auslief. Es diente dem Zwecke der Heilserwerbung. Sein Leben war vorbereitende, sein Tod vollendende, stellvertretende Leidensthat, so wie vorbereitendes und vollendendes, stellvertretendes Thatleiden in unauflöslicher Einheit. Wollten wir etwa sagen, daß er zu dem heiligen Thun seines Lebens selbst verpflichtet war, und daß sein heiliges Leben nur die nothwendige Bedingung dafür war, daß sein Tod nicht selbstverschuldetes, sondern stellvertretendes Strafleiden wäre: so führte dies zu einer unnatürlichen und undurchführbaren Auseinanderreißung der thätigen und leidenden Momente seines Lebens. Denn die letzteren müßten doch jedenfalls, weil unverschuldet, wie ihr Gipfelpunkt das Todesleiden selber, als stellvertretend betrachtet werden. Nunmehr lassen sich aber die rein thätigen Momente seines Lebens, weil leidend thätige, von den rein leidenden Momenten, weil thätig leidenden, gar nicht trennen; demselben Zwecke, welchem die letzteren dienstbar waren, müssen also auch die ersteren dienstbar gewesen sein. Wäre das heilige Leben des Menschensohnes selbstverpflichtet und nur sein heiliger Tod stellvertretend gewesen, so würde ferner folgen, daß er durch sein Thun sich selber, durch sein Leiden aber uns das ewige Leben erworben hätte, und doch ist es nur das eine und selbige ewige Leben, welches er entweder nur für sich, also nicht für uns, oder nur für uns, also nicht für sich, erworben haben kann. Denn ich kann einen in sich untheil-

baren Schatz entweder nur zu eigenem Besitzthum, oder zur Mittheilung an Andere erwerben. Dasselbe folgt aber auch, wenn wir den Herrn nicht nur als Menschensohn, sondern, wie wir müssen, zugleich als Gottessohn betrachten. Denn die Menschwerdung des Sohnes Gottes hatte gar keinen andern Zweck, als die Leistung der Stellvertretung, die Versöhnung des gefallenen Menschengeschlechtes. Es kann also sein menschliches Leben von seinem ersten Anfange an bis zu seinem letzten Ziele hin nur zur Erfüllung dieses seines ausschließlichen Zweckes vorhanden gewesen sein. Und auch abgesehen von diesem Zwecke kann der Gottmensch an sich nicht als zur Erfüllung des göttlichen Gesetzes für sich verpflichtet gedacht werden. Denn er ist nicht nur, wie wir, eine von Gott geschaffene, der ursprünglichen Schöpfungsordnung und also auch der Forderung des göttlichen Gesetzes unterstellte Creatur, sondern er hat freiwillig die menschliche Natur in die Einheit seiner göttlichen Person aufgenommen, kann also nicht etwa, was zur Zertrennung der persönlichen Einheit seiner göttlichen und menschlichen Natur führen würde, als menschliche Person dem Gesetze verpflichtet gewesen sein, dem er als göttliche Person unverpflichtet war. Vielmehr ist der Mensch Jesus eben als Sohn Gottes der absolute Gesetzgeber selber, kann also als Herr des Gesetzes sich nur freiwillig zum Knechte des Gesetzes erniedrigt haben. Seine unverpflichtete Gesetzeserfüllung kann demnach nur als Vollzug seiner stellvertretend für uns übernommenen Verpflichtung gedacht werden. Es darf aber hieraus nicht etwa die rohe Consequenz gezogen werden, als ob der Herr, weil zu einem heiligen Leben für sich



Menschwerdung zum Zwecke der Versöhn
Gottmenschheit schließt die Möglichkeit des
Sein heiliger Wandel aber, obgleich ein n
dennoch ein in freier göttlicher Liebe überno
freier gottmenschlicher Liebe vollzogener. Da
und Sterben des Gottmenschen, sein gan
das Thal dieses Erdenlebens, wie durch
Todes hindurch, seine Wanderung von der
Grabe ist einheitliche stellvertretende Leistung
uns geleisteter Gehorsam gegen den väte
Dieser göttliche Wille forderte von der ge
heit ein heiliges Leben und einen heiligen T
hat unser Bürge geleistet. Stellen wir de
und doch einheitlichen, Leben wie Tod erhe
lichen Willen unter den Gesichtspunkt der
tritt seine Leistung unter den Gesichtspunkt
des thätigen Gehorsams; stellen wir den
len unter den Gesichtspunkt der Leidensverh
seine Leistung unter den Gesichtspunkt der

Gehorsam; insofern er das freiwillig übernommene Leiden und Sterben auch willig über sich hat ergehen lassen, ist er leidender Gehorsam, und insofern die göttliche Thatforderung auch immer zugleich göttliche Leidensverhängung ist, ist sein thätiger auch immer zugleich leidender Gehorsam. So hat er das fordernde und verurtheilende Gesetz Gottes sein Leben lang erfüllt und getragen, wozu er schon als Kind durch die Beschneidung, das Symbol der Gesetzesverpflichtung, und als Mann durch die Taufe, das Symbol der Todesübernahme, eingeweiht ward. Wie aber die Beschneidung als erstes Moment der Gesetzeserfüllung zugleich erstes Leiden mittelst Blutvergießens war, so ist er umgekehrt durch die Taufe untergetaucht in den Tod, um, wie er selbst sagt, alle Gerechtigkeit zu erfüllen Matth. 3, 15. Wenn nun die andächtige Betrachtung der Gläubigen vorherrschend auf dem Tode des Herrn als der Spitze seines versöhnenden Thuns und Leidens ruht, so verweilt sie doch auch gern und mit voller Berechtigung zur Erbauung und Tröstung bei allen Momenten seines heiligen Lebens, durch welche er uns nicht nur ein Vorbild gelassen hat, sondern auch alle Momente unseres unheiligen Lebens gesühnt und vertreten hat.

Die göttlichen Eigenschaften endlich, welche hauptsächlich bei der Stiftung der Versöhnung in Betracht kommen, sind die göttliche Heiligkeit und die göttliche Liebe. Es könnte nun nach unserer bisherigen Entwickelung scheinen, als ob auf Seiten des Vaters nur die göttliche Heiligkeit, welche durch Straferduldung und Gehorsamsthat Genugthuung forderte, und nur auf Seiten des Sohnes die göttliche Liebe,

in welcher er uns zu Gute die göttliche Forderung befriedigt hat, sich wirksam erwiesen hätte. Indeß zur Befriedigung der göttlichen Heiligkeit bedurfte es nicht der Stellvertretung des Sohnes, weil diese Eigenschaft schon im Tode des Sünders ihre Genüge fand. Die Absolutheit der Genugthuung des Sohnes aber sollte nicht etwa nur die Strafgerechtigkeit Gottes in noch höherer Form offenbaren und die Verdammlichkeit der Sünde noch entscheidender manifestiren, vielmehr war sie ja nur zur Stellvertretung verordnet und diente nur dem Zwecke unserer Befreiung von der Schuld und Strafe. Insofern war sie Stiftung der göttlichen Liebe, welche, um uns Vergebung der Sünde, Gerechtigkeit und Leben zu vermitteln, den Sohn Gottes für uns in den Tod dahin gab. Es ist die eine und selbige Liebe des Vaters, welche den Sohn gesendet und für uns dahin gegeben, und des Sohnes, welcher sich selbst für uns dargegeben hat, wie es die eine und selbige Heiligkeit des Sohnes und des Vaters ist, welche Genugthuung forderte, und in dem heiligen Leben, Leiden und Sterben des Sohnes Befriedigung gefunden hat. In der stellvertretenden Genugthuung des Gottmenschen ist also eine Vermittlung oder Ausgleichung der göttlichen Liebe und der göttlichen Heiligkeit enthalten. Denn die ursprüngliche Harmonie der Liebe und Heiligkeit war durch die Sünde gestört und in Disharmonie verkehrt. Indem die sündige Menschheit die göttliche Liebe verschmähte, erwählte sie sich selbst ein einseitiges Verhältniß zur göttlichen Heiligkeit, und setzte Liebe und Heiligkeit in Widerspruch, da die Liebe ihrer Natur nach die Sünde vergeben wollte, die

Heiligkeit ihrer Natur nach die Sünde strafen mußte. So stand der Forderung der Liebe die Forderung der Heiligkeit entgegen. Und eben die Ausgleichung dieses Gegensatzes hat die göttliche Weisheit in der Stiftung der Erlösung erfunden, und die göttliche Allmacht zur Ausführung gebracht. Zwar wenn wir das göttliche Wesen in seinem absoluten Ansichsein betrachten, so löst sich der Unterschied in die Identität der Eigenschaften auf, es kann also von einem Gegensatze oder Widerspruche derselben nicht die Rede sein. Indeß das göttliche Wesen an sich ist der allem menschlichen Erkennen verschloßene Abgrund, und wir haben es überall nicht mit dem verborgenen, sondern mit dem offenbaren, der Welt und Creatur zugekehrten und erschlossenen Wesen Gottes zu thun. Da entfaltet sich eben das göttliche Wesen in den unterschiedlichen, wiewohl ursprünglich harmonisch geeinten, aber durch die Sünde in Widerspruch gesetzten Eigenschaften der göttlichen Liebe und der göttlichen Heiligkeit. Dieser Widerspruch hat nun nicht etwa für Gott bis zum Momente des thatsächlichen Vollzuges der Versöhnung in der Fülle der Zeit bestanden, sondern er ist durch den ewigen Rathschluß der Versöhnung, in welchem die in der Zeit vollzogene Versöhnungsthat Gotte ewig gegenwärtig ist, ewig für Gott ausgeglichen. Gott hat also den Widerspruch selber aufgehoben, und die Versöhnungsthat übt ihre Rückwirkung in das Wesen der Gottheit selbst hinein: denn nicht nur wir sind durch den Tod des Gottmenschen subjectiv versöhnt, indem wir durch denselben bestimmt worden sind, unsere Feindschaft wider Gott aufzugeben, sondern Gott selber ist durch diesen Tod

dem Ausrufe: O beata culpa, quae talem meruit redemtorem! hingerissen werden.

Gehen wir nunmehr zur Darstellung der kirchlichen Entwickelung des Versöhnungsdogmas über, so tritt uns hier die merkwürdige Erscheinung entgegen, daß grade diese Lehre niemals so, wie alle übrigen Grundlehren des Christenthumes, in die eigentliche dogmengeschichtliche Bewegung hineingerathen ist, und darum auch nicht erst in Folge weitgreifender und erschütternder kirchlicher Streitigkeiten zur symbolischen Firirung gelangt ist. Vielmehr folgte sie im Ganzen ohne bedeutende Störungen dem Gesetze gradliniger Entwickelung bis zu ihrem vollendeten Abschlusse hin, und erfreute sich eines ruhigen Wachsthumes aus gesunder Wurzel heraus, bis der herrliche Baum mit seinem starken Stamme und seiner weithin schattenden Krone zum Schutze, zur Stütze und zur Erquickung des von der Sonnengluth der Anfechtung ermatteten und Ruhe suchenden Wanderers dastand. Schon in der alten Kirche war von Anfang an die Lehre von der Versöhnung durch den Tod des Gottmenschen so sehr centrale Fundamentallehre des christlichen Glaubens, daß die Häresis nicht wagte, sich direkt und offen gegen diesen Mittelpunkt des Heiles zu kehren, vielmehr suchte sie die Grundlehren von der heiligen Dreieinigkeit, von der Person Christi, von der Sünde und Gnade zu erschüttern, wobei sie sicher sein konnte, daß wenn ihr Umsturz gelang, die damit im engsten Zusammenhang stehende Versöhnungslehre von selber nachstürzen mußte. Weil nun die dogmenbildende Thätigkeit der Kirche, zunächst der ersten sechs Jahrhunderte, keine Aufforderung hatte, sich speciell

auf das Versöhnungsdogma zu richten, so findet sich auch in den bezüglichen Aeußerungen der apostolischen Väter, wie der Kirchenväter mehr noch die Form der biblischen Unmittelbarkeit und der Freiheit, ja der theilweisen Zufälligkeit der Entwickelung. Sie bieten nicht eine streng geschlossene Theorie, sondern bringen auf gegebene Veranlassung bald diese bald jene Seite des Dogmas zur mehr oder minder ausführlichen Besprechung. Wenn wir aber die in reicher Fülle vorliegenden einzelnen Züge ihrer Anschauung zu einem Totalbilde zusammenfassen, so finden wir schon das ganze Wurzelgeflecht der späteren kirchlichen Lehre, die nur aus der Combination und näheren Ausgestaltung jener ursprünglich mehr vereinzelt und unentwickelt auftretenden Momente, unter sorgsamer Pflege der gesunden Triebe und vorsichtigem Abschneiden dieses oder jenes wilden Schößlinges, von selbst emporgewachsen ist. Daher liegt in dem historisch ausgebildeten kirchlichen Versöhnungsdogma ein durchaus organisch geschichtliches Gebilde vor, und wir sind um so mehr berechtigt, schon im Keime die Präformation des völlig entwickelten Gewächses zu erkennen, oder die früheren unbestimmteren Aeußerungen im Sinne der späteren bestimmteren Fassung zu deuten.

In der That nun finden wir schon bei den Patres alle wesentlichen Momente der Versöhnungslehre angelegt, welche unsere eigene Darstellung derselben zur Sprache gebracht hat.*) Nicht nur bezeichnen sie wiederholt den Tod

---

*) Die ausreichenden Quellenbelege für die patristische Versöhnungslehre finden sich bei Baur Die christliche Lehre von

des Herrn als Versöhnungstod und Gott dargebrachtes Opfer, in welchem er die Sünden der Welt auf sich genommen und getragen hat, sondern es tritt ihnen dieses Leiden auch unter den Gesichtspunkt des stellvertretenden Strafleidens. Diese Idee, welche schon bei Justin anklingt, erscheint bestimmter beim Origenes und dann besonders bei Eusebius von Cäsarea, Cyrill von Jerusalem und Cyrill von Alexandria, so wie unter den abendländischen Kirchenvätern bei Hilarius, Ambrosius, Augustin, Leo dem Großen und Gregor dem Großen. Wie aber der Tod des Herrn als stellvertretendes Strafleiden gefaßt wird, so tritt er auch unter den Gesichtspunkt der für uns vollzogenen Leistung, der freiwilligen Gehorsamsthat, so namentlich bei Irenäus, Origenes, Cyrill von Alexandria, Hilarius und Ambrosius. Obgleich nun die Kirchenväter mit Recht, eben so wie die heilige Schrift, in der Versöhnungslehre das Hauptgewicht auf den Tod Christi als Strafleiden und Gehorsamsthat legen, so betrachten doch auch sie schon zuweilen das in die Spitze des Todes auslaufende Leben des Herrn als vorbereitendes Moment seines stellvertretenden Gesammtgehorsams. So bekanntlich vor allen Irenäus, nach welchem Jesus alle Altersstufen des menschlichen Lebens durchlaufen

---

der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwickelung S. 30—118 und besonders bei dem viel objektiver und sachlicher darstellenden Thomasius in Christi Person und Werk III. 1 S. 157 bis 215. Vgl. auch die Skizze der patristischen Lehre bei Hasse Anselm von Canterbury II. S. 485—493 und Harnack Luthers Theologie Abth. I. Einl. §. 2.

hat, um auf jeder Stufe das Gottesbild darzustellen und jedes Lebensalter zu heiligen. Nicht minder aber begegnet uns bei Gregor von Nyssa der Gedanke, daß Gott, indem er sich mit der Menschheit vermischte und, alle Verhältnisse der Natur, Geburt, Wachsthum, Entwicklung hindurchgehend, bis zum Tode fortschritt, die Befreiung des Menschen vom Bösen vollendet hat. Die in seinem Tode gipfelnde stellvertretende Leistung des Herrn ist nun ferner nach der Anschauung der Kirchenväter als eine *vollgültige* Leistung anzusehen. Schon Origenes hebt hervor, daß das Blut des eingeborenen Sohnes Gottes so werthvoll gewesen sei, daß es für sich zur Loskaufung Aller zureichte. Gregor von Nyssa nennt es nicht nur ein entsprechendes, sondern auch ein größeres und werthvolleres Lösegeld (ὑψηλότερον καὶ μεῖζον ἀντάλλαγμα). Eusebius von Cäsarea und Cyrill von Jerusalem heben den *unendlichen* Werth des gottmenschlichen Leidens hervor. Vornehmlich aber geschah dies durch Cyrill von Alexandria, bei welchem die Rückwirkung seiner Lehre von der Person auf die Lehre von dem Werke Christi deutlich erkennbar ist. In dem Maße als er gegen Nestorius die gottmenschliche Einheit der Person des Herrn betonte und in Jesu nicht einen bloßen Menschen, sondern den Mensch gewordenen Sohn Gottes, den wahrhaftigen Gottmenschen, erkannte und bekannte, bezeugte er auch die unendliche Bedeutung der nicht blos menschlichen, sondern gottmenschlichen Leistung des Erlösers. Er, der Eine, sagt er, hätte nicht Alle aufgewogen, wenn er bloßer Mensch gewesen wäre; wenn er aber als menschgewordener Gott erkannt wird, der an seinem eigenen Fleische gelitten hat, so ist die

ganze Creatur geringfügig im Verhältnisse zu ihm und es reicht zum Lösegelde alles Fleisches unter dem Himmel der Tod des einen Fleisches hin, weil es das eigene Fleisch des aus dem Vater geborenen Logos war. Ja selbst der aus der antiochenischen Schule stammende Chrysostomus behauptet, daß die Leistung Christi sich zu dem, was zur Aufhebung der Sünde erforderlich war, wie das endlose Meer zu einem kleinen Tropfen verhalte. Auch den abendländischen Kirchenvätern war diese Anschauung nicht fremd und Augustin spricht den Gedanken einer überschüssigen Leistung in den Worten aus: „Die ganze Welt hat der erlöset, welcher mehr gegeben hat, als die ganze Welt werth war." Und wie seine Gottheit es war, welche seinem Todesleiden den unendlichen Werth gab, so war es auch allein seine Gottheit, in welcher er dieses Leiden zu ertragen vermochte, in welchem Sinne Origenes sagt: „Jesus allein hat es vermocht, die Sündenlast Aller in seinem ohne Gott erlittenen Kreuzestode auf sich zu nehmen und durch seine große Kraft zu tragen."

Dies sind die wichtigsten, schon bei den Kirchenvätern vorliegenden Stamina der Versöhnungslehre, aus deren Combination und Weiterentwickelung eine vollständige und in sich abgeschlossene Theorie von selbst hervorgehen mußte. Die Patres beruhen aber auch vorherrschend bei diesen Grundzügen. Dem Standpunkte der naiven Unmittelbarkeit entsprechend, in welchem das Dogma sich befand, kam es ihnen mehr auf die praktischen Bezüge, als auf die Erörterung tiefer greifender speculativer Fragen an, die sie zwar berühren, aber nicht ausreichend beantworten. Das Haupt-

interesse nimmt die vom Worte Gottes und der entsprechenden Glaubenserfahrung unerschütterlich bezeugte Thatsache der Versöhnung durch den Tod des Gottmenschen in Anspruch, welcher Tod, eben so sehr stellvertretendes Strafleiden wie freiwillige Gehorsamsthat, als ein vollgültiges Opfer für unsere Sünde zu betrachten ist. Mehr theoretischer und abgeleiteter Natur dagegen ist die Frage nach der Nothwendigkeit dieser Thatsache, so wie nach ihrem Verhältnisse zu den bei der Stiftung der Versöhnung hauptsächlich concurrirenden göttlichen Eigenschaften der Gerechtigkeit und der Liebe. Darin waren zunächst die Patres selbstverständlich einig, daß der von Gott gewählte Weg unserer Versöhnung und Erlösung durchaus ein unseren Bedürfnissen entsprechender, schicklicher und Gottes würdiger gewesen sei. Aber auch was die Nothwendigkeit dieses Weges betrifft, steht Gregor von Nazianz mit seiner ausdrücklichen Verneinung derselben allein. Denn wenn er die Behauptung aufstellte, das Blut des Erlösers sei dem Vater, obgleich er es weder verlangte, noch dessen bedurfte, nur um der göttlichen Heilsordnung willen (*διὰ τὴν οἰκονομίαν*) als Lösegeld gegeben worden, so beweiset er mit dieser subjektivistischen Willkührtheorie nur sein geringes Verständniß des göttlichen Heilsrathschlusses, welches er, in ausschließlicher Gewichtlegung auf die antiarianische Lehre vom Sohne, auch darin bekundete, daß er die Frage nach dem Zwecke der Menschwerdung des Sohnes unter die Gegenstände rechnet, über welche das Rechte zu treffen zwar nützlich, aber auch das Irren gefahrlos sei. Dahingegen erkennen die übrigen und zwar eben sowohl die occidentalischen als die

orientalischen Kirchenväter die *ethische* Nothwendigkeit des von Gott eingeschlagenen Weges der Erlösung durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes zum Zwecke der Versöhnung unserer Sünde und Schuld entschieden an, indem sie zum Theil ausdrücklich hervorheben, daß das zur Sühnung derselben erforderliche Opfer von keinem sündhaften Menschen, sondern nur von dem heiligen menschgewordenen Gottessohn dargebracht werden konnte. Doch beschränken sie sich eben nur auf die Behauptung der ethischen oder relativen Nothwendigkeit, verneinen hingegen die *metaphysische* oder absolute Nothwendigkeit, weil sie sonst die unbedingte Freiheit des göttlichen Willens und die Schrankenlosigkeit der göttlichen Allmacht zu beeinträchtigen fürchten. Auffallend kann es erscheinen, daß diese Verneinung sich auch bei Augustin, und zwar grade bei ihm in besonders starker Betonung findet, während er doch sonst die Bedeutung des Versöhnungstodes des Herrn, für den er in seiner antipelagianischen Lehre von der Sünde und Gnade erst die rechte und feste Grundlage gewonnen hatte, scharf hervorhebt und geltend macht. Und doch beschuldigt grade er diejenigen der Thorheit, welche die Möglichkeit eines anderen Weges der Erlösung in Abrede nehmen und verwirft diese Behauptung, die also doch auch in der Kirche aufgetreten sein muß, als einen Widerspruch gegen die göttliche Allmacht, welcher Alles gleichmäßig unterworfen sei. Er beruhigt sich dabei, daß für die Heilung unseres Elendes kein angemesseneres Mittel vorhanden oder nöthig gewesen sei, und gesteht zwar zu, daß Gott auch ein anderes hätte

wählen können,*) meint aber, daß auch jeder andere Weg der Erlösung der menschlichen Thorheit in gleicher Weise mißfallen hätte. Dennoch kann diese Stellung zur obschwebenden Frage grade bei Augustin nicht auffällig sein, weil er im Zusammenhange mit seiner absoluten Prädestinationslehre bestimmt wurde, dem schlechthinnigen Machtwillen Gottes ein zu einseitiges Uebergewicht und eine zu ausschließliche Berechtigung einzuräumen. Doch auch die übrigen Kirchenväter faßten die göttliche Freiheit und Allmacht zu abstrakt und zu isolirt von der göttlichen Liebe und Weisheit, namentlich aber von der göttlichen Gerechtigkeit auf. Denn Gott kann zwar Alles, was er will, er will aber nur und kann auch nur wollen, was mit seinem ethischen Wesen harmonirt. Daß die Kirchenväter die Frage nach der Nothwendigkeit der Versöhnung durch den Tod des Gottmenschen nicht unbedingt zu bejahen wagten, hing damit zusammen, daß sie diesen Tod nicht unbedingt genug in seinem Verhältnisse zur göttlichen Gerechtigkeit auffaßten, oder daß sie ihr Augenmerk mehr auf das richteten, was die Thatsache der Versöhnung für uns, als was sie für Gott selbst bedeutet. Dennoch fehlt auch die letztere Beziehung nicht. Sie tritt uns schon bei Irenäus entgegen, welcher die Versöhnung als Erweisung der göttlichen Güte und Gerechtigkeit betrachtet. Zu unserer Ueberraschung wird sie aber grade von Origenes entschieden geltend gemacht; denn da ihm die Gerechtigkeit

---

*) De Trinitate L. XIII. c. 16 redet er sogar von aliis innumerabilibus modis, quibus ad nos liberandos uti potuisset omnipotens.

nur eine andere Form der Liebe, und die Strafe nur Besserungsmittel ist, so ist eigentlich in consequenter Abfolge dieser Principien die Nothwendigkeit, ja die Möglichkeit einer der Strafgerechtigkeit Gottes geleisteten stellvertretenden Genugthuung aufgehoben. Dennoch hat Origenes diese Idee klar, ausführlich und wiederholt entwickelt, und in dem Maße, als er sich hier gleichsam selbst überbietet, und die Schranke seiner rationalisirenden Spekulation durchbricht, kann er uns als Repräsentant nicht einer nur singulären Meinung, sondern der kirchlichen Gesammtüberzeugung gelten. In der That, klarer kann das Verhältniß der göttlichen Macht zur göttlichen Gerechtigkeit nicht festgestellt werden als in dem Ausspruche des Origenes: „Das Wort (des Erlösers in Gethsemane), „„wenn es möglich ist,““ bezieht sich nicht blos auf die Macht, sondern auf die Gerechtigkeit des Vaters; denn freilich der Macht Gottes an sich ist Alles möglich, es sei gerecht oder ungerecht, für die Gerechtigkeit dessen aber, der nicht nur der Mächtige, sondern auch der Gerechte ist, ist nicht Alles möglich, sondern nur das, was gerecht ist." Da nun Origenes andrerseits die Sendung und Dahingabe des Sohnes Gottes als eine Veranstaltung der freien göttlichen Liebe betrachtet, die Nothwendigkeit des Versöhnopfers aber in der Forderung der göttlichen Gerechtigkeit begründet findet: so ist schon bei ihm die Theorie von der Vermittlung und Ausgleichung der göttlichen Liebe und Gerechtigkeit deutlich angelegt. Noch entschiedener und entwickelter ist sie von Athanasius dargelegt, der überhaupt die verschiedenen bei der Versöhnungslehre in Betracht kommenden Momente ziemlich vollständig berührt

und zusammenfaßt, und dessen Darstellung dieser Lehre wohl zu dem Bedeutendsten gehört, was die Patristik hierüber bietet. Grade im Streite mit den Arianern vertrat er die Bedeutung des Werkes Christi im Zusammenhange mit der Bedeutung seiner Person. Seine Versöhnungslehre hängt aber ganz an der Idee der Ausgleichung der göttlichen Wahrhaftigkeit und Liebe. Die göttliche Liebe wollte die Sünde vergeben, die göttliche Wahrhaftigkeit forderte aber den Vollzug der bei dem Sündenfalle ausgesprochenen göttlichen Strafdrohung des Todes. Daher mußte der Tod des Erlösers als angemessener Ersatz (κατάλληλον) für die die Todesstrafe fordernde Schuld der Menschheit eintreten. Nur der Gottmensch aber konnte diese stellvertretende Genugthuung leisten, weil er als solcher nicht sterben mußte und doch sterben konnte. Wenn aber Athanasius die Nothwendigkeit des Versöhnopfers in der göttlichen Wahrhaftigkeit begründet findet, so ist ihm dieselbe identisch mit der Treue und Beständigkeit der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit, so gewiß ihm die ursprüngliche Strafdrohung des Todes nicht positives Verhängniß göttlicher Willkühr, sondern nothwendiger Ausfluß des heiligen Wesens Gottes selber ist.*) Auch anderen Kirchenvätern ist diese Idee nicht fremd, und wenn sie auch den Tod des Herrn weniger direkt auf die göttliche Gerechtigkeit beziehen und als Ausgleichung der göttlichen Heiligkeit und Liebe fassen: so ist doch dieser Gedanke mittelbar darin enthalten,

---

*) Falsch wird dieses Verhältniß dargestellt von Baur a. a. O. S. 96, richtig hingegen von Thomasius a. a. O. S. 196.

daß sie die Nothwendigkeit des Versöhnungstodes in der durch die Sünde der Menschheit contrahirten Schuld und verwirkten Strafe begründet finden; so Theodoret und unter den abendländischen Kirchenvätern Augustin, namentlich aber Gregor der Große, welcher entschiedener noch als seine Vorgänger den Schuldbegriff für die Versöhnungslehre grundleglich machte.

Außer den angeführten Sätzen spielt nun aber in die patristische Darstellung noch ein eigenthümliches Moment hinein, welches bei den Kirchenvätern der ersten sechs Jahrhunderte eine große, ja vorherrschende Bedeutung gewonnen hat, wir meinen die Beziehung des Todes Jesu auf den Teufel. Auch hierin kömmt zunächst unleugbar eine wichtige und durchherrschende Schriftlehre zum Ausdrucke. Schon im Protevangelium wird der gebenedeiete Weibessame als der Schlangentreter bezeichnet, durch das grundlegliche Sühnopfer am großen Versöhnungstage wird dem Asaseel das Recht der Anklage des sündigen Volkes entzogen und nach der Rückkehr aus dem Exile wird beim Sacharja der Satan, der Widersacher des schuldbeladenen Israel, durch den Hohenpriester Josua, das Vorbild Jesu, den heiligen Stellvertreter des Volkes, entwaffnet. Auch im N. T. erscheint das Werk Christi durchgehend als siegreicher Kampf mit dem Teufel. Gleich an der Schwelle seiner öffentlichen messianischen Wirksamkeit besteht und überwindet der Sohn Gottes die Versuchung des Argen. Besonders aber wird Jesu Tod vom N. T. öfter als Werk Satans bezeichnet; er gibt dem Judas den Verrath in's Herz, und die Juden die ihn, den zweiten Adam, tödten wollen, nennt der Herr

Kinder des Teufels, des Mörders von Anfang. Dies Mordwerk ist ihm gelungen; aber grade indem er den Sieg über Jesum zu feiern meinte, ward er gerichtet und ausgestoßen Joh. 12, 31. 14, 30. 16, 11. Auch die Apostel betrachten den Tod Jesu als Sieg über den Satan und das Kreuz als Panier des Triumphes über den Fürsten der Finsterniß und sein gesammtes Reich. Denn nach dem Colosserbriefe 2, 15 hat er am Kreuze ausgezogen die Fürstenthümer und die Gewaltigen, und sie Schau getragen öffentlich, und einen Triumph aus ihnen gemacht; und nach dem Hebräerbriefe 2, 14 hat er nur deshalb Fleisch und Blut angenommen, um durch seinen Tod die Macht zu nehmen dem, der des Todes Gewalt hatte, das ist dem Teufel. Der Apostel Johannes aber setzt in seinem ersten Briefe 3, 8 den Zweck der Erscheinung des Sohnes Gottes auf Erden in die Zerstörung der Werke des Teufels und verkündigt in seiner Offenbarung 12, 9. 20, 10 den Endsieg Christi über die alte Schlange, so daß die Apokalypse, gleichsam das Eschatevangelium der Schrift, dem Protevangelium die Hand reicht, und die Auffassung der Erlösung als Satansüberwindung besiegelt. Daher haben die Kirchenväter in der Hervorhebung dieser Seite ein sehr bedeutsames Schriftmoment aufgegriffen und ausgebildet. Es war ihnen aber diese Anschauungsweise um so näher gelegt, als das Heidenthum, aus welchem sie herkamen, welches sie fortwährend umgab und das mit wachsender Feindschaft gegen die Kirche Christi anstürmte, ihnen als Teufelsherrschaft und Teufelsdienst erschien, wie es denn auch von dem Worte Gottes vgl. 1 Cor. 10, 20 so bezeichnet wird. Dadurch

trat die Erlösung von selbst unter den vorherrschenden Gesichtspunkt der Zerstörung des Reiches und der Macht Satans, so wie der Befreiung aus seinen Banden. Auch können wir uns nicht wundern, wenn diese Betrachtung um so mehr in den Vordergrund trat, ja sich theilweise sogar überstürzte, je mehr das Heidenthum seine blinde Verfolgungswuth gegen das Christenthum steigerte und doch zugleich in seiner Ohnmacht zunehmend offenbar wurde, bis es zuletzt den verhaßten Gegner als Sieger anerkennen und ihm völlig das Feld räumen mußte.

Die Idee der Ueberwindung des Satans durch den Tod Jesu klingt zuerst bei Justin dem Märtyrer an. In weiterer Ausbildung, wiewohl noch immer in verhältnißmäßiger Reinheit und Schriftgemäßheit, tritt sie dann bei Irenäus auf. Wie der erste Adam durch seinen Ungehorsam in die Gewalt des Teufels gerathen ist, so hat der zweite Adam durch seinen vollkommenen Gehorsam bis zum Tode die Macht des Argen gebrochen. Wiewohl nun Irenäus die Verführung des Menschen als das äußerste Unrecht des Teufels bezeichnet, so war doch der Mensch durch seine Einwilligung mit Recht in die Gewalt des Teufels gerathen. Darum war es der Gerechtigkeit Gottes angemessen, daß er dem Teufel nicht mit Gewalt sein Eigenthum entriß, sondern den Rechtsweg gegen ihn einschlug, indem der zweite Adam, der Repräsentant des Menschengeschlechtes, durch einen Gehorsamsakt die Folgen des Ungehorsams des ersten Adams aufhob und den Teufel seines Anspruches auf den Besitz des gefallenen Menschengeschlechtes beraubte. Hiermit fing das Dogma an, von der rechten

Bahn auf einen Irrweg abzulenken. Dennoch verfolgte es beharrlich diese Straße, bis es die falsche Fährte erkennend zur Umkehr genöthigt ward. Immer bestimmter wurde der Rechtsanspruch des Teufels hervorgehoben und geltend gemacht, und dem entsprechend die für die göttliche Gerechtigkeit vorhandene Nothwendigkeit, dem Satan in dem Tode Jesu ein genügendes Lösegeld zu zahlen, wenn er die Menschheit, sein rechtmäßiges Besitzthum, frei geben sollte. Dieser Gedanke tritt schon klarer und entwickelter, als beim Irenäus, beim Origenes auf, und in völlig scharfer Ausprägung beim Gregor von Nyssa. Eben so beim Theodoret und unter den lateinischen Kirchenvätern namentlich beim Augustin. Es lag dieser Theorie unbezweifelt ein Wahrheitsmoment zu Grunde, nur daß sie auf eine Spitze getrieben ward, welche zuletzt abbrechen mußte. Dem Menschen allerdings, welcher sich freiwillig in die Gemeinschaft des Argen begeben hat, geschieht sein Recht, wenn er von der Gewalt des Satans und der Macht des Todes, durch welchen er seine Herrschaft ausübt, nunmehr gehalten wird, auch vollzieht sich hierin ein objektives Verhängniß der göttlichen Gerechtigkeit, das seine rechtmäßige Lösung verlangt; aber damit hat der Satan noch kein subjektives Recht, welches er nicht ohne entsprechendes Aequivalent aufzugeben genöthigt wäre, vielmehr ist und bleibt er, wie ursprünglich, so fortwährend, Gott und auch dem Menschen gegenüber im subjektiven Unrechte.*) Daß aber dieses subjektive Recht ihm einge-

*) Richtig Petrus Lombardus Sent. Lib. III. Dist. 19: Injuste diabolus, quantum ad se, tenebat hominem, sed homo

räumt wurde, darin bestand die Begriffsverwechselung der patristischen Theorie. Nur die Gerechtigkeit Gottes hat einen Anspruch auf ein genügendes Lösegeld; ist dieses erlegt, so fällt das von ihr ausgehende Strafverhängniß des Todes, so wie die Herrschaft des Satans, als des gottverordneten Todesvollstreckers, von selbst dahin. Ist hingegen der Tod Jesu ein dem Rechte Satans erlegtes Lösegeld, so ist er dann nicht mehr ein Gott dargebrachtes Opfer; und dennoch gingen diese beiden eigentlich unvereinbaren Auffassungen bei den genannten Vätern friedlich neben einander her. Doch schlug ihnen gleichsam selber bei diesem teuflischen Rechtshandel das Gewissen, denn nur wenige wagten, wie Augustin, ein striktes Recht zuzugestehen, einige wie Leo der Große redeten nur von einem tyrannischen Rechte, andere wie Gregor der Große nur von einem Scheinrechte.*) Nunmehr erkennen wir aber auch erst den tiefsten Grund,

---

juste tenebatur, quia diabolus nunquam meruit, potestatem habere super hominem, sed homo meruit per culpam pati diaboli tyrannidem.

*) Während Augustin de lib. arbitr. III. 31 vom diabolus behauptet, omnem prolem primi hominis tanquam peccatricem legibus mortis, malitiosa quidem nocendi cupiditate, sed tamen jure aequissimo vindicabat, und ebendas. III. 10: Iniquum enim erat, ut ei quem ceperat, non dominaretur, sagt Leo M. Serm. XXII. 3 nur: Superbia hostis antiqui non immerito sibi in omnes homines jus tyrannicum vindicabat, nec indebito dominatu premebat, quos a mandato dei spontaneos in obsequium suae voluntatis illexerat. Gregor M. aber setzt Moral. XVII. 18 an die Stelle des Augustinischen jure aequissimo nur ein quasi juste.

weshalb die Patres in der Beziehung des Versöhnopfers Christi auf die Gerechtigkeit Gottes so sparsam und in der Behauptung der unbedingten Nothwendigkeit dieses Opfers so schwankend und zaghaft sind. Es kam dies eben von der Verschiebung des Sachverhaltes. Die Forderung der göttlichen Gerechtigkeit an die Menschheit wurde in eine Forderung des Teufels an die göttliche Gerechtigkeit, und damit die Nothwendigkeit, daß die Menschheit der göttlichen Gerechtigkeit ein Lösegeld zahle in die Nothwendigkeit, daß die göttliche Gerechtigkeit selber dem Teufel ein Lösegeld zahle, umgesetzt. Während im ersten Falle die Gerechtigkeit etwas zu fordern hat, hat sie im letzten Falle etwas zu leisten, und ein Moment schließt eben streng genommen das andere aus, weshalb auch in dem Maße, als das eine geltend gemacht wurde, das andere zurück trat.

Aber noch nach einer anderen Seite hin verwickelte die in Rede stehende Theorie sich in sich selbst. Der Teufel hatte nach ihr ein Recht, den Tod Jesu als Lösegeld zu fordern; doch indem er Jesum den Gerechten tödtete, beging er ein Unrecht, wodurch er sein Recht verlor. Darum ward ihm mit Recht das Leben Jesu, welches er mit Unrecht getödtet hatte, durch die Auferstehung Jesu von den Todten wieder entzogen. So also gerieth die Theorie in einen unlösbaren Widerspruch hinein. Denn des Teufels Recht war nun zugleich sein größtes Unrecht, und grade indem er zu seinem Rechte kam, kam er um sein Recht. Hiermit verknüpfte sich die Ansicht von einer dem Teufel widerfahrenen Täuschung. Es war dies zunächst eine objektive Täuschung, oder ein dem Teufel gespielter Betrug.

Wie er den ersten Adam durch ungerechten Betrug in seinen rechtmäßigen Besitz gebracht hatte, so ward nun durch das Lösegeld, welches der zweite Adam ihm zahlte, sein Rechtsanspruch befriedigt, zugleich aber wurde er durch gerechten Betrug wegen seines an Jesu verübten Unrechtes seines Besitzes beraubt. Dieser objektiven Täuschung ging ferner die subjektive Täuschung des Teufels zur Seite, und letztere diente der ersteren als Mittel ihrer Durchführung. Die Gottheit des Sohnes ruhte verborgen hinter dem Vorhange seines Fleisches. Indem nun der Teufel die Gottheit verkennend meinte, er habe es mit einem bloßen Menschen zu thun, oder gar die Gottheit zugleich mit der Menschheit in seine Gewalt zu bekommen hoffte, fand er sich schließlich getäuscht. Denn er vermochte die Gottheit nicht zugleich mit der Menschheit zu halten, vielmehr mußte er erkennen und erfahren, daß er es nicht mit einem bloßen Menschen, sondern mit dem Gottmenschen zu thun gehabt hatte, und daß das ewige Leben des Sohnes Gottes den zeitlichen Tod des Menschen Jesu überwand, und sich aus seinen Banden durch siegreiche Auferstehung losrang und befreite. Diesen Proceß schildern die Kirchenväter in der drastischsten Weise. Schon Origenes verglich das Kreuz Jesu dem Netze, in welchem der Teufel gefangen ward. Gregor von Nyssa nennt das Fleisch des Herrn die Lockspeise, seine Gottheit die Angel, in welche hinein beißend der Teufel selbst verwundet wurde, Gregor der Große läßt den Teufel als Leviathan von dem Erlöser mit dem Hamen der Gottheit gefangen werden, und Petrus der Lombarde sagt, daß Christus für den Teufel sein Kreuz als Mause-

falle aufgestellt habe, in welche er sein Blut gleichsam als Speck hineinlegte.*) So kreuzte sich die Idee des Rechtsweges mit der Idee der Ueberlistung, und die Erfüllung des Rechtsvertrages schlug in einen Rechtsbruch um. Indem aber der letztere gerechtfertigt ward, ward damit der erstere für ungültig erklärt, und grade diese sich aufhebenden Anschauungsweisen bekunden aufs Neue das Bewußtsein,

*) Gewöhnlich wird der Lombarde, welcher Sent. Libr. III. Dist. 19 sagt: Quid fecit redemtor captivatori nostro? Tetendit ei muscipulam crucem suam: posuit ibi, quasi escam sanguinem suum, als der Urheber dieses Vergleiches angeführt, vgl. Baur a. a. O. S. 79. Thomasius a. a. O. S. 216. Indeß der Lombarde hat nur ein Lieblingsbild des Augustin wiederholt, welches er besonders in seinen Sermonen öfter in Anwendung bringt. So sagt Augustin Sermo CXXX: Et quid fecit redemtor noster captivatori nostro? Ad pretium nostrum tetendit muscipulam crucem suam: posuit ibi quasi escam sanguinem suum. Sermo CXXXIV redet er den Teufel folgender Maßen an: Quid ergo ad horam exsultasti, quia invenisti in Christo carnem mortalem? Muscipula tua erat: unde laetatus es, inde captus es. Sermo CCLXIII aber sagt er: Exsultavit diabolus, quando mortuus est Christus, et ipsa morte Christi est diabolus victus: tanquam in muscipula escam accepit. Gaudebat ad mortem, quasi praepositus mortis. Ad quod gaudebat, inde illi tensum est. Muscipula diaboli crux Domini: esca, qua caperetur, mors Domini. Hiernach ist die Behauptung von Thomasius S. 210. 212, welche er, wie schon vor ihm Münscher-Cölln Dogmengeschichte I. S. 428, aufgestellt hat, daß von einem Betruge Satans bei Augustin durchaus keine Rede sei, und daß erst Leo I. wieder auf die Ueberlistung des Teufels zurück komme, zu berichtigen.

Satans zum Tode Christi da erwarten, wo wie bei Athanasius dieser Tod ausdrücklich als ein der göttlichen Gerechtigkeit dargebrachtes Opfer und Lösegeld dargestellt wird. Zwar begegnen wir hier keiner direkten Polemik gegen die einseitige Satanstheorie, aber der Teufel tritt von selbst zurück, ja fast zu sehr zurück, indem nur mehr beiläufig seiner Erwähnung geschieht und bemerkt wird, daß er durch Christum seine Macht verloren habe. Und eben so finden wir, daß im Abendlande wenigstens bei Gregor dem Großen die Idee des dem Teufel rechtmäßig gezahlten Lösegeldes, welche noch bei Augustin eine so große Rolle spielte,*) und auch bei Leo dem Großen nicht fehlte,

*) Dennoch sehen wir grade beim Augustin, wie auch er von der richtigen Grundanschauung, der Befreiung des Menschengeschlechts aus der Gewalt des Satans durch den Gott dargebrachten Versöhnungstod des Gottmenschen, ausgehend nur im weiteren Verlaufe der Entwickelung gleichsam unversehens und unwillkührlich zu der Lehre von einem dem Teufel dargebrachten Lösegelde sich verirrt. Wir heben aus seiner Darstellung de Trinitate lib. XIII. c. 12—15 folgende Sätze heraus: Quadam justitia Dei in potestatem diaboli traditum est genus humanum. — — Modus autem iste quo traditus est homo in diaboli potestatem, non ita debet intelligi, tanquam Deus fecerit aut fieri jusserit: sed quod tantum permiserit, juste tamen. — — Si ergo commissio peccatorum per iram Dei justam hominem subdidit diabolo, profecto remissio peccatorum per reconciliationem Dei benignam eruit hominem a diabolo. — — Non autem diabolus potentia Dei, sed justitia superandus fuit. — — Quae est igitur justitia, qua victus est diabolus? Quae, nisi justitia Jesu Christi? Et quomodo victus est? Quia cum in eo nihil morte dignum inveniret,

Gewalt des Teufels dienen sollte, so mußte der Teufel als der Machthaber und Vollstrecker des Todes durch die arme Menschengestalt des Sohnes Gottes inducirt werden, sich an ihm zu vergreifen und so zum Werkzeuge seiner eigenen Ueberwindung zu dienen.

Aber nicht nur durch die innere Dialectik seiner zum Theil sich gegenseitig aufhebenden Momente trieb das patristische Dogma sich selbst zur richtigen Lösung des obschwebenden Problemes fort, sondern diese richtige Lösung ist in den Darstellungen einiger Kirchenväter sogar schon direkt gegeben. Gregor von Nazianz bekämpft ausdrücklich den Satz, daß dem Teufel und nicht vielmehr Gotte das Lösegeld gezahlt worden sei, als einen tollkühnen Gedanken, (φεῦ τῆς ὕβρεως! ruft er aus), dennoch läßt auch er den Teufel von dem Erlöser durch die vorgehaltene Lockspeise des Fleisches getäuscht werden,*) und auch Johannes von Damaskus, in dem bekanntlich die morgenländische Dogmatik sich abschließt, verwirft mit Abscheu die Vorstellung, daß dem Tyrannen das Blut des Herrn dargebracht sein solle, vielmehr habe der Sohn sich selbst zur Lösung unserer Schuld allein dem Vater zum Opfer und Lösegeld gegeben. Dennoch läßt auch er den Teufel überlistet werden und ihn Alles was er verschlungen wieder von sich geben, „als er, verschlingend die Lockspeise des Leibes von dem Hamen der Gottheit ergriffen und den unsündlichen, lebendig machenden Leib schmeckend zu Grunde gerichtet war." Namentlich aber müssen wir die richtige Verhältnißstellung des

*) Vgl. Ullmann, Gregorius von Nazianz, der Theologe. S. 455 ff.

welchem die morgenländische Theologie sich abschliesst, so finden wir auch bei Gregor dem Grossen, in welchem die abendländische Patristik sich abschliesst, die Richtigstellung des in Frage stehenden Verhältnisses, indem der Tod Jesu nicht dem angeblichen Rechte, sondern der thatsächlichen Macht Satans ein Ende gemacht haben sollte. Dennoch war es wohl hauptsächlich der Einfluss Augustin's, welcher der Lehre von einem dem Teufel gezahlten Lösegelde im Abendlande auch ferner noch ihren Fortbestand sicherte, und in der That vermochte nicht die vereinzelt und schwankend auftretende richtige Anschauung, sondern nur eine principielle und gründliche Widerlegung diese Einseitigkeit, mit welcher das patristische Dogma vorherrschend behaftet war, zu entwurzeln. Diese Aufgabe konnte aber selbstverständlich nur im Abendlande gelöst werden, welchem ja, nachdem die theologische Produktionskraft des Morgenlandes erschöpft war, der dogmatische Weiterbau überhaupt ausschliesslich zufiel.

Die Weiterbildung des kirchlichen Versöhnungsdogmas musste nun im Anschlusse an die skizzirten Leistungen der ersten Periode in einer systematischen Zusammenfassung sämmtlicher in den Durchführungen der Kirchenväter zerstreut vorliegenden Wahrheitselemente, in der Herausarbeitung und Sicherstellung der bei ihnen noch schwebend gehaltenen und ungenügend entwickelten Seiten des Dogmas, so wie in der Ausscheidung der irrthümlichen Ansätze desselben bestehen. Es handelte sich dabei nicht sowohl um eine bekenntnissbildende Thätigkeit, als vielmehr um Aufstellung einer in sich geschlossenen Theorie. Diese Arbeit

fiel aber nicht der Kirche, sondern der Schule zu; daher begegnen wir auch gleich an der Schwelle der mittelalterlichen Scholastik dem Versuche, dieser Aufgabe gerecht zu werden, in der s. g. Satisfaktionstheorie des Anselm, des Vaters der Scholastik.

Die Lehre des Anselm in seiner Schrift Cur Deus homo ist nun ihren Hauptmomenten nach folgende.*) Anselm beginnt mit der Beseitigung des fehlerhaften Auswuchses der patristischen Versöhnungslehre, um sich so für die richtige Fassung Raum zu schaffen. Die Lehre von der Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes und des Todes des Gottmenschen, um dem Rechtsanspruche des Teufels genug zu thun, bezeichnet er auch noch für seine Zeit als die herkömmliche und gewöhnliche (illud quod dicere solemus I, 7). Er bekämpft sie aber mit durchschlagenden Gründen. In der faktischen Teufelsherrschaft bekunde sich zwar ein gerechtes Verhängniß Gottes und ein gerechtes d. i. wohlverdientes Leiden der Menschheit, aber kein gerechtes, vielmehr ein ungerechtes Thun des Teufels, weshalb von keinem subjektiven Rechte auf seiner Seite die Rede sein könne, welches von Seiten der objektiven Gerechtigkeit Gottes befriedigt werden müsse. Vielmehr dem Teufel gegenüber hätte Gott ein Recht gehabt, zur Erlösung des Menschengeschlechtes sich einfach seiner Macht zu be-

*) Unter den neueren Darstellungen derselben vgl. besonders die genaue Analyse und zutreffende Reproduktion der Satisfaktionstheorie Anselms in Hasse's Anselm von Canterbury II. S. 496—573.

dienen oder mit Gewalt zu verfahren (sua uti fortitudine). Nachdem nun negativ gezeigt ist, worin die Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes und des Todes des Gottmenschen nicht begründet ist, soll positiv gezeigt werden, worin sie begründet ist. Zu diesem Zwecke geht Anselm auf den Begriff der Sünde zurück. Sündigen heißt Gott nicht leisten, was man ihm schuldig ist, oder Gott die ihm gebührende Ehre rauben. Zwar kann Gott in seinem absoluten Ansichsein nicht verletzt oder entehrt werden; aber er will, daß auch im Universum seine Herrlichkeit offenbar werde, und ihm von der vernünftigen Creatur die Ehre gegeben werde durch Befolgung seines Willens und der von ihm gestifteten Ordnungen: geschieht dies nicht, so macht sich die Creatur eines an der göttlichen Majestät begangenen Ehrenraubes schuldig. Nichts aber darf Gott weniger dulden, als daß das Geschöpf seine Ehre antastet, vielmehr da durch die Sünde die wesentliche Heiligkeit Gottes selber verletzt ist, so verlangt die göttliche Gerechtigkeit Wahrung und Wiederherstellung der durch die Sünde Gott geraubten Ehre. Diese Restitution kann nun geschehen durch die über den Sünder verhängte Strafe. Denn wie die Sünde Gott entzieht, was Gottes ist, so entzieht die Strafe dem Menschen, was des Menschen ist, und indem so der Mensch wider seinen Willen zur Anerkennung der göttlichen Oberherrlichkeit und seiner Gottesunterthänigkeit gezwungen wird, nimmt Gott an ihm durch die Strafe sich selber die ihm durch die Sünde entzogene Ehre wieder. Es giebt aber noch einen andern Weg, die Ehre Gottes wiederherzustellen, nämlich den der Genugthuung, der Wiedergutmachung der

Gott angethanen Verletzung, oder einer freiwilligen, Gott unverpflichtet dargebrachten Leistung, welche groß und werthvoll genug ist, die Schuld des durch die Sünde an Gott verübten Ehrenraubes zu sühnen, die Gott zugefügte Kränkung aufzuwiegen und wieder gut zu machen. Es muß demnach auf die Sünde Genugthuung oder Strafe folgen, (necesse est, ut omne peccatum satisfactio aut poena sequatur I, 15). Dies ist die unausweichliche Alternative, weil die Ehre Gottes wiederhergestellt werden muß, und nur durch freiwillige Genugthuung oder unfreiwillige Strafe wiederhergestellt werden kann. Leistet der Sünder die Genugthuung, so entgeht er der Strafe: kann er hingegen die Genugthuung nicht leisten, so muß er die Strafe erdulden. Abgesehen nun davon, daß der Mensch als Knecht der Sünde gar nicht zu einer Gott wohlgefälligen Leistung befähigt ist, ist er auch als Creatur Gottes Alles, was er etwa zu leisten im Stande wäre, an sich schon Gott schuldig. Sind wir aber Alles, was wir Gotte darbringen können, ihm ohnedies schuldig, so haben wir eben Nichts, was wir ihm für unsere Sünde bezahlen können. Denn die Erfüllung einer ohnehin vorhandenen Verpflichtung kann doch nicht als unverpflichtete Leistung zum Ersatz für eine pflichtwidrig begangene Verletzung dienen. (Si me ipsum et quidquid possum, etiam quando non pecco, illi debeo, ne peccem, nihil habeo, quod pro peccato illi reddam I, 20.) Die Zahlungsunfähigkeit des Menschen geht aber auch aus der Größe der durch die Sünde verwirkten Schuld hervor. Selbst wenn man eine ganze Welt, ja eine Reihe von Welten dadurch vor dem Untergange retten könnte,

dürfte man den göttlichen Willen nicht übertreten. Lieber muß man Alles, was nicht Gott ist, zu Grunde gehen lassen, als den Willen Gottes brechen. Dürfen wir nun selbst für den Preis der Erhaltung einer ganzen Welt nichts wider Gott thun, so häufen wir durch die Sünde eine unermeßliche Schuld auf uns, welche schwerer wiegt als die ganze Welt. Deshalb muß es etwas Größeres als die ganze Welt sein, etwas, was höher gilt als Alles, was nicht Gott ist, welches wir Gotte darzubringen haben, wollen wir für unsere Sünde genugthun. Da nun die endliche Creatur keine unendliche Leistung zu Stande bringen kann, so folgt aufs Neue, daß der Mensch für die Sünde nicht genugzuthun vermag; und da ihm das unabänderliche Dilemma der Genugthuung oder der Strafe gestellt ist, so bleibt, auf ihn allein gesehen, für ihn nichts übrig als die Erduldung der Strafe.

Anders aber kömmt die Sache zu stehen, wenn wir auf Gott blicken. Denn Gott hat den Menschen zur Seligkeit geschaffen. Ist nun dies die ursprüngliche Bestimmung des Menschen, so muß Gott diese seine Absicht auch ausführen, und es würde ihm nicht anstehen, wollte er seinen Schöpfungszweck mit uns wieder aufgeben, (necesse est, ut bonitas Dei propter immutabilitatem suam perficiat de homine quod incepit II, 4). Die Liebesabsicht Gottes erfordert also die Strafaufhebung. Kann nun aber die Strafaufhebung, wie wir erkannt haben, nicht ohne geschehene Genugthuung erfolgen, und vermag der Mensch die Genugthuung seinerseits nicht zu leisten, so wird Gott selber sie leisten müssen, wenn dem Menschen geholfen wer-

den soll. Auch ist nur Gott allein im Stande, sie zu leisten. Denn die genugthuende Leistung muß größer sein als Alles, was nicht Gott ist. Größer aber als Alles, was nicht Gott ist, ist nur Gott selbst. Folglich kann kein Anderer, als Gott die nothwendige Genugthuung leisten. Schuldig sie zu leisten, ist aber der Mensch, weil eben der Mensch durch die Sünde sich an Gott verschuldet hat. Mithin wird Gott nur als Mensch oder nur der Gottmensch sie leisten können. Demnach ist die Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes erwiesen, soll die Absicht Gottes mit dem Menschen in Erfüllung gehen. (Non ergo potest hanc satisfactionem facere, nisi Deus. — Sed nec facere illam debet, nisi homo; alioquin non satisfacit homo. — Ergo — necesse est, ut eam faciat Deus homo II, 6.) Somit hat die Frage Cur Deus homo ihre Beantwortung gefunden. Die Menschwerdung Gottes oder ein Gottmensch ist erforderlich zum Zwecke der stellvertretenden Genugthuung, durch welche allein die Menschheit von der Strafe befreit werden und die ihr bestimmte Seligkeit erlangen kann.

Es handelt sich aber noch um das Wie der stellvertretenden Genugthuung, oder um die Beschaffenheit der That, durch welche die erforderliche Satisfaktion zu erfolgen hat. Soll die Leistung stellvertretend sein, so muß sie in einer Darbringung bestehen, welche durchaus keine Schuldigkeit für den Gottmenschen ist. Der während seines Lebens geleistete Gehorsam kann also keine satisfaktorische Bedeutung haben, weil der Gottmensch eben als Mensch, wie jede vernünftige Creatur, zu diesem Gehorsam für sich selbst verpflichtet war. Weil er aber diesen Gehorsam unverbrüchlich

gehalten hat und also ohne Sünde war, so war er nicht zur Hingabe seines Lebens in den Tod, welcher nur der Sünde Sold ist, verpflichtet. Demnach konnte die Opferung seines Lebens als eine freiwillige Darbringung für eine stellvertretende Leistung gelten. Dieses Opfer entspricht aber auch der Forderung einer unendlich werthvollen Leistung. Denn das Leben des Gottmenschen ist ein Gut von unendlichem Werthe, so daß mit der Hingabe desselben Gotte ein Ehrengeschenk dargebracht ist, welches den durch die Sünde Gott zugefügten Ehrenraub vollständig restituirt, und eine satisfaktorische Kraft hat, welche alle Schwere der menschlichen Schuld entschieden aufwiegt, ja weit überwiegt, so daß es keine Sünde gibt, welche nicht durch diese Satisfaktion getilgt oder um derselben willen vergeben werden könnte. (Putasne tantum bonum tam amabile, nämlich die vita des Gottmenschen, posse sufficere ad solvendum, quod debetur pro peccatis totius mundi? frägt Anselm. Immo plus potest in infinitum, antwortet Boso. Vides igitur, schließt Anselm, quomodo vita haec vincat omnia peccata, si pro illis detur. II, 14.)

In der Freiwilligkeit der Lebenshingabe ist nun endlich auch die Verdienstlichkeit des Leidens des Gottmenschen begründet. Daher konnte der Vater ein solches Geschenk nicht unerwiedert lassen. Für sich selbst aber kann der Gottmensch keinen Lohn empfangen. Darum wendet er die Frucht seines Werkes denen zu, um deretwillen er es unternommen hat, den Menschen, seinen Brüdern. So ist durch die satisfactio des Gottmenschen die poena der Menschen aufgehoben. Nunmehr tritt auch die göttliche Gnade

und Barmherzigkeit in ihr volles Licht und in vollen Einklang mit der göttlichen Gerechtigkeit. Gnade war es, wenn Gott vom Himmel herabstieg, um das selbst zu leisten, was nur der Mensch zu leisten schuldig war. Kann es etwas Barmherzigeres geben, als wenn zu dem Sünder, der zur ewigen Pein verdammt ist, und der nicht hat, womit er sich loskaufe, der Vater sagt: Da hast du meinen Eingebornen, gieb ihn für dich (accipe Unigenitum meum et da pro te); und der Sohn selbst: nimm mich und kaufe dich los (tolle me et redime te II, 20)? Und was ist zugleich gerechter, als wenn Gott, dem ein Preis gezahlt ist, der größer ist als alle Schuld, uns alle Schuld erläßt?

Gehen wir nun zu einer kritischen Beleuchtung dieser Theorie über, so ist ersichtlich, welches bedeutsame Glied sie in der geschichtlichen Entwickelungskette des Versöhnungsdogmas bildet. Indem Anselm den Irrthum der patristischen Lehre abschnitt, hat er damit zugleich den Mangel derselben überwunden. Denn dieser Mangel hing, wie wir gesehen haben, mit jenem Irrthum auf's Engste zusammen. Wird der Tod des Herrn als ein von der Gerechtigkeit Gottes dem Teufel gezahltes Lösegeld betrachtet, so kann er consequenter Weise nicht mehr als ein der Gerechtigkeit Gottes dargebrachtes Opfer betrachtet werden. In dem Maße nun, als die Patristik den ersten Gesichtspunkt geltend machte, ließ sie den anderen zurücktreten. Und umgekehrt, indem Anselm die erste Betrachtungsweise bekämpfte, machte er die zweite ausschließlich geltend, und zwar mit einer Entschiedenheit, wie keiner der Kirchenväter vor ihm, selbst ein Athanasius nicht ausgenommen. Denn an dem

Begriffe der göttlichen Gerechtigkeit hängt im letzten Grunde die ganze Anselm'sche Satisfaktionstheorie. Dieser Gerechtigkeit ist das Leben des Gottmenschen als Opfer dargebracht, und zwar ist nicht nur die Thatsache, sondern auch die Nothwendigkeit des Todes des Gottmenschen behufs der Errettung des Menschengeschlechtes in der unverbrüchlichen Forderung der göttlichen Gerechtigkeit begründet. Und hierin liegt der weitere Fortschritt der Anselm'schen Theorie und die Ueberwindung des zweiten Mangels der patristischen Lehre, welcher mit dem ersten Mangel enge zusammenhing. Denn wird der Rechtsanspruch des Teufels betont, so wird der Rechtsanspruch der göttlichen Gerechtigkeit zurückgestellt, und wird der Rechtsanspruch der göttlichen Gerechtigkeit zurückgestellt, so ist die unbedingte Nothwendigkeit des von Gott gewählten Weges der Erlösung nicht mehr mit unbedingter Sicherheit erkennbar. Wenn nun auch die Kirchenväter die ethische oder relative Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes zum Zwecke der Darbringung des gottmenschlichen Versöhnopfers nicht in Abrede nahmen, so läugneten sie doch die metaphysische oder absolute Nothwendigkeit, weil sie die göttliche Gerechtigkeit unter die Potenz der göttlichen Allmacht stellten, statt umgekehrt die göttliche Allmacht in den Dienst der göttlichen Gerechtigkeit zu stellen. Weil hingegen bei Anselm die göttliche Heiligkeit und Gerechtigkeit, die unverbrüchliche Majestät und Herrlichkeit des göttlichen Wesens im Gegensatz gegen die menschliche Sünde den Alles beherrschenden Grundgedanken bildete, so erkannte er die unendliche Größe der menschlichen Schuld in einer Schärfe

und Bestimmtheit, wie sie vor ihm nicht erkannt war,*) und in Folge dessen nicht nur den unendlichen Werth der gottmenschlichen Leistung des Erlösers, welcher auch schon vor ihm erkannt war, sondern auch die unbedingte Nothwendigkeit einer unendlich werthvollen Leistung oder die unbedingte Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes und des Todes des Gottmenschen zum Zwecke der Versöhnung des gefallenen Menschengeschlechtes, d. i. die Nothwendigkeit einer der göttlichen Gerechtigkeit zu leistenden vollkommenen Genugthuung, weshalb seiner Theorie mit Recht der Namen der Satisfaktionstheorie beigelegt worden ist. Andrerseits ist Anselm weit davon entfernt, die Erlösung der Menschheit als eine Veranstaltung der göttlichen Gerechtigkeit zu betrachten, sie ist ihm vielmehr eine Veranstaltung der göttlichen Liebe. Denn die göttliche Gerechtigkeit konnte eben so wohl im Tode des Sünders, als im Tode des Gottmenschen ihre Befriedigung finden, wie ja die ganze Anselm'sche Theorie sich ausdrücklich um den Gegensatz der Genugthuung oder der Strafe bewegt, durch welche gleichmäßig die durch die Sünde begangene göttliche Ehrverletzung gesühnt werden konnte. In der Strafe aber hätte wohl die göttliche Gerechtigkeit, nicht aber die göttliche Liebe ihre Befriedigung gefunden, darum war es die Liebe, welche die stellvertretende Genugthuung an die Stelle der Strafe gesetzt hat. Zwar die Liebe an sich bedurfte für sich selber auch nicht

*) Das Nondum considerasti, quanti ponderis sit peccatum, welches Anselm I, 21 dem Boso zuruft, ist in Boso's Person gleichsam allen Kirchenlehrern vor Anselm gesagt.

der stellvertretenden Genugthuung, denn sie war ohne jeglichen Ersatz bereit, die Sünde zu vergeben; aber die Liebe durfte nicht operiren mit Umgehung, sondern nur mit Wahrung der Gerechtigkeit. Durch die Strafe wäre nur der Gerechtigkeit, durch die stellvertretende Genugthuung ist der Liebe und der Gerechtigkeit ein Genüge geschehen, der Liebe, insofern der Sünder von der Strafe verschont bleibt, der Gerechtigkeit, insofern der Stellvertreter für die Sünde Genugthuung leistet. So ist die Liebe das die Erlösung stiftende, die Gerechtigkeit das die Erlösung nur in der Form der stellvertretenden Genugthuung zulassende Princip. Die von jeder Forderung abstehende Liebe ist durch die Forderung der Gerechtigkeit gebunden. Die stellvertretende Genugthuung ist die Ausgleichung dieses Gegensatzes, die Vermittelung der Gerechtigkeit und der Liebe. Weil nun die Erlösung von der göttlichen Liebe ausgeht, welche nur in der Form ihrer Selbstverwirklichung durch die göttliche Gerechtigkeit bedingt ist, so ist das Werk der Erlösung nicht als eine nothwendige, sondern, eben weil als eine That der Liebe, als eine freie That Gottes zu begreifen. Denn die göttliche Liebe ist der Creatur und nun vollends der sündigen Creatur gegenüber unbedingt frei und unverpflichtet. Darum war in Gott überhaupt keine Nothwendigkeit vorhanden, daß es zur Erlösung des gefallenen Menschengeschlechtes käme, vielmehr war die Entscheidung darüber schlechthin in die Freiheit seiner Liebe gestellt; sollte es aber zur Erlösung kommen, so war allerdings die in der Forderung der göttlichen Gerechtigkeit gegründete Nothwendigkeit vorhanden, daß es in der Form der stellvertretenden

Genugthuung zu ihr kommen mußte. Zwar scheint Anselm auch die göttliche Liebe bei der Stiftung der Erlösung von einer inneren Nothwendigkeit ihres Wesens bestimmt sein zu lassen, indeß diese Nothwendigkeit steht nicht im Gegensatz zur Freiheit, sie ist ihm vielmehr identisch mit der unwandelbaren Beständigkeit und Treue der göttlichen Liebe. (Vgl. Cur Deus homo II, 5 und II, 18 a.) Die Liebe würde nicht als Schöpferliebe sich offenbart haben, wenn sie nicht zugleich als Erlöserliebe sich offenbaren wollte. Denn hätte Gott den Menschen geschaffen, um ihn unrettbar dem durch den Sündenfall verwirkten Verderben Preis zu geben, so wäre die Schöpfung nicht eine Manifestation seiner Liebe, sondern seiner Strafgerechtigkeit gewesen. So gewiß sie aber eine Manifestation seiner Liebe ist, so gewiß mußte diese Liebe auch beschlossen haben, der gefallenen Creatur gegenüber sich zur Erlöserliebe fortzubestimmen. Dabei bleibt die Liebe, sowohl als Erlöser- wie als Schöpferliebe eine unbedingt freie Liebe, oder Schöpfung und Erlösung sind Werke des sein Motiv aus der göttlichen Liebe entnehmenden freien Willens Gottes.*)

*) Hiernach erweiset sich der gegen die Anselm'sche Satisfaktionstheorie wiederholt, auch von Baur a. a. O. S. 169 ff. und von Franck Anselm von Canterbury S. 211 ff. erhobene Vorwurf, daß nach ihr die Menschwerdung Gottes nicht als eine freie That der Erbarmung, sondern als eine nothwendige Forderung der Gerechtigkeit erscheine, und demnach die Versöhnung durch Genugthuung des Gottmenschen eine schlechthinnige im göttlichen Wesen selbst gegründete Nothwendigkeit gewesen sei, als ein reines Mißverständniß. Gegen diese irrthümliche Behauptung vgl. auch Hasse a. a. O. II. S. 602 und Tho-

Hatte die Patristik vorherrschend die geoffenbarte Thatsache der Versöhnung durch den Tod des Gottmenschen zum

---

masius a. a. O. S. 227. Wir möchten nicht einmal mit Thomasius sagen, daß die Liebe nicht genug in den Vordergrund trete. Sollte die Frage Cur Deus homo? beantwortet werden, so mußte eben die Gerechtigkeit in den Vordergrund treten, weil die freie Liebe an sich bedingungslos vergeben konnte, die Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes und der Genugthuung des Gottmenschen in der Forderung der Gerechtigkeit begründet war. Quod erat demonstrandum. Eher könnte mit Baur S. 174 ff. eine Beeinträchtigung der göttlichen Liebe in der von Anselm herübergenommenen augustinischen Idee gefunden werden, daß die Zahl der gefallenen Engel durch die erlösten Menschen wieder habe ergänzt werden müssen, weil von Anfang an eine in der göttlichen Vernunft gegründete Zahl von Bürgern des himmlischen Staates, die weder erhöht noch vermindert werden konnte, festgesetzt gewesen sei. Indeß einmal ist dies nur eine nebensächliche Idee, dann tritt der Mensch nicht bloß als Stellvertreter der gefallenen Engel auf, sondern die göttliche Liebe hat ihm auch eine selbstständige Stellung in Bezug auf den Endzweck der Schöpfung eingeräumt, insofern nach Anselm eine größere Anzahl von Menschen selig wird, als Engel gefallen sind, und endlich ist durch die in Rede stehende Idee, was man auch von ihr halten mag, keinenfalls, wie Baur meint, die Menschwerdung und Genugthuung von einer im Wesen Gottes selbst gegründeten Nothwendigkeit abhängig gemacht und als höchster absoluter Grund derselben die göttliche ratio statt der göttlichen Liebe gesetzt. Denn die Liebe bleibt nicht weniger das die Schöpfung, wie die Erlösung frei setzende Princip, auch wenn sie bei ihrem Thun den Normen der Vernunft nicht widersprechend, sondern entsprechend sich verhält. Gegen Baur vgl. auch Hasse S. 604 f. und Thomasius S. 226 f.

Ausdrucke gebracht, so suchte die Scholastik den letzten Gründen dieser Thatsache auf die Spur zu kommen, oder die im inneren Wesen der Gottheit selbst gegründete Nothwendigkeit der geoffenbarten Thatsache zu begreifen. Ging die Patristik von unten nach oben, ohne doch mit Sicherheit dieses höchste und letzte Ziel zu erreichen, so schlug die Scholastik gleich bei ihrem ersten Auftreten den umgekehrten Weg von oben nach unten ein. Dies war der spekulativen Aufgabe ganz entsprechend, welche die Scholastik sich gestellt hatte, und in deren Lösung sie ihren eigentlichen Beruf fand. Es sollte mit dem Augustinischen Fides quaerens intellectum fortan Ernst gemacht und dasselbe auf den Gesammtcomplex der kirchlichen Dogmen in Anwendung gebracht werden. Der christliche Denker wollte von der durch Autorität verbürgten und dem Glauben unmittelbar gewissen Offenbarungsthatsache abstrahiren, sie gleichsam als nicht vorhanden betrachten, um sie dann durch spekulatives Denken zu reconstruiren, sie so zu sagen aus dem Nichts wieder entstehen zu lassen, oder ihre Vernunftmäßigkeit und logische Nothwendigkeit darzuthun. Gleich in der Praefatio seiner Schrift Cur Deus homo erklärt Anselm es für seine Absicht, von Christo abzusehen, als hätte er niemals existirt und durch nothwendige Gründe zu erweisen, daß die Errettung der Menschheit ohne ihn unmöglich sei, (remoto Christo, quasi nunquam aliquid fuerit de illo, probare rationibus necessariis esse impossibile ullum hominem salvari sine illo). Er wolle zeigen, daß der Schöpfungszweck nur durch den Gottmenschen (nonnisi per hominem Deum) erreicht werden konnte, und daß nothwendig (ex necessitate) Alles



Deus homo factus sit), und durch seinen
glauben und bekennen, der Welt das Lebe
Es sei Nachlässigkeit, wenn wir, nachdem w
befestigt sind, uns nicht bestreben, das zu
wir glauben, (quod credimus intelligere).
ersichtlich, welche gefährlichen Consequenzen
in sich barg. Denn war die logische Reprod
sitiven Offenbarungsobjektes das Ziel, welchem
Spekulation zustrebte, so war die von jedem
gegebenen Objekte absehende, ja dasselbe kri
rein aprioristische Produktion des Erkenntn
Ende, in welches die absolute Spekulation a
gens hat die Scholastik den von ihr betretene
weges beharrlich und consequent verfolgt, u
nur wenig auf demselben geleistet. Sie beg
und vorherrschend mit einer dialektischen Hi
wegung oder einem reflectirenden Herumräso
vorliegende Glaubensobjekt. Die bedeutendste
Leistung der Scholastik ist wohl neben den
Argumente die Satisfactionstheorie des Ans

rungsobjektes, welche er erstrebt, keinesweges rein durchgeführt, sondern es sind sehr bestimmte und mannigfache Positivitäten, die seinem speculativen Verfahren zur Grundlage und Voraussetzung dienen, vor allen Dingen die göttliche Liebe, wie sie die Menschheit ursprünglich zur Seligkeit erschaffen hat, die Thatsache und Folge des Sündenfalles, so wie das Wesen der göttlichen Gerechtigkeit in ihrem Verhältnisse zur menschlichen Sünde.*) Von solchen gegebenen Prämissen aus ließ sich allerdings die Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes und des Opfertodes des Gottmenschen construiren, wenn anders die Menschheit zu dem ihr durch die Schöpfung gesteckten Ziele gelangen sollte. Daß aber die vorhandene Möglichkeit, dieses Ziel trotz des zwischen eingetretenen Sündenfalles durch das bezeichnete Mittel zu erreichen, zur Wirklichkeit werden mußte, ließ sich aus dem Charakter der göttlichen Schöpferliebe, als einer unwandelbaren, treuen und beständigen Liebe erschließen. Dennoch mußten nicht nur jene Prämissen, sondern auch die Thatsache und der Modus der Versöhnung selber erst durch Offenbarung gegeben sein, ehe eine Anselm'sche Satisfaktionstheorie sich entwickeln konnte. Denn die Menschwerdung Gottes, die Person und die stellvertretende Genugthuung des Gottmenschen sind und bleiben

---

*) Ponamus ergo, sagt Anselm, I, 10, Dei incarnationem et quae de illo dicimus homine, nunquam fuisse; et constet inter nos, hominem esse factum ad beatitudinem, quae in hac vita haberi non potest, nec ad illam posse pervenire quemquam, nisi dimissis peccatis, nec ullum hominem hanc vitam transire sine peccato, et alia, quorum fides ad salutem aeternam necessaria est.

für den menschlichen Verstand so tiefe und unergründliche Geheimnisse, daß er nimmermehr ihre Möglichkeit, geschweige denn ihre Nothwendigkeit aus sich selbst erschlossen hätte, wenn ihm nicht ihre Wirklichkeit als dem Glauben gewisse Offenbarungsthatsache zuvor gegeben gewesen wäre. Es handelt sich also hier nur um ein Nachdenken des geoffenbarten Erlösungsrathschlusses oder um die nachträgliche Erkenntniß seiner logischen Harmonie mit dem geoffenbarten Schöpfungsrathschlusse. Und in dieser Hinsicht ist die Anselm'sche Theorie zwar nicht eine absolut neue Erfindung, was ein mehr als zweideutiger Ruhm wäre, aber doch ein wirklicher Erkenntnißfortschritt über die, wenn auch auf demselben Wege liegenden, doch theils nur vereinzelt, theils mangelhaft, unsicher und schwankend auftretenden patristischen Aufstellungen hinaus. Daß die geoffenbarte Thatsache der Versöhnung eine Vermittelung und Ausgleichung der durch die menschliche Sünde in Gegensatz gestellten göttlichen Eigenschaften der Gerechtigkeit und Liebe enthalte, näher, daß die Nothwendigkeit der Menschwerdung Gottes und der stellvertretenden Genugthuung des Gottmenschen in dem Verhältnisse der göttlichen Liebe und Gerechtigkeit zur menschlichen Sünde gegründet sei, hat Anselm für das im Mittelpunkte der geoffenbarten Heilswahrheit sich bewegende Denken mit bündiger Evidenz erwiesen, und dadurch der Kirche einen heiligen und kostbaren Erkenntnißschatz erworben und überliefert, welcher ihr trotz zeitweiliger Zurückstellung oder Vergeudung nicht wieder entrissen werden oder verloren gehen konnte. Vielmehr hat sie an ihm ein κτῆμα εἰς ἀεί. Die Anselm'sche Satisfaktionstheorie nach den bezeichneten Seiten

hin ist vielleicht der einzige bleibende Erwerb und seine Schrift Cur Deus homo sowohl nach ihrem wissenschaftlichen Inhalte, wie nach ihrer kunstreichen Form die bedeutendste Leistung der scholastischen Spekulation.*)

Nachdem wir den Hauptvorzug der Anselm'schen Theorie kennen gelernt, haben wir noch den Hauptmangel derselben zu beleuchten. Dieser besteht in seiner Darstellung der Beschaffenheit der Leistung des Gottmenschen. Anselm hat das Daß der stellvertretenden Genugthuung, und zwar nicht nur nach der Seite ihrer Thatsächlichkeit, sondern auch nach der Seite ihrer Nothwendigkeit, richtig erkannt, aber er hat das Wie derselben nicht richtig beschrieben. Es hängt dies mit der falschen Alternative von Strafe oder Genugthuung zusammen, welche den Ausgangspunkt und die Grundlage seiner ganzen Betrachtung bildet. Die Verletzung der göttlichen Ehre kann nur in einer, nicht in zwiefacher Weise gesühnt werden, die göttliche Gerechtigkeit gestaltet sich der Sünde gegenüber mit unverbrüchlicher Nothwendigkeit zur Strafgerechtigkeit. Darum muß die Strafe nach geschehener Uebertretung entweder von dem Sünder oder von dem Stellvertreter erduldet werden und es kann nicht weder von dem einen noch von dem andern die Genugthuung an die Stelle der Strafe gesetzt werden. Weil Anselm dies verkannte,

---

*) Nicht mit Unrecht behauptet daher Hasse II. 609, daß Anselms Name eben so unauflöslich mit dem Versöhnungsdogma verknüpft sei, wie etwa der des Athanasius mit dem Dogma von der Dreieinigkeit oder der des Augustin mit der Lehre von der Gnade.

so läugnete er, daß der Tod des Gottmenschen stellvertretendes Strafleiden gewesen sei, und stellte ihn statt dessen nur unter den Gesichtspunkt der stellvertretenden Genugthuung. Dies Verfahren war aber durch seine Antithese von poena und satisfactio im Grunde nur ermöglicht, nicht unbedingt vernothwendigt. Da entweder poena oder satisfactio zur Wiedergutmachung der Sündenschuld erforderlich sein sollte, so konnte von diesen Prämissen aus auch der Stellvertreter der Menschheit, wie die Menschheit selber, entweder die poena erdulden, oder die satisfactio leisten. Daß Anselm von diesen beiden Möglichkeiten die erstere ausschloß und nur die letztere wirklich werden ließ, hing mit einem weiteren Mangel seiner Anschauung zusammen. Er läugnete nämlich die stellvertretende Bedeutung des Lebens des Herrn, vielmehr sei der Gottmensch zum Gehorsam seines Lebens, wie jeder andere Mensch, für sich selbst verpflichtet gewesen. Hiermit war er, dem göttlichen Gesetze gegenüber, dem ersten Adam ganz gleich gestellt, und so wenig diesen die Strafe getroffen hätte, wenn er nicht gesündigt hätte, so wenig konnte ihn den zweiten Adam die Strafe treffen, weil er nicht gesündigt hat. Darum darf also auch sein Tod nicht als Strafleiden betrachtet werden. Diese Auffassung drohte zu einer nestorianisirenden Unterscheidung der Person des Menschensohnes von der Person des Gottessohnes, zu einer Auflösung der persönlichen Einheit der göttlichen und menschlichen Natur des Gottmenschen zurückzuführen. Sie widersprach auch dem Zwecke der Menschwerdung, welche lediglich in der Versöhnung des gefallenen Menschengeschlechtes bestand, und demnach als vom ersten Lebensmomente des

Gottmenschen an in der Realisation begriffen zu denken ist. Der in Rede stehende Irrthum ging aber auch seinerseits wieder auf den Grundirrthum der mehrberegten Alternative zurück. Von der gefallenen Creatur wird nicht entweder Strafe oder Genugthuung, sondern eben so wohl Gehorsamsleistung als Straferduldung gefordert; und da sie zur Gehorsamsleistung unfähig, die Straferduldung aber ihr unerträglich ist: so muß ihr Stellvertreter eben Beides übernehmen an ihrer Statt. Darum ist der Gehorsam seines Lebens als stellvertretend, sein Tod als Strafleiden zu betrachten. Anselm aber thut keins von Beidem, sondern er betrachtet den Gehorsam seines Lebens als selbstverpflichtet, seinen Tod als freiwillige Leistung. Somit scheint er wenn auch nicht sein Leben, doch wenigstens seinen Tod als stellvertretende Gehorsamsthat zu betrachten. Dennoch ist genau genommen auch letzteres nicht der Fall. Denn der Gottmensch hat nicht etwa als Stellvertreter der Menschheit dem fordernden Willen Gottes sein Leben in Gehorsam dargebracht, vielmehr ist sein Tod eine unbedingt unverpflichtete Leistung, ein in völliger Freiheit Gotte dargebrachtes Ehrengeschenk, oder eigentlich ein selbsterwählter Gottesdienst, ein opus supererogationis. Wie also die Theorie des Anselm einerseits dem Schriftworte: „Die Strafe liegt auf ihm", und: „Er ist geworden ein Fluch für uns" nicht gerecht wird, so wird sie andrerseits von dem Schriftworte: „Gehorsam ist besser denn Opfer", gerichtet. Anselm kennt wohl eine stellvertretende Genugthuung, aber er kennt sie nur in der Form einer willkührlichen Leistung, nicht in der Form eines vom Willen Gottes verhängten stellvertretenden Strafleidens,

noch auch in der Form einer vom Willen Gottes geforderten stellvertretenden Gehorsamsthat.*) So sehen wir also, daß wenn auch die patristische Anschauung einerseits in Anselm ihre Vollendung fand, sie andrerseits über Anselm hinaus-

*) Daß übrigens das Glaubensleben Anselms in diesem Punkte über seine scholastische Theorie hinausgriff, beweisen seine Betrachtungen und Gebete. Vgl. z. B. die von Hasse I. S. 205 angeführte Stelle: „Ach, Ihn hast du ja um der Sünde deines Volkes willen geschlagen, obwohl es dein lieber Sohn war, an dem du Wohlgefallen hattest, und unter die Missethäter ist er gerechnet worden, obwohl kein Betrug in ihm erfunden ward. — Nun, und was war denn die Schuld, was die Ursache deines Todes, herzliebster Gottessohn? Was hattest du begangen, daß du also gerichtet wardst? Ach, ich bin die Geißel deines Schmerzes gewesen, ich die Schuld deines Todes, ich der Stachel deiner Qual, ich der Grund deiner Verdammung. O wunderbarer Rechtsspruch, o geheimnißvolle Ordnung! Der Ungerechte sündigt, und der Gerechte wird bestraft; der Schuldige begeht das Verbrechen, und der Unschuldige büßt es; der Herr bezahlt, was der Knecht verbrochen, Gott übernimmt, was der Mensch verschuldet. Wie so gar tief hast du dich doch erniedriget, du Sohn Gottes, wie so gar groß ist deine Liebe gewesen, wie so überschwänglich dein Mitleid! — Während ich voll Hochmuths war, bist du voll Demuth; während ich mich aufblähte, entäußerst du dich; während ich nicht gehorchen wollte, büßest du mit deinem Gehorsam meinen Ungehorsam; ich schwelgte, du dürstest; ich brannte vor Lust, du schmachtest vor Liebe; ich löckte wider den Stachel, du fängst ihn für mich auf — siehe da meine Ungerechtigkeit, und deine Gerechtigkeit! — Herr, mein König und mein Gott, dieses Alles thatst du für mich, und was thue ich für dich?"

greift, indem sie Wahrheitsmomente in sich birgt, welche bei Anselm nicht zu ihrem Rechte gekommen sind, vielmehr noch einer Wiederaufnahme, einer organischen Verknüpfung und einer sorgsamen und treuen Einarbeitung in die von Anselm ein für alle Mal gewonnene und festgestellte Grundanschauung harrten. Demnach zeigt die Satisfaktionstheorie des großen Scholastikers, dem Januskopfe vergleichbar, ein doppeltes Angesicht, sie schaut nach rückwärts und nach vorwärts, sie ist Schlußpunkt einer früheren Entwicklung, aber doch nur relativer Schlußpunkt, und darum zugleich Anfangspunkt einer späteren Entwickelung, sie steht in der Mitte der Geschichte des kirchlichen Versöhnungsdogmas, sie ist das offenbar gewordene Gesetz seiner Vergangenheit und die Weissagung seiner verborgenen Zukunft.

Die Satisfaktionstheorie Anselms übte auf die spätere Scholastik*) nicht einen so entscheidenden und durchgreifenden Einfluß aus, wie man ihrer Bedeutung gemäß hätte erwarten sollen. Nach ihrer negativen Seite hin wirkte sie allerdings. Der Lehre von einem dem Teufel gezahlten Lösegeld hatte Anselm den Todesstoß versetzt, so daß dieselbe, auch ohne daß grade auf Anselms Gegenargumentationen ausdrücklicher Bezug genommen wurde, allmählig in sich selbst verblutete und verstummte. Im Grunde war es nur der heilige Bernhard, welcher dem jede Beziehung der Erlösung auf den Teufel läugnenden Abälard gegenüber ganz

---

*) Vgl. über dieselbe Thomasius S. 228—257 und besonders Baur S. 189—282, auch die Belegstellen bei Münscher-Cölln II. 1 S. 163 ff.

auf den Standpunkt Augustins zurücktrat, wohingegen Peter der Lombarde, welcher noch, wie Gregor der Große, die Ueberlistung des Teufels mit Entschiedenheit geltend machte, dennoch nicht von einem dem Teufel gezahlten Lösegelde, sondern nur von der Befreiung des Menschengeschlechtes aus der Gewalt des Teufels vermittelst der Erlösung redete.

Was aber die positive Construction Anselms betrifft, so trat seinem Satze sogleich in der Lehre Abälard's, dieses scholastischen Vorläufers des modernen Rationalismus, der entschiedenste Gegensatz gegenüber. Denn Abälard läugnete die Nothwendigkeit der stellvertretenden Genugthuung, und setzte an die Stelle der objektiven Versöhnung Gottes mit dem Menschen die subjektive Versöhnung des Menschen mit Gott, oder an die Stelle der Aufhebung des göttlichen Zornes wider die menschliche Sünde die Aufhebung der menschlichen Feindschaft wider die göttliche Heiligkeit. Christus hat, sagt er, bis zum Tode nicht aufgehört, uns durch Wort und Beispiel zu belehren, und diese in Christo uns erwiesene Liebe Gottes erweckt eine uns von den Banden der Sünde befreiende Gegenliebe in uns. Lediglich in dieser durch das Leiden Christi in uns geweckten Gegenliebe besteht aber die erlösende Kraft seines Leidens. So vertauscht Abälard den Begriff der objektiven Versöhnung Gottes mit dem Begriffe der subjektiven Erlösung des Menschen. Wenn Abälard nachher noch die Fürbitte Christi für uns geltend macht und ihren Anspruch auf Erhörung in der vollkommenen Gerechtigkeit Christi begründet findet, so ist damit die Negation der stellvertretenden Genugthuung Christi keineswegeswegs zurückgenommen. Daß aber Abälard die Sünden-

vergebung als einen unbedingten Akt der freien unvermittelten Gnade Gottes betrachtete, hatte seinen letzten Grund in seiner pelagianischen Lehre von der Sünde, indem er keine Erbsünde, sondern nur eine actuelle Sünde anerkannte. Mit der Zurechnung der Sünde Adams fiel auch die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi dahin. Nach Abälard war weder der erste, noch der zweite Adam der Stellvertreter der Menschheit. So folgte der kirchlichen Scholastik eines Anselm der spekulative Rationalismus eines Abälard gleichsam als ihr Schatten auf dem Fuße nach. Zur Zeit Abälard's konnte ein System, wie das seinige, nur mit Widerruf und Buße seines Urhebers endigen. Doch steht auch er, wie Anselm, als Prophet einer späteren, wenn auch traurigen Zukunft da.

Eine gewisse Mitte zwischen Anselm und Abälard nimmt Petrus Lombardus ein, indem er den Tod Jesu einerseits als Unterpfand der göttlichen Liebe und Erweckungsmittel der menschlichen Gegenliebe, andrerseits aber auch als stellvertretendes Strafleiden und zureichendes Versöhnopfer bezeichnet. Doch hielt er sich als Magister sententiarum mehr an die unbestimmtere patristische Darstellungsform, ohne die specifische Anselm'sche Satisfaktionstheorie sich anzueignen. Aehnliches gilt schon vor ihm von Robert Pulleyn.

Eine direktere Bezugnahme auf Anselm und ein engerer Anschluß an ihn findet sich bei Hugo von St. Victor, namentlich aber bei Alexander von Hales (während Albertus Magnus die Versöhnungslehre verhältnißmäßig kurz behandelt), und auch bei Bonaventura. Eigentlich

sind es nur diese drei Scholastiker, bei denen ein positiver Einfluß der Anselm'schen Satisfaktionstheorie wahrnehmbar ist, wiewohl auch sie eine freiere Stellung zu derselben einnehmen und manche Ansätze zu ihrer Verbesserung bieten, wie denn z. B. Hugo der richtigen Unterscheidung von thätigem und leidendem Gehorsam ganz nahe kömmt, wenn er (de sacram. c. 4) sagt, daß Christus durch seine Geburt die Verpflichtung des Menschen gegen den Vater gelöst (debitum hominis patri solvit), und durch seinen Tod die Schuld des Menschen gesühnt habe (reatum hominis expiavit), und wie Bonaventura ausdrücklich von einer satisfactio poenalis redet. Obgleich sie nun sämmtlich mit Anselm die Nothwendigkeit einer Ausgleichung der göttlichen Liebe und Gerechtigkeit durch den Tod des Gottmenschen anerkennen, so soll diese Nothwendigkeit doch eine blos relative, keine absolute sein, wodurch sie immer wieder den Begriff der Nothwendigkeit in den Begriff der bloßen Angemessenheit und Schicklichkeit umsetzen, und auf den unstimmteren und schwankenden Standpunkt der Patristik zurücktreten. Sie alle rekurriren auf den ganz abstrakten Begriff der göttlichen Allmacht, die sie durch die Anerkennung der unbedingten Nothwendigkeit der stellvertretenden Genugthuung zu beeinträchtigen fürchten. So wenig es aber eine Beschränkung der göttlichen Allmacht ist, daß Gott nicht sündigen kann, so wenig ist es eine Beschränkung der göttlichen Allmacht, daß Gott die Sünde nicht ungestraft lassen kann. Auch die Unterscheidung der absoluten und der geordneten Allmacht ist nicht durchschlagend, denn der Sünde gegenüber gibt es keine

unbedingte, sondern nur eine an die Ordnung der göttlichen Gerechtigkeit gebundene Allmacht.

Selbst bei dem großen Systematiker Thomas von Aquinum finden wir keine wesentliche und bleibende Förderung unseres Dogmas. Zwar hebt er entschiedener als seine Vorgänger die ethischen Momente des Leidens Christi hervor, und stellt es unter den Gesichtspunkt der Liebe und des Gehorsams: dennoch hat er das Verhältniß von Strafleiden und Gehorsamsthat, von leidendem und thuendem Gehorsam, nicht ins Klare gesetzt. Zwar sucht er die Möglichkeit der Stellvertretung durch die Idee der organischen Verbindung des Hauptes mit dem Leibe zu erweisen: doch denkt er Christum nur als das Haupt seines mystischen Leibes, der Gemeinde der Gläubigen, nicht als das Haupt der Menschheit überhaupt, mit welcher Beschränkung des Umfanges auch Bedeutung und Werth der Erlösung gefährdet erscheinen. Zwar macht er den unendlichen Werth des Versöhnerleidens Christi geltend, und findet denselben, freilich mehr äußerlich nebeneinanderstellend als innerlich verknüpfend, theils in der Größe der Liebe, theils in der Tiefe des Schmerzes, theils in der Würde der gottmenschlichen Person Christi begründet, auch bezeichnet er die durch dieses unendlich werthvolle Leiden geleistete Genugthuung nicht nur als eine satisfactio sufficiens, sondern sogar als eine satisfactio superabundans:*) dennoch läug-

*) Wenn übrigens Thomas als der eigentliche Vertreter der Lehre von der satisfactio superabundans angeführt zu werden pflegt, so ist zu bemerken, daß ihm im Grunde nur der

net er ausdrücklich die absolute Nothwendigkeit der stellvertretenden Genugthuung, ja er behauptet, daß wenn Gott den Menschen ohne jegliche Genugthuung von der Sünde

---

Ausdruck angehört, die Sache findet sich schon vor ihm ganz entschieden bei Anselm und andeutungsweise selbst bei Augustin. Auch der heil. Bernhard sagt Serm. 22 in Cant.: Cum posset gutta, redemit unda. Und: Suffecisset ad redemtionem Orbis una pretiosissimi sanguinis gutta, sed data est copia, ut in beneficii recordationem virtus nos diligentis claresceret. Selbst in die Hymnen des Thomas von Aquinum ist diese Vorstellung übergegangen. So singt er in dem Hymnus Adoro Te, devote latens Deitas:

> Pie Pelicane, Jesu Domine,
> Me immundum munda tuo sanguine,
> Cujus una stilla salvum facere
> Totum mundum quit ab omni scelere.

Auch spätere Scholastiker und selbst einige Jesuiten wiederholen die Lehre von der satisfactio superabundans. Die lutherischen Theologen haben sie dann nach dem Vorgange von Luther gleichfalls sich angeeignet. So sagt Luther zu 1 Petr. 1, 18, 19: „Welches ist nun der Schatz, damit wir erlöset sind? Nicht vergänglich Gold oder Silber, sondern das theure Blut des Sohnes Gottes. Der Schatz ist so köstlich und edel, daß es keines Menschen Sinn und Vernunft begreifen kann, also daß nur ein Tröpflein von diesem unschuldigen Blute übrig genug wäre gewesen für aller Welt Sünde. Noch hat der Vater so reichlich seine Gnade über uns wollen ausschütten, und sichs so viel stehen lassen, daß er seinen Sohn Christum hat sein Blut alles vergießen lassen, und uns den Schatz ganz geschenket." — Wenn ferner Luther in der bekannten, auch von der Concordienformel herüber genommenen Stelle seiner Schrift von den Concilien und Kirchen die Sünde der Menschheit in der einen Wag-

hätte befreien wollen, dies nicht gegen seine Gerechtigkeit verstoßen haben würde, da auch die Gerechtigkeit vom Willen Gottes abhänge, und Gott, wenn er gewollt, die

schaale, den Tod des Gottmenschen in der anderen liegend denkt, und dann nicht etwa beide Schüsseln sich das Gleichgewicht halten, sondern die letztere tief nach unten sinken, die erste hoch empor fahren läßt, so ergiebt dieses Bild, wenn es auf den dogmatischen Terminus reducirt wird, den Begriff der satisfactio superabundans in seiner ganzen Schärfe. Auch Dannhauer Catechismusmilch IV, 35 sagt: „Ein einiges Tröpflein seines vergossenen Blutes wäre genugsam, den unendlichen Zorn des himmlischen Vaters zu stillen, wo er nicht aus überfließender Liebe alle sein Blut zumal vergießen wollen." — Und daß diese Anschauung keineswegs ein bloßes Ueberbleibsel der scholastischen Dogmatik, sondern durchaus praktisch und dem unmittelbaren christlichen Gefühle und evangelischen Heilsbedürfnisse entsprechend sei, ergiebt sich daraus, daß sie auch in das lutherische Kirchenlied übergegangen ist. So singt Joh. Heermann in seinem Liede „Wo soll ich fliehen hin?":

Dein Blut, der edle Saft,
Hat solche Stärk und Kraft,
Daß auch ein Tröpflein kleine
Die ganze Welt kann reine,
Ja gar aus Teufels Rachen
Frei, los und ledig machen.

Daher hat Quenstedt in seiner Theol. did. pol. de Christi officio sect. II. q. 9 ein eigenes Kapitel unter der Ueberschrift: Num unica guttula sanguinis Christi θεανθρώπου sufficiens λύτρον aut fuerit aut esse potuerit ad redimendum genus humanum? Auch er beantwortet diese Frage bejahend, und fügt nur den römischen Mißbrauch derselben abweisend hinzu: At in eo peccant Pontificii, quando ex eo, quod una gutta sanguinis

Sünde um so mehr hätte ungestraft lassen können, als sie persönliche Beleidigung Gottes sei, mit ihrer Vergebung also kein zu wahrendes Recht eines Dritten verletzt werde. So setzt sich also auch ihm die Nothwendigkeit in die bloße Schicklichkeit, Angemessenheit oder Zweckmäßigkeit um. Es ist dies um so auffälliger, als es den eigenen Grundprämissen des Thomas zu widersprechen scheint. Denn nicht nur betrachtet auch er die Sünde als eine Beleidigung der göttlichen Majestät, und bemißt danach die Schwere ihrer Schuld, nicht nur ist auch ihm das stellvertretende Leiden des Gottmenschen ein der Gerechtigkeit Gottes dargebrachtes unendlich werthvolles Lösegeld, sondern er hätte auch durch seinen Gottesbegriff zur Anerkennung der Nothwendigkeit, nicht der bloßen Zweckmäßigkeit, des von Gott eingeschlagenen Weges der Erlösung geführt werden sollen. Denn der göttliche Wille ist ihm nicht etwa identisch mit der absoluten Willkühr, wonach Gott schlechthin Alles

---

Christi sit sufficiens λύτρον pro mundo redimendo, pessime concludunt, reliquum sanguinem esse superfluum, qui thesauro debeatur Ecclesiae et nundinationi Indulgentiarum. Was er aber zur dogmatischen Begründung der in Rede stehenden Lehre beibringt, will uns nicht ausreichend erscheinen. Der socinianische Einwand, daß es dann des völligen Blutvergießens des Sohnes Gottes nicht bedurft hätte und Gott der Vater grausamer gewesen sei, als nothwendig war, wird von ihm nicht bündig widerlegt. In welchem Sinne auch wir uns die Lehre von der satisfactio superabundans aneignen können, und wie sie begrifflich zu rechtfertigen sei, hat unsere eigene Entwicklung des Versöhnungsdogmas gezeigt.

wollen kann, sondern dieser Wille entnimmt seine Motive aus dem göttlichen Wesen, so daß Gott nur dasjenige wollen kann und will, was in Harmonie mit seiner göttlichen Natur, dem absolut Guten, steht. Da es nun aber seiner Heiligkeit widerspricht, die Sünde ungestraft oder ungesühnt hingehen zu lassen, so kann er sie auch nicht ohne stellvertretende Genugthuung vergeben.

Die Anerkennung der bloßen Thatsächlichkeit und Angemessenheit der stellvertretenden Genugthuung reicht nicht aus, sondern auch ihre Nothwendigkeit muß anerkannt werden. Fürchtet man dadurch die Unbedingtheit der göttlichen Allmacht zu beeinträchtigen, so steht man andrerseits in Gefahr, einem rein abstracten Begriffe der Allmacht zu Liebe, die Thatsache der Versöhnung selber ihres festen Grundes zu berauben und zu erschüttern. Daher können wir uns nicht wundern, wenn die spätere, in den Spuren Anselm's nicht fest und sicher wandelnde Scholastik zuletzt bei der fast völligen Auflösung des Versöhnungsdogmas anlangte. Die Theorie des Duns Scotus ist einerseits zwar als der Gegensatz, andrerseits aber als die Consequenz der Theorie des Thomas von Aquinum zu bezeichnen. Duns Scotus bestreitet die Behauptung des Thomas, daß das Verdienst Christi ein objectiv unendliches sei. Vielmehr habe es nur der endlichen Natur Christi angehört, und könne deshalb, wie diese, nur endlich sein. Dennoch habe Gott nach seinem freien Wohlgefallen es als ein unendliches angenommen. So setzte also Scotus der satisfactio superabundans des Thomas den Begriff der acceptatio divina entgegen. Doch hat Gott das an sich endliche Ver-

7*

dienst Christi nicht etwa für ein intensiv, sondern nur für ein extensiv unendliches angenommen, indem er es für unendlich Viele gelten ließ. Der Idee einer intensiv unendlichen Genugthuung bedurfte Scotus um so weniger, als er auf seinem pelagianisirenden Standpunkte auch die intensiv unendliche Schuld der Sünde läugnete. Darum bestreitet er nun auch auf das Entschiedenste die Nothwendigkeit der durch den Gottmenschen zu leistenden Satisfaction, und steht im vollkommensten Gegensatze zur Anselm'schen Theorie. Selbst Ein Act der reinen Gottesliebe Adams wäre nach ihm hinreichend gewesen Vergebung seiner Sünde zu erlangen. Auch hätte ein bloßer Mensch (unus purus homo) oder ein guter Engel, wenn es Gott so gefallen hätte, eben so wohl, wie der Sohn Gottes für die Sünde genugthun können. Ja selbst die Möglichkeit, daß Jeder für sich selbst genugthue, nimmt Scotus nicht schlechthin in Abrede. So streift er ganz dicht an den Abälard'schen Rationalismus an, und die Nothwendigkeit der durch Christum geschehenen Erlösung setzt sich ihm nicht nur in die bloße Angemessenheit, sondern in eine reine Zufälligkeit um. Es hängt dies aber im letzten Grunde mit seinem oberflächlichen Gottesbegriffe zusammen, indem der Wille Gottes ihm mit der absoluten Willkühr identisch war, welche allemal auch das Gegentheil von dem setzen könnte, was sie setzt. Selbst das Gute ist ihm nur deshalb gut, weil Gott es will, nicht aber will es Gott, weil es an sich gut ist. Und so ist ihm auch die Thatsache der stellvertretenden Genugthuung nicht irgendwie durch die Nothwendigkeit des göttlichen Wesens, sondern lediglich durch die Freiheit des göttlichen

Willens bedingt, und diese Genugthuung hat nur denjenigen Werth, welchen der göttliche Wille ihr beilegt. Das ist aber eben die letzte Consequenz jenes abstracten Allmachtsbegriffes, welcher den richtigen Satz, daß Gott Alles kann, was er will, zu dem falschen Satze, daß Gott auch Alles wollen kann, verkehrt. Denn die etwaige Beschränkung, daß er das Böse nicht wollen kann, wird durch die Behauptung, daß, wenn er will, er das Böse, auch ohne Strafe oder Genugthuung hingehen lassen kann, wieder aufgehoben.

Der Streit zwischen den Thomisten und Scotisten bewegte sich fortan, was die Versöhnungslehre betrifft, um den Gegensatz der satisfactio superabundans und der acceptatio gratuita. Obgleich nun der Thomistische Satz von der Unendlichkeit des Verdienstes Christi durch die Jubiläumsbulle Unigenitus Clemens des Sechsten vom J. 1343 die kirchliche Sanktion erhielt, weil er dem hierarchischen Interesse entsprach, und der kirchlichen Theorie von dem thesaurus meritorum superabundantium und von den Indulgenzen zur Stütze dienen mußte: so können wir uns dennoch nicht wundern, wenn die Scotistische Acceptationstheorie unter den späteren Scholastikern, zum Theil selbst bei sonst Thomistisch gesinnten Theologen, wie Durandus von St. Pourçain (de sancto Porciano), immer mehr Anhang fand. Es lag dies nicht nur in dem überhand nehmenden, Alles auf die Subjectivität der bloßen Vorstellung zurückführenden Nominalismus und dem um sich greifenden Pelagianismus, sondern auch, wie wir erkannt haben, in der Consequenz der Thomistischen Lehrweise selber.

Hatte die Scholastik versäumt mit Festhaltung der unerschütterlichen Grundlagen der Anselm'schen Theorie einen schriftgemäßen Ausbau des Versöhnungsdogmas zu erstreben, so darf es nicht überraschen, wenn sie eine rückläufige Bewegung einschlug und zuletzt bei einem der patristisch-anselm'schen Richtung gradezu entgegen gesetzten Endpunkte anlangte.

Dahingegen in den weniger scholastisch, einfacher biblisch, vorherrschend mystisch oder praktisch erbaulich gehaltenen Entwickelungen der Versöhnungslehre finden wir die wesentlichen Grundlagen des Dogmas, welche trotz der Abirrungen der Schule zum gemeinsamen kirchlichen Besitzthum geworden waren, gewahrt. Es sind dies namentlich die Ideen der Vermittelung der göttlichen Gnade und Gerechtigkeit und der durch den Versöhnungstod Christi vollgültig geleisteten stellvertretenden Genugthuung, wie sie bei Johann Gerson, Petrus von Alliaco, und selbst bei Tauler, ferner in manchen mittelalterlichen Gebeten, Festreden und Passionsbetrachtungen, bei Johann Wikliff und namentlich bei Johann Wessel auftreten. Letzterer bietet jedenfalls das Bedeutendste, indem er auch hier als Vorreformator sich erweist durch Beziehung des Versöhnungstodes Christi auf das göttliche Gesetz und durch Unterscheidung des leidenden und des thätigen Gehorsams, als den beiden Momenten der stellvertretenden Genugthuung. Zwar bedient er sich noch nicht der Ausdrücke obedientia activa und passiva, aber er sagt in demselben Sinne, daß Christus satisfaciendo et satispatiendo die vollkommene, der göttlichen Gerechtigkeit entsprechende Gesetzeserfüllung für uns geleistet habe. Und

as war grade der Punkt, in dessen näherer Erörterung, Feststellung und Einarbeitung in das kirchliche Versöhnungs-ogma die Aufgabe der Reformation bestand, durch deren Lösung erst die ganze bisherige Entwickelung der in Rede tehenden Lehre zu ihrer Ruhe und zu ihrem Abschlusse ge-angen konnte.

Die Scholastik hatte wie das Glaubensobjekt überhaupt, auch das Versöhnungsdogma insbesondere, als ein durch irchliche Tradition gegebenes hingenommen, und ihm auf iese Autorität der Kirche hin Anerkennung und Zustim-nung gezollt. Sie suchte dasselbe dann entweder in seiner Nothwendigkeit spekulativ zu begreifen, oder doch in seiner hatsächlichen Beschaffenheit durch reflektirendes Denken zu chtfertigen. Weil es aber dem Geiste verhältnißmäßig emd und äußerlich gegenüber stand, so war der Erfolg, ß die den Inhalt des Dogmas entwickelnde Betrachtung eils unsicher und schwankend umhertastete, theils geradezu re ging. Durch die Reformation hingegen vollzog sich der endige Zusammenschluß des menschlichen Subjektes mit m gottgegebenen Objekte, die persönliche Herübernahme s geoffenbarten Heiles. Der Glaube war ihr nicht nur kenntniß und Zustimmung des Verstandes, sondern im erzen, als dem innersten Centrum der geistigen Persön-hkeit, wurzelnde vertrauensvolle Ergreifung der in Christo reiteten Versöhnung. Indem der Gläubige so im eigen-n und gewissen Besitze des Versöhnungsheiles sich befand, mochte er nun auch den Inhalt desselben mit vollkom-ner Sicherheit allseitig zu entfalten. Daher ist es auch urgemäß und erklärlich, daß bei den Reformatoren, in

den Bekenntnißschriften und selbst noch bei den früheren Dogmatikern unserer Kirche die Lehre von der Versöhnung fast immer nur bei Gelegenheit der Lehre vom rechtfertigenden Glauben zur Darstellung kömmt, weil der Glaube die Versöhnung zu seiner Grundlage und zu seinem Inhalte hat, und die subjektive Rechtfertigung aus dem Glauben ganz durch die objektive Gerechtigkeit Christi begründet und bedingt ist. So haben die Augustana, die Apologie und die Concordienformel, welche sich unter den lutherischen Bekenntnißschriften am ausführlichsten über die Versöhnung verbreiten, doch keinen eigenen Artikel über diese Lehre, sondern sie behandeln dieselbe unter dem Artikel von der Rechtfertigung (vgl. August. und Apolog. art. IV.), oder von der Gerechtigkeit des Glaubens vor Gott (vgl. Form. Concord. art. III.). Dasselbe findet nicht nur bei Melanchthon (loc. theol. ed. Augusti p. 87 ff. de justificatione et fide, ed. Detzer I. p. 173 ff. de gratia et de justificatione), sondern auch noch bei Chemnitz (loc. theol. P. II. im loc. de justificatione), Hutter (loc. commun. theol. art. XIII. de justificatione hominis peccatoris coram Deo) und Joh. Gerhard statt, welcher zwar als Anhang zu loc. IV. de persona Christi*) im 15. Kapitel eine ganz kurze Abhandlung de officio Christi hat, ausdrücklich und ausführlich aber die Lehre von der Versöhnung erst im loc. XVII. de justificatione erörtert, woselbst sie cap. II. unter den Gesichtspunkt der causa meritoria justificationis gestellt

*) Aehnlich wie die August. und Apolog. Art. III. und Hutter Compend. Loc. theol. Loc. XII.

wird. Gleichsam vom reformatorischen Mutterschoße der Rechtfertigungslehre hat sich die Versöhnungslehre erst losgerissen und ein selbstständiges Leben zu führen begonnen, als bei den Dogmatikern an die Stelle der Loci die Systemata traten, wo dann von Calov bis Hollaz*) das Versöhnungswerk Christi unter dem Artikel vom Amte Christi als Ausrichtung des officium sacerdotale auftritt. Trat hierdurch allerdings der Grundgedanke der Reformation von dem innigen Zusammenhange der verdienstlichen Leistung des Gottmenschen und dem rechtfertigenden Glauben des Menschen mehr in den Hintergrund, so bezeichnet doch diese Behandlungsweise einen Fortschritt der wissenschaftlichen Glaubenslehre und theologischen Systemsbildung.

Das fortan unauflöslich mit einander verknüpfte Dogma von der Versöhnung und Rechtfertigung wurde in der Reformationszeit in Luther's Seele gleichsam auf's Neue geboren. Alle Schrecken des Gerichtes, welche das ganze Mittelalter hindurch in der einsamen Klosterzelle manches vergeblich nach Heil und Frieden dürstende Gemüth bis zum Tode geängstet hatten, nahmen so zu sagen ihre volle und letzte Kraft zusammen, um sie an diesem ächten Mönche zu erschöpfen. Die ganze concentrirte Energie des vernich-

*) Vgl. Calov Syst. loc. theol. T. VII. Art. IV. de officio Christi c. VII. de officio Christi sacerdotali. König Theolog. posit. §. 212 bis §. 232. Quenstedt Theol. did. pol. sive Syst. theol. P. III. c. III. membr. II. de officio Chr. Baier Comp. theol. pos. P. III. c. II. sect. III. de offic. Chr. §. 6 bis §. 13. Hollaz Exam. theol. acroam. P. III. sect. I. c. III. membr. II. de offic. Christi mediatorio.



wie leichte Stoppeln. Das war kein reflexio
trachten, sondern ein lebendiges Erfahren de
tastbaren Majestät des Herrn, so wie der unen
und Größe der menschlichen Schuld, keine b
Consideratio, sondern persönliches Innewer
ponderis sit peccatum. Der Infinitus selber
finitum der Sündenschuld durch das erfahre
Infinitum der Höllenstrafe mit Flammenschri
eingebrannt und unverbrüchlich versiegelt.
Räsonniren und Disputiren, ob die an sich
der endlichen Creatur durch die Beziehung a
lichen eine unendliche Bedeutung gewinnen kön
fort verstummen vor der absolut gewissen, th
zeugung. Die Wahrheit des Dogmas von d
der Sündenschuld hatte sich nun selber offen
unerschütterlichen Grund gestellt konnte seine
Bezweifelung von jetzt an nur noch als ein
unerfahrener Geister betrachtet werden.

Diese unerträgliche Last der Sündensch
von Luther's Seele abgehoben durch den Gl

als Siegel und Unterpfand seiner Rechtfertigung und seiner gnädigen Annahme zum Kinde Gottes und Erben des ewigen Lebens. Die Gluth des göttlichen Zornes war ihm erloschen im Blute des Lammes. Der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit, welcher er durch kein eigenes Werk genug zu thun vermochte, war für ihn genuggethan durch das Werk seines Bürgen und Mittlers. Der Tod des Herrn ward ihm, was er an sich selber ist, zur stellvertretenden Genugthuung. Dies ward er ihm aber nicht als Werk eines bloßen Menschen, denn Luther war der Untauglichkeit aller bloß menschlichen Werke zur Versöhnung Gottes ausreichend inne geworden, sondern er ward es ihm als Werk des Sohnes Gottes. „Denn wenn ich das glaube, daß allein die menschliche Natur für mich gelitten hat, so ist mir der Christus ein schlechter Heiland, so bedarf er wohl selbst eines Heilandes." Und: „Wo Gott nicht mit in der Wage ist, und das Gewicht giebt, so sinken wir mit unserer Schüssel zu Grunde. — Wo es nicht sollte heißen, Gott ist für uns gestorben, sondern allein ein Mensch, so sind wir verloren: aber wenn Gottes Tod und Gott gestorben in der Wagschüssel liegt, so sinket er unter und wir fahren empor, eine leichte ledige Schüssel." Nur „Gott gestorben, Gottes Marter, Gottes Blut, Gottes Tod" ist ein vollkommenes, ja überschüssiges Aequivalent für die menschliche Sündenschuld. Die Leistung des Erlösers ist weil gott-menschliche Leistung unendlich werthvolle Leistung, die stellvertretende Genugthuung ist in sich vollkommen zureichende, vollgültige Genugthuung, der Unendlichkeit der Schuld des Menschen entspricht die Unendlichkeit des Verdienstes des

Sohnes Gottes. Wie ersteres, so hatte Luther auch letzteres mit den Augen seines Geistes selbst geschaut und mit den Händen der eigensten Erfahrung gegriffen. Auf denselben Boden der vom Geiste Gottes im Herzen bezeugten unerschütterlichen Gewißheit, wie das Dogma von der unendlichen Größe der menschlichen Sündenschuld, war nun auch das Dogma von dem unendlichen Werthe der stellvertretenden Genugthuung des Gottmenschen gestellt.

Eben so aber auch das Dogma von der Vermittelung und Ausgleichung zwischen der göttlichen Liebe und Heiligkeit, welche hiermit von selbst gegeben war. Denn die Gewißheit der Sündenvergebung war zugleich die Erfahrung der Liebe Gottes, der Liebe des Sohnes, der sich selbst für uns dargegeben, und der Liebe des Vaters, der, um uns Sünder zu verschonen, seines eigenen Sohnes nicht verschonet, sondern ihn für uns alle dahin gegeben hat. Die Erfahrung der Sündenschuld war Erfahrung der Heiligkeit, die Erfahrung der Sündenvergebung durch stellvertretende Genugthuung Erfahrung der Liebe Gottes, welche sich mit der Heiligkeit, eben durch die derselben dargebrachte Sühne, vermittelt und ausgeglichen hat.

Die Ausgleichung der Liebe und der Heiligkeit Gottes durch die unendlich werthvolle Leistung des Gottmenschen, als das durch ihn stellvertretend dargebrachte Aequivalent für die unendliche Schwere der menschlichen Sündenschuld, das sind die Hauptmomente des kirchlichen Versöhnungsdogmas, welche schon in der Patristik auftreten, durch Anselm zur festen Theorie zusammengeschlossen werden, auch von der späteren, nicht geradezu antikirchlich gewordenen

Scholastik bewahrt sind, erst in der Reformationszeit aber tiefe und unausrottbare Wurzeln im Boden der Heilserfahrung des gläubigen Subjektes geschlagen haben. Der dürr gewordene Stecken Aarons grünte und blühte nun und trug reichlich Frucht. Erst durch diese subjektive Glaubensergreifung des Versöhnungsheiles vermochten nun aber auch diejenigen Fragen, welche bisher nur sporadisch aufgetaucht und eine ungenügende, schwankende oder mangelhafte Beantwortung gefunden hatten, zur sicheren und gründlichen Erledigung zu gelangen, die Frage nach der eigenthümlichen Beschaffenheit der stellvertretenden Leistung des Herrn, näher nach dem Verhältnisse seines thuenden und leidenden Gehorsams im Werke der Versöhnung, und die Frage nach der Nothwendigkeit der durch Strafleiden und Gehorsamsthat zu beschaffenden Sühne des gefallenen Menschengeschlechtes. In der Lösung dieser Probleme bekundete sich der reformatorische Fortschritt in der Entwickelung des Versöhnungsdogmas. Durch die bezüglichen Festsetzungen ward dasselbe seiner endlichen, sich in sich selber abschließenden Vollendung zugeführt.

Nicht in seiner nackten Majestät war der Heilige Israels der Seele Luther's unmittelbar gegenüber getreten, sondern in seinem Gesetze als der vollkommenen und unverbrüchlichen Offenbarung des Willens seiner Heiligkeit. Hier tönte Luther die Donnerstimme des Herrn in der einheitlichen Doppelrede: Thue das, so wirst du leben! und: Verflucht, wer nicht bleibt in allem, das geschrieben stehet! entgegen. Der, welcher gesagt hat: Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig! und welcher seine unantastbare Ehre

keinem Anderen giebt, verlangte Gesetzeserfüllung zu seiner Selbstverherrlichung und als Bedingung der Lebensverleihung, oder im entgegengesetzten Falle Straferduldung des Todes zur Entherrlichung des Gesetzesübertreters. Diese dem Menschen seinem Geschöpfe ursprünglich und unabänderlich gestellte Forderung, dieses heilige und unwandelbare Entweder — Oder setzte sich der sündig gewordenen Creatur gegenüber von selbst in ein schreckliches, unerfüllbares und unerträgliches Sowohl — Alsauch um. An die Stelle von: Gesetzeserfüllung oder Straferduldung! trat nun: Straferduldung und Gesetzeserfüllung! Straferduldung wegen geschehener Störung des ursprünglichen Schöpfungszweckes, Gesetzeserfüllung zur noch rückständigen Verwirklichung dieses unbedingt sich durchsetzen wollenden Zweckes. Indem so der sündige Mensch dem durch sein Gesetz gebietenden und richtenden, dem in seinem Gesetze den doppelseitigen Willen seiner Heiligkeit, seine zugleich fordernde und strafende Gerechtigkeit offenbarenden Gotte gegenüber gestellt war, ward eben in dieser in der Weise neuen, in Luther mit bisher nicht vorhandener Klarheit und durchdringender Bestimmtheit sich vollziehenden, erfahrungsmäßigen Beziehung der Sünde auf das Gesetz von vorne herein vollkommen sicher bestimmbar, wie das Werk des Stellvertreters, Bürgen und Mittlers beschaffen sein mußte, wenn der unter dem Zwange und Fluche des Gesetzes seufzenden Menschheit dadurch geholfen werden sollte. Es mußte Gesetzeserfüllung und Straferduldung zugleich sein, Gehorsam gegen den That fordernden und Leid verhängenden göttlichen Willen oder thätiger und leidender Gehorsam, gehorsame Straferduldung und gesetzerfüllende

Gehorsamsthat. Und beides war eben in dem Tode des Gottmenschen gegeben, in welchem der Glaube schaute das Lamm, welches in Geduld verstummte vor seinem Scheerer, und seinen Mund nicht aufthat, als es gestraft und gemartert und um der Sünden der Welt willen geschlachtet ward, und das zugleich in freiwilligem Gehorsam und hingebender Liebe sich selbst für uns geopfert und dargebracht hat am Stamme des Kreuzes.

Das Leben des Herrn trat damit unter denselben Gesichtspunkt, wie sein Tod. Denn eben die Darstellung eines heiligen Lebens verlangte der gebietende Gesetzeswille Gottes von der Menschheit oder ihrem Stellvertreter, und zwar die Darstellung eines heiligen Lebens unter allen Mühen und Leiden bis zur Spitze des Todes hin, welchen der richtende und strafende Gesetzeswille Gottes um der Sünde willen über die Menschheit verhängt hatte. So aber hat wirklich der Herr des Gesetzes sich durch Geburt, Leben, Leiden und Sterben zum Knechte des Gesetzes erniedrigt, um uns von der Knechtschaft des Gesetzes zu befreien. Denn das Kommen des Sohnes Gottes in die Welt hatte dem ewigen Rathschlusse, wie dem zeitlichen Vollzuge nach von seinem ersten bis zu seinem letzten Momente nur den einheitlichen Liebeszweck unserer Erlösung. Und eben weil Gesetzgeber konnte auch der Herr seinem eigenen Gesetze als Mensch sich gar nicht um seinet- sondern nur um unsretwillen unterthan gemacht haben. Die Annahme, er sei als Mensch, eben so wie wir, an und für sich selbst zum Gesetzesgehorsam verpflichtet gewesen, würde die Eine Person des Gottmenschen in die doppelte Person des Menschen Jesu



setzte die lutherische Lehre von Christi We
Lehre von Christi Person voraus, und die
von Christi Person bedingte die lutherische
Werk.

Endlich konnte nun auch erst durch di
fahrung der Sünde und Gnade, wie sie i
sich vollzogen hatte, die schwebende Frage
dingten Nothwendigkeit der stellvertretende
durch den Tod des Gottmenschen zum Zwe
des gefallenen Menschengeschlechtes ihre fi
gende Beantwortung finden. Die Unmögli
Gottes wider die Sünde, oder die Forderun
tigkeit, durch menschliches Werk zu befriedig
auch die Unabweisbarkeit solcher Verhaftun
tung, hatte sich zu unläugbar herausgestellt
fest dem Gewissen eingeprägt, als daß di
hätte zweifelhaft sein können. Denn es h
nicht etwa um bloße Schreckbilder der Pha
liche Vorstellungen des subjektiven Menschen

ein Strafleiden und eine Gehorsamsthat von unendlichem Werthe verlange, wie sie von keinem Menschen, sondern nur von dem Gottmenschen geleistet zu werden vermochte, war nunmehr zur unumstößlich gewissen Erfahrungsthatsache geworden. Fortan mußte die von Mangel an tieferer geistlicher Erfahrung zeugende Behauptung, daß Gott nach seiner Allmacht auch ohne Genugthuung oder um geringerer Genugthuung willen die Sünde hätte vergeben können, von selbst verstummen. Wer einmal unter dem Gerichte des dreimal Heiligen gestanden hat, dem klingt solche Behauptung wie Spott auf diese Heiligkeit des Herrn. Der abstrakte Begriff der Allmacht hatte der offenbar gewordenen göttlichen Gerechtigkeit gegenüber sein Recht verloren. Die Sünde ohne Genugthuung vergeben, konnte hinfort nicht mehr als Zeichen der Allmacht, sondern nur als Zeichen der Unheiligkeit, also der Unvollkommenheit, Schwäche und Ohnmacht gelten. Die göttliche Allmacht konnte sich nicht darin erweisen, daß sie durch unmittelbare Aufhebung und Uebersehung im Widerspruch mit der Gerechtigkeit, sondern sie hat sich dadurch verherrlicht, daß sie im Einklange und im Dienste der göttlichen Gerechtigkeit und Erbarmung durch Stiftung und Vollzug der gottmenschlichen Vermittlung der Macht der Sünde und des Todes mächtig geworden ist. Mit der Nothwendigkeit fiele auch die Angemessenheit des von Gott gewählten Weges der Erlösung dahin. Denn es will weder Gottes würdig, noch auch der göttlichen Wirkungsweise, welche stets mit den kleinsten Mitteln die größesten Zwecke erreicht, entsprechend erscheinen, das höchste Mittel der Sendung und Dahingabe des Sohnes Gottes in An-

wendung zu bringen, wenn mit leichteren Mitteln, ja ohne jegliches Mittel an dasselbe Ziel zu gelangen war. So steht und fällt also mit der Nothwendigkeit auch die Thatsächlichkeit der durch Christum vollbrachten Erlösung. Erst mit der Erkenntniß der Nothwendigkeit der stellvertretenden Genugthuung durch den Tod des Gottmenschen zum Zweck der Versöhnung des gefallenen Menschengeschlechtes war das kirchliche Satisfaktionsdogma fest begründet und sicher gestellt, und hiemit erst zum Abschluß und zur Vollendung gelangt.

Sämmtliche, so eben entwickelte Momente des reformatorischen Satisfaktionsdogmas sind schon in Luther's Schriften enthalten. Daß Luther den Tod des Herrn zunächst und vor allen Dingen als stellvertretendes Strafleiden betrachtet habe, ist eine so klar vorliegende und anerkannte Thatsache, daß der nähere Erweis derselben unnöthig erscheint. Zwar ist sie bekanntlich in neuerer Zeit von Hofmann bestritten worden; indeß eine ausreichende Widerlegung der Hofmann'schen Behauptung findet sich in den von Thomasius a. a. O. S. 260 ff. aus Luther angeführten Stellen, denen ich noch folgende hinzufüge: Passions- und Osterpredigten in der Hauspostille Erl. Ausg. Bd. III S. 137: „Wir, unsrer Sünde halb, sind ein Fluch, und in Gottes Ungnade. Christus der eingeborne Sohn Gottes, ist voller Gnade und Wahrheit. Wie kommt er nun an das Holz? Warum wirft er sich unter den Fluch Gottes? Warum läßt er sich kreuzigen? Um unseretwillen, spricht Paulus; „Er ist für uns ein Fluch worden, er hat Gottes Zorn getragen, und für unsere Sünde bezahlen wollen." S. 138: „Also liegt es beides auf Christo; daß er ein Fluch, und darnach eine Sünde, das ist, ein Sündopfer wird, da aller

Menschen Sünde und folgends der Zorn Gottes und schmähliche Tod aufliegen, uns zur Hülfe, daß wir dadurch quitt und ledig werden." — „Wer will nicht Gott von Herzen drum danken, daß sein Sohn am Holz hängt, und den Fluch, so der Sünden halb auf uns gehöret, über sich nimmt? Er hängt da wie ein verfluchter Mensch, dem Gott feind ist, den Gott in Schande, Noth und Angst kommen läßt. Solches geschieht (spricht Paulus) um meinet-, und deinetwillen, auf daß wir zum Segen kämen. Denn wo der Fluch auf uns bliebe liegen, würden wir des Segens gerathen müssen; aber da kommt der gebenedeite Saame, und nimmt den Fluch, so auf uns liegt, von uns auf sich, und den Segen, den er hat, wirft er auf uns. Weil er nun um unsertwillen hat wollen und sollen ein Fluch werden, hat ihm kein andrer Tod gebühret, denn dieser Tod am Holz, da Gottes Wort von prediget, es sei ein verfluchter Tod." S. 305: „Denn gleichwie wir im ersten Bilde des Leidens und Sterbens sehen, wie unsere Sünde, unser Fluch und Tod auf Christo liegt, und einen elenden erbärmlichen Menschen aus ihm macht: also sehen wir am Ostertage ein ander Bild, da keine Sünde, kein Fluch, keine Ungnade, kein Tod zu sehen ist, sondern eitel Leben, Gnade, Seligkeit und Gerechtigkeit in Christo." Eben so zu Galat. 3, 13: Si vis negare eum esse peccatorem et maledictum, negato etiam passum, crucifixum et mortuum. — Oportet peccatum nostrum fieri Christi proprium peccatum. Quare Christus punitur? An non ideo quia peccatum habet et gerit? — Ideo si vis, Christe, spondere, reus esse, et poenam ferre pro peccatoribus, feras etiam peccatum et maledictionem. — Deus non posuit peccata nostra in nos, sed in Christum filium suum, ut pro illis poenam sustinens nobis esset pax. — Christus ipse factus est reus omnium peccatorum, quae nos omnes commisimus. — Invadunt eum non solum mea, tua, sed totius mundi peccata praeterita, praesentia et futura, et conantur eum damnare, sicut etiam damnant. — Oportuit eum ferre poenam et iram Dei, non

pro sua persona, sed pro persona nostra. — Christus est persona divina et humana, quae suscepit peccatum, damnationem legis et mortem, non pro se, sed pro nobis. — Omnes enim maledictiones legis in eum congestae et positae sunt, ideoque eas portavit et sustinuit in corpore suo pro nobis. Non solum igitur fuit maledictus, sed factus est etiam maledictum pro nobis. — Ego, Christe, sum peccatum tuum, maledictum tuum, mors tua, ira Dei tua, infernus tuus. — Ich sage deshalb mit Thomasius S. 272 gegen Hofmann: „Hat Luther die stellvertretende Erleidung der Strafe in den mitgetheilten Stellen nicht gelehrt, dann gibt es für mich überhaupt kein Verständniß menschlicher Rede." — Ganz eben so, wie Luther, sagt auch Melanchthon Corp. Ref. XV. 51. 197. 412: Christus sustinet poenam peccati pro toto mundo; subjectus est maledictioni et poenae, quam nos eramus meriti; sustulit poenam debitam justitiae divinae, horrendum judicium Dei adversus nos. Loc. theol. ed. Detzer V. I. P. I. p. 183: Quod enim terribilius est signum irae Dei, quam placari Deum non alia victima potuisse, nisi Filii morte? Vident homines in veris pavoribus, cum alia multa signa irae Dei adversus peccata, mortem et alias infinitas calamitates; tum vero hoc ipsum signum, quod ira Dei non potuit placari, nisi per Filium. Desgleichen Chemnitz Loc. theol. P. II. p. 223: Peccata et poenas peccatorum nostrorum Christus in se transfert et pro his Patri satisfecit. p. 314: Christus satisfecit pro omnibus peccatis, pro culpa et pro poena. Pro poena enim substituitur Christi passio factus maledictum.

Wie aber als Strafleiden, so betrachtet Luther den Tod des Herrn zugleich auch als Gehorsamsthat, die er aus Liebe zu seinem himmlischen Vater und zu den Menschen seinen Brüdern freiwillig übernommen und vollzogen hat. Als solcher ist er ihm der Höhepunkt und die Vollendung seines durch sein ganzes Leben hindurch bewährten Gesammtgehorsams gegen den heiligen Willen Gottes, die vollkommene Erfüllung des göt-

lichen Gesetzes, wie dasselbe in einheitlicher Unterschiedlichkeit und unterschiedlicher Einheitlichkeit wie der Menschheit, so auch ihrem Bürgen und Mittler gestellt war. Daß dieser Gesammtgehorsam stellvertretend war, geht ihm auch daraus hervor, daß der Sohn Gottes als Herr des Gesetzes nicht um seinet-, sondern nur um unsretwillen dem Gesetze unterthan sein konnte. Es ist hier besonders zu vergleichen die Predigt am Tage Thomä in der Kirchenpostille Erl. Ausg. XV. 55 ff.: „Was sind nun die fremden Werke, die vor Gott gelten? Das sind die Werke unsers Herrn Jesu Christi, welchen Gott der Vater vom Himmel gesandt hat, für unsre Sünde genug zu thun durch sein Sterben und Leiden. — — Dem Gesetze that er auch genug, er hat das Gesetz erfüllet ganz und gar; denn er hat Gott geliebt von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzen Kräften, von ganzem Gemüthe, und den Nächsten als sich selbst. Denn „„darinne stehet das ganze Gesetz und die Propheten,““ wie Christus selbst saget Matth. 22, 37. 40. Alles, was nun Christus gethan hat, das ist in diesen zwei Stücken daher gangen. Er liebete Gott in dem, daß er seinem Willen gehorchte, wurde Mensch, und richtete das aus in allem Gehorsam, was er sollte ausrichten, und was ihm von seinem himmlischen Vater befohlen war, wie St. Paulus zun Phil. 2, 8 saget: „„Er war dem Vater gehorsam bis zum Tode, ja bis zum Tode am Kreuze.““ Darnach liebete er seinen Nächsten; denn alle seine Werke, die er hier auf Erden that, gingen dahin, daß er den Menschen damit dienete: ja so sehr liebete er den Nächsten, daß er auch sein Leben ließ. — Dieweil nun Christus also das Gesetz erfüllet hat, so hat es ihn nicht konnt verklagen; so hat die Sünde auch nichts bei ihm konnt schaffen. — — Darum wenn das Gesetz kommt und verklaget dich, daß du es nicht hast gehalten, so weise es hin zu Christo und sprich: Dort ist der Mann, der es gethan hat, an dem hange ich, der hat's für mich erfüllet, und mir seine Erfüllung geschenket; so muß es still schweigen. — Hieraus



und Füße thun müßten, und sonst keine, das
gehöreten zur Seligkeit und nicht andere: de
und Füße werden in der heiligen Schrift verst
Wandel. Diese Hände und Füße zeigt uns Chri
dar und spricht: Siehe Mensch, ich bin alleine
und Wandel vor Gott etwas gilt. — Dar
wie wir die Sünde anfänglich und ursprüngli
von einer fremden Sünde bekommen haben; de
du haben den Apfel gessen: also müssen wir
fremde Gerechtigkeit wiederum fromm und ger
den; das ist nun Christus Jesus, durch wel
und Werke wir alle sind selig worden, wir i
gehöret." Vgl. auch die Neujahrspredigt
23—29 in der Kirchenpostille Erl. Ausg.
nun wohl uns wird lauter aus Gnaden un
zugerechnet von Gott, so hat er das denn
thun, seinem Gesetze und seiner Gerechtigkeit ge
dinge und überflüssig genug. Es mußte se
solches gnädiges Zurechnen zuvor abgekaufet un
für uns. Darum, dieweil uns das unmöglich
für uns an unsere Statt verordnet, der alle
verdienet hatten, auf sich nähme, und für un
füllete, und also göttlich Gericht von uns wen

seines Lebens und der Straferduldung seines Todes hervor. Noch bestimmter ist dies der Fall in der Predigt am Sonntage nach dem Christtage über Galat. 4, 1—8 in der Kirchenpostille Erl. Ausg. VII. 260 ff. Hieraus ist ersichtlich, daß schon bei Luther ein doppelter Lehrtypus vorliegt, indem er theils von dem einen im Leben und im Tode bewiesenen Gehorsam Christi redet, theils einen doppelten Gehorsam, den thätigen seines Lebens zur Erfüllung der Forderung des Gesetzes, und den leidenden seines Todes zur Erduldung der Strafe des Gesetzes unterscheidet. Zugleich hebt er in dieser Predigt wiederholt und entschieden die Freiwilligkeit des Gehorsams Christi hervor, welcher als Herr des Gesetzes sich nur um unsretwillen demselben unterworfen habe. „Denn Gott bedurfte nicht, daß er käme und Mensch würde; es ist aber uns noth und nütze gewesen.“ — „Also hat sich Christus williglich unter das Gesetz gethan, hätt's wohl mocht lassen.“ — „Auf daß wir aber desto besser vernehmen, wie Christus unter das Gesetz gethan ist; sollen wir wissen, daß er zweierlei Weise sich darunter gethan hat. Zum ersten unter die Werke des Gesetzes: Er hat sich lassen beschneiden, in dem Tempel opfern und reinigen: er ist Vater und Mutter unterthan gewesen, und dergleichen: und ist doch nicht schuldig gewesen; denn er war ein Herr über alle Gesetze. Er hat's aber williglich gethan. — Zum andern, hat er sich auch gethan unter die Strafe und Pein des Gesetzes williglich. Hat nicht allein die Werke gethan, die er nicht schuldig war zu thun; sondern hat auch gelitten die Strafe willig und unschuldiglich, so das Gesetz dräuet und urtheilet über die, die es nicht halten. Nun urtheilet das Gesetz alle die zum Tode, zur Vermaledeiung und zur Verdammniß, die es nicht halten.“ Nun redet Luther weiter von unserer doppelten Verhaftung unter das Gesetz „nach den Werken und nach der Strafe“, welche Christus durch seine doppelte Unterwerfung unter das Gesetz durch Thun und durch Leiden gelöset hat, so daß wie unsere Schuld zwiefältig, so auch seine Unschuld zwiefältig sei, und schließt dann: „Siehe das

heißet Gottes Sohn unter das Gesetz gethan, daß er uns, die unter dem Gesetze waren, erlösete. Uns, uns hat er's zu gute gethan, nicht zu seiner Nothdurft; eitel Liebe, Güte und Barmherzigkeit hat er wollen erzeigen." (Ueber Luther's Lehre von der zwiefachen Verhaftung des Sünders unter das Gesetz vgl. auch Harnack Luthers Theologie Abth. I. S. 557 ff. und über seine Lehre vom thätigen Gehorsam und vom Strafleiden Christi Köstlin Luthers Theologie Bd. II. S. 404—420.) Und auch dieser zweite Lehrtypus findet sich wieder eben so entschieden bei Melanchthon und Chemnitz, wie bei Luther. So sagt Melanchthon Corp. Ref. XXIV. 216. 242: Utrumque nobis donatur, obedientia ipsius Christi et satisfactio. Sumus justi propter ipsum, imputata nobis ipsius justitia, quam praestitit in agendo et patiendo. — Ipse subjecit se legi i. e. implet legem pro nobis, videlicet non tantum officiis legalibus et obedientia sua, quae est plena et perfecta, sed etiam recipiendo in se maledictionem et poenam ad placandum nobis patrem et ad nos liberandos a maledictione legis. Von der Freiwilligkeit seines Gesetzesgehorsams heißt es aber ebendas.: Voluit subjectus esse legi, quod etiam tota vita ejus testatur. — Haec causa circumcisionis Christi fuit praecipua, ut significaretur eum subjici legi pro nobis, cum ipse non esset debitor. Deßgleichen Chemnitz Loc. th. P. II. de justificatione p. 228: Consistit autem convenientia Legis et Evangelii in eo potissimum, quod beneficia Christi, de quibus Evangelium concionatur, nihil aliud sunt, quam satisfactio pro culpa et poena, quam nos Legi debebamus, et justitia Legis perfectissima obedientia: et haec duo, quae Lex requirit et flagitat, credentibus donantur et imputantur in Christo ad justitiam. Nec intelligi potest magnitudo beneficiorum Christi, nisi hoc modo ad rigorem et severitatem Legis exigatur. — Und p. 314: Facta est translatio Legis in Mediatorem, scilicet Filium Dei, hoc modo, ut pro nobis sub Lege factus Legi satisfaceret duobus potissimum modis, solvendo scilicet poenas pro peccatis totius

mundi, et praestando perfectissimam obedientiam, ut scilicet esset vera et perfecta justitia juxta normam voluntatis divinae. Wir sehen also, daß nach dieser Anschauungsweise die wahre und vollkommene Gerechtigkeit nach der Norm des göttlichen Willens in einem doppelten besteht, in der Gesetzeserfüllung und in der Straferduldung, welche entweder der Mensch oder sein Mittler und Stellvertreter zu übernehmen und zu leisten hat.

Diese in stellvertretendem Thun und stellvertretendem Leiden bestehende Leistung des Herrn ist nun aber ferner eben sowohl eine unendlich werthvolle, als eine unbedingt nothwendige Leistung; unendlich werthvoll, weil Leistung des Gottmenschen, unbedingt nothwendig, weil Forderung der unverbrüchlichen göttlichen Gerechtigkeit. Denn diese Gerechtigkeit konnte der unendlichen Sündenschuld gegenüber nur durch das unendliche Opfer des Gottmenschen befriedigt werden, und mußte auch durch ein solches Opfer befriedigt werden, wenn die göttliche Liebe die menschliche Sündenschuld vergeben wollte und sollte vergeben können. Beide Momente, die Nothwendigkeit und den unendlichen Werth der stellvertretenden Genugthuung, die er mit einander zu verknüpfen pflegt, spricht Luther in Anselm'scher Schärfe und Bestimmtheit in dem Satze aus: „Es muß so große Bezahlung der Sünde hier sein, als Gott selbst ist, der durch die Sünde beleidigt ist.“ Und dieser Satz liegt häufig seinen einschlagenden, reichen Entwickelungen als Thema zu Grunde. So sagt er z. B. in einer Predigt am Osterdienstage in der Kirchenpostille Erl. Aus. XI. 290: „So aber Gottes Zorn von mir genommen und ich Gnade und Vergebung erlangen soll, so muß es durch Jemand ihm abverdienet werden; denn Gott kann den Sünden nicht hold noch gnädig sein, noch die Strafe und Zorn aufheben, es sei denn dafür bezahlet und genug geschehen; nun hat für den ewigen, unwiderbringlichen Schaden und ewigen Zorn Gottes, den wir mit unsern Sünden verdienet, niemand können Abtrag thun, auch kein Engel im Himmel, denn die ewige Person, Gottes Sohn selbst, und also, daß

er an unsere Statt trete, unsere Sünde auf sich nehme und als selbst schuldig dafür antwortet. Das hat gethan unser lieber Herr und einiger Heiland und Mittler vor Gott, Christus, mit seinem Blut und Sterben, da er für uns ein Opfer worden und durch seine Reinigkeit, Unschuld und Gerechtigkeit, welche göttlich und ewig war, alle Sünde und Zorn, so er von unsertwegen hat müssen tragen, überwogen, ja ganz ersäufet und verschlungen hat, und so hoch verdienet, daß Gott nun zufrieden ist." Vgl. die erste Passionspredigt in der Hauspostille III. 26: „Es dienet aber zu solchem auch das ernste Gebet, das Christus hier thut, denn also lauten seine Worte: „„Mein Vater, ist's möglich, so gehe dieser Kelch von mir."" Nun ists am Tage, daß solches nicht ist möglich gewesen; er hat müssen um aller Welt Sünden willen seinen Leib aufopfern und am Kreuz sterben müssen. Was kannst du aber hieraus anders schließen, denn daß die Sünde so eine große, greuliche Uebertretung ist, „daß unmöglich ist gewesen allen Kreaturen einige Hülfe dawider zu thun? Hat uns aber davon sollen geholfen werden, so hat der ewige Sohn Gottes müssen Mensch werden, und den Tod am Kreuz dafür leiden, und also von der Sünde uns ledig machen." Und wie der Zorn Gottes so groß ist, daß nur der Sohn Gottes ihn vollgültig zu sühnen vermochte, so ist er auch so groß, „daß ihn keine Kreatur hat können ertragen, denn allein der Sohn Gottes, der da ewiger Gott, und die Sünde allein tragen konnte." III. 299 f. Wenn aber Luther zuweilen auf den Gedanken eingeht, daß Gott wohl eine andere Weise der Erlösung hätte wählen können, so thut er dies doch nur, um die Vernunft, welche spricht, „wenn ich Gott wäre, wollt ich's so und so machen," in ihre Schranken zu weisen. „Ich könnte auch wohl klügeln," sagt er, „aber vor Gott, der allmächtig ist und alles wohl zu machen weiß, will ich nicht klügeln, sondern schlecht seinem Wort glauben, und folgen, und es ihm befehlen, wie er's machen soll, als der es besser weiß, denn ich." III. 195. Er erkennt aber in Wirklichkeit im Werke der Erlösung keine omnipotentia absoluta, son-

dern nur eine omnipotentia ordinata an; ja er verwirft mit dem äußersten Abscheu die Meinung einiger rationalistischen Scholastiker, welche die Möglichkeit einer unvermittelten Sündenvergebung statuirten. „Wo dieß wahr wäre," bemerkt er dagegen, „so ist das ganze neue Testament schon nichts, und vergebens. Und Christus hat närrisch und unnützlich gearbeitet, daß er für die Sünde gelitten hat: auch Gott selbst hätte damit ein lauter Spiegelfechten und Gaukelspiel ohne alle Noth getrieben; sintemal er wohl ohne Christi Leiden hätte mögen vergeben, und nicht zurechnen die Sünde, und also möchte auch wohl ein andrer Glaube, denn an Christum gerecht und selig machen: nämlich, der auf solche gnädige Gottes Barmherzigkeit sich verließe, daß ihm seine Sünden nicht würden gerechnet." VII. 298. Eben so wie Luther aber auch wiederum Melanchthon. Vgl. die von Thomasius S. 282—289 angeführten Stellen. Peccatum, heißt es da, est malum infinitum, est enim violatio infiniti boni, i. e. Dei; debetur ergo ei et poena infinita — abjectio, mors aeterna. — Et ideo voluit filium assumere naturam humanam, quia cum genus humanum esset reum, oportuit aliquem in genere humano poenam sustinere, et hunc oportuit esse innocentem. Ut autem talis sustinens poenam esset pretium sufficiens et aequivalens, et ut posset iram Dei sustinere (et vincere mortem), oportuit hunc sustinentem tantum onus esse Deum, quia natura humana sola nec fuisset aequivalens pretium, nec potuisset sustinere poenam, nec vincere mortem. — Secunda causa, quare sit Deus, peccati infinita malitia est; ut igitur esset pretium infinitae bonitatis et aequivalens, hic mediator etiam Deus est. Desgleichen Chemnitz Loc. th. II. 313: Non disputandum est de absoluta potentia Dei, an possit aliquem sine vera justitia justificare. Sed ex verbo revelato judicandum est. — Norma illa justitiae, quae in lege patefacta est, aeterna, immota et immutabilis est. Non ergo vult nec potest Deus sine vera aliqua justitia interveniente justificare. Et se ipsum negare non potest. — Quia vero haec satisfactio

legis debebat talis esse, quae sufficeret ad redemptionem et justitiam pro toto mundo, ideo oportuit personam mediatoris esse simul Deum et hominem, ut pretium esset aequivalens. Eben so führt er de duabus naturis in Christo cap. XI. unter den Gründen, quare non sola humana natura ad officium redemtionis et salvationis sufficiat, sed quare oportuerit ei divinam naturam Filii uniri? an 1. Quia non fuisset aequivalens λύτρον pro peccato et ira Dei, quae infinita mala sunt, sed inde ac ideo tantum est pretium et dignitas passionis ac mortis Christi, ut pro peccatis totius mundi sit propitiatio, quia Filius Dei carne sua passus et mortuus est. 2. Quia nuda creatura non potuisset sustinere immensum onus irae Dei totius mundi peccatis debitae. Vgl. cap. XVII. p. 85. 88.

Aus allem Bisherigen ergiebt sich nun endlich schon von selbst, daß in der Erlösung, die durch Jesum Christum geschehen ist, eine Vermittelung und Ausgleichung der göttlichen Liebe und Heiligkeit oder der göttlichen Gnade und Gerechtigkeit enthalten ist. „Ob nun wohl uns wird lauter aus Gnaden unsere Sünde nicht zugerechnet von Gott, so hat er das dennoch nicht wollen thun, seinem Gesetz und seiner Gerechtigkeit geschehe denn zuvor allerdinge und überflüßig genug. Es mußte seiner Gerechtigkeit solches gnädiges Zurechnen zuvor abgekaufet und erlanget werden für uns.“ Kirchenpostille Erl. Ausg. VII. 299. Näheres über Luther's Lehre von dem Zorne Gottes und der Vermittelung von Zorn und Liebe bieten die klaren und gründlichen Durchführungen und reichen Quellenbelege im zweiten und drittten Buche der Theologie Luthers von Harnack Abth. I. Erlangen 1862. Wie aber Luther seiner praktischen Weise entsprechend von der Thatsache der Versöhnung ausgeht, in der er den Vollzug jener göttlichen Selbstvermittelung unmittelbar anschaut, so geht Melanchthon in seiner mehr spekulativen und constructiven Art öfter von dem Gegensatze jener beiden göttlichen Eigenschaften selber aus und steigt von da zur Schilderung ihrer Ausgleichung durch den Versöh-

nungstod des Mittlers herab, ja er redet ausdrücklich und wiederholt von dem temperamentum oder auch von der copulatio justitiae et misericordiae, und sagt selbst in der Confessio Saxonica, die er nur als Repetitio Augustanae confessionis betrachtet und zum symbolischen Buche erhoben wissen wollte: Conspiciuntur in hac victima justitia Dei erga nos et ira adversus peccatum, et immensa misericordia erga nos et amor in filio erga genus humanum. Tanta est justitiae severitas, ut non sit facta reconciliatio, nisi poena persolveretur, tanta est irae magnitudo, ut aeternus pater non sit placatus nisi morte filii. Tanta misericordia, ut filius pro nobis datus sit. Tantus amor in filio erga nos, ut hanc veram et ingentem iram in se derivaverit.

Wir finden also schon bei Luther, Melanchthon und Chemnitz das Satisfaktionsdogma der späteren lutherischen Dogmatiker nach allen seinen Momenten in unzweideutiger Klarheit, Schärfe und Bestimmtheit ausgeprägt. Da nun Luther und Melanchthon die Verfasser sämmtlicher der Concordienformel voraufgehender Bekenntnißschriften unserer Kirche sind, Chemnitz aber als einer der Hauptmitarbeiter der Concordienformel zu bezeichnen ist: so ergiebt sich schon aus den aus ihren Schriften angeführten Stellen, welche ihre constante Anschauungsweise repräsentiren, und sich mit Leichtigkeit außerordentlich vermehren ließen, von vorneherein, in welchem Sinne die zwar zahlreichen, doch mehr gelegentlichen und meistens nur auf Veranlassung und im Zusammenhang mit der Rechtfertigungslehre gethanen Aeußerungen der lutherischen Symbole über die durch Christum vollzogene Versöhnung zu fassen sind. Sie sprechen aber in der That jedem vorurtheilsfreien, und durch keine dogmatische Tendenz vorweg eingenommenen Sinne auch an und für sich selber deutlich genug.

Die Augustana und Apologie stellen den Tod des Herrn vornehmlich als Sünd- und Schuldopfer dar, durch welches der Zorn Gottes versühnet und für unsere Sünde genug gethan ist.

So sagt gleich Artik. III. der Aug., daß Christus „wahrhaftig geboren, gelitten, gekreuziget, gestorben und begraben sei, damit er ein Opfer wäre, nicht allein für die Erbsünde, sondern auch für alle andere Sünde, und Gottes Zorn versühnete“ (ut reconciliaret nobis Patrem et hostia esset non tantum pro culpa originis, sed etiam pro omnibus actualibus hominum peccatis. Vgl. Art. IV.: qui sua morte pro nostris peccatis satisfecit.). Eben so P. II. Art. III. de missa: Nam passio Christi fuit oblatio et satisfactio non solum pro culpa originis, sed etiam pro omnibus reliquis peccatis, ut ad Hebraeos (10, 10) scriptum est: Sanctificati sumus per oblationem Jesu Christi semel. Item (10, 14): Una oblatione consummavit in perpetuum sanctificatos. Desgleichen sagt die Apologie Art. II. de justif., daß Christus die Sünde der Welt bezahlt (satisfecit pro peccatis mundi) und daß er gesetzt sei zum mediator ac propitiator. Seine Verdienste sind tanquam pretium et propitiatio. Er ist gesetzet zum propitiator, ut propter ipsum fiat nobis placatus Pater. Besonders fast tritt auch der Opferbegriff Art. XII. de missa hervor, wo der Tod Christi im Gegensatze zu dem katholischen Meßopfer als das einige, wahrhaftige Sühnopfer bezeichnet und das sacrificium propitiatorium selber (auch hostia oder piaculum genannt) definirt wird als opus satisfactorium pro culpa et poena, hoc est, reconcilians Deum seu placans iram Dei, seu quod mereatur aliis remissionem peccatorum. Eben so wird in den Schmalkaldischen Artikeln Th. III. Art. III. als die Genugthuung für die Sünde das Leiden und Blut des unschuldigen Lämmleins Gottes, das der Welt Sünde trägt, bezeichnet.

Daß der Begriff des Sünd- und Schuldopfers den Bekenntnißschriften sich deckt mit dem Begriffe des stellvertretenden Strafleidens, ist unzweifelhaft. So sagt auch die Apologie Art. III. de dilect. et implet. legis ausdrücklich: Christus redemit nos a maledictione legis, factus pro nobis maledictum, hoc est, lex damnat omnes homines, sed Christus quia sine

ccato subiit poenam peccati et victima pro nobis factus t, sustulit illud jus legis, ne accuset, ne damnet. Eben so zweifelhaft ist es aber auch, daß das Sühnopfer unter den esichtspunkt der stellvertretenden aktiven Leistung gestellt wird. icht nur wird es wiederholt als oblatio, satisfactio, pretium, ritum bezeichnet, sondern es wird auch von der Apologie das pfer, sei es nun Dankopfer oder Sühnopfer, gradezu in Gensatz gestellt zum Sakramente. „Sacramentum ist eine ceremia oder äußerlich Zeichen oder ein Werk, dadurch uns Gott bt dasjenige, so die göttliche Verheißung, welche derselbigen remonie angeheftet ist, anbeut. — Wiederum sacrificium er Opfer ist eine ceremonia oder ein Werk, das wir Gott ben, damit wir ihn ehren (ut eum honore afficiamus)." rt. XII. de missa. Demnach wird auch das Werk Christi als esetzeserfüllung bezeichnet, und werden die Werke Christi unren Werken entgegengestellt. Praedicant se legem implere, um haec gloria proprie debeatur Christo. Art. III. de dil. impl. leg. „Christus ist nicht also nach Mose kommen, ne Gesetze zu bringen, daß er um unserer Werke willen, die ünde vergebe, sondern sein Verdienst, seine eigenen Werke zet er gegen Gottes Zorn für uns." Art. XIII. de votis onast. Darum ist auch Christi Tod Bezahlung unserer chuld, Gerechtigkeit, die uns zugerechnet wird. Vgl. Art. II. p. 125. Art. IX. de invoc. Sanct. p. 226. So also ist r Tod Christi, eben als Opfer, stellvertretendes Strafleiden d positive Gesetzeserfüllung in unauflöslicher Einheit. Der lick der älteren Bekenntnißschriften ist aber stets auf den Verhnungstod des Herrn, als den Gipfelpunkt seines Werkes, richtet. Dadurch soll das Thun und Leiden seines Lebens cht ausgeschlossen sein, es ist vielmehr als selbstverständlich t darin eingeschlossen zu denken. Hierauf deuten auch die sdrücke „Werke und Gesetzeserfüllung Christi" hin, so wie s gleich Art. III. der Augustana nicht nur Christi Tod, sonn seine Geburt, sein Leiden, seine Kreuzigung, sein Tod und

sein Begräbniß, wozu noch Art. III. der Apologie p. 121 seine Auferstehung tritt, als zu unserer Versöhnung und Rechtfertigung geschehen, dargestellt wird.

Ganz dasselbe nun lehrt auch die Concordienformel Art. III. de justitia fidei coram Deo; nur daß sie die Leistung des Herrn als Gehorsam bezeichnet, und diesen Gehorsam ausdrücklich nicht nur in seinem Tode, sondern auch in seinem ganzen dem Tode vorausgehenden Leben sich bewähren läßt. Sie wählte diese Lehrform auf Veranlassung und im Gegensatze gegen die osiandrische Lehre. Denn da Osiander behauptet hatte, unsere vor Gott geltende Gerechtigkeit „sei die wesentliche Gerechtigkeit Gottes, welche Christus als der wahrhaftige, natürliche, wesentliche Sohn Gottes selbst sei, der durch den Glauben in den Auserwählten wohne“: so mußte dieser in der Form der immanenten göttlichen Eigenschaft in uns wohnenden Gerechtigkeit die in der Form der gottmenschlichen Gehorsamsthat außer uns vorhandene Gerechtigkeit entgegengestellt werden. Mit dem Gegensatze der in uns wohnenden göttlichen Wesens-Eigenschaft und des für uns vollzogenen gottmenschlichen Lebenswerkes war aber die Hervorhebung der gesammten nicht bloß in seinem Tode, sondern auch in seinem Leben vollbrachten Gehorsamsleistung des Herrn, die Identificirung unserer vor Gott geltenden Gerechtigkeit mit seinem Gesammtgehorsam von selbst gegeben. So bekennt denn die Concordienformel, daß Christus unsere Gerechtigkeit sei „allein in seinem Gehorsam, den er als Gott und Mensch dem Vater bis in den Tod geleistet,“ Epit. p. 584, daß wir „durch den Glauben und um solches Gehorsams Christi willen (den Christus dem Vater von seiner Geburt an bis in den allerschmählichsten Tod für uns geleistet hat) für fromm und gerecht gesprochen und gehalten“ werden, Sol. Decl. p. 687. 696. „Und siehet also der Glaube auf die Person Christi, wie dieselbe für uns unter das Gesetz gethan, unsere Sünde getragen, und in seinem Gang zum Vater den ganzen vollkommenen Gehorsam, von seiner hei-

ligen Geburt an bis in den Tod, für uns arme Sünder geleistet, und damit allen unseren Ungehorsam, der in unserer Natur, derselben Gedanken, Worten und Werken stecket, zugedecket." p. 697. Wie in diesen Stellen der Gehorsam den einheitlichen Gesammtgehorsam des Lebens, Leidens und Sterbens des Herrn bezeichnet, so unterscheidet die Formel an anderen Stellen den Gehorsam seines Lebens von seinem Leiden, Sterben und Auferstehen, und läßt durch Beides zusammen genommen uns die vor Gott geltende Gerechtigkeit erworben werden. So sagt sie p. 684, daß ein armer sündiger Mensch gerechtfertigt werde, „allein um des einigen Verdienstes, des ganzen Gehorsams (propter perfectissimam obedientiam), bittern Leidens, Sterbens und Auferstehung unsers Herrn Christi willen." Wenn sie dann sogleich alle diese Momente seines Versöhnungswerkes zusammenfassend sagt „des Gehorsam uns zur Gerechtigkeit gerechnet wird": so sehen wir, daß sie einen doppelten Begriff des Gehorsams, einen weiteren und einen engeren in Anwendung bringt; ersterer ist der Gesammtgehorsam seines Lebens, Leidens und Sterbens, (öfter auch von ihr als tota obedientia bezeichnet,) letzterer ist der Gehorsam seines Lebens, dem sein Leiden und Sterben gegenüber gestellt wird. Da aber auch im Leiden und Sterben sich der Gehorsam bewährt hat, so zerfällt ihr der Gesammtgehorsam in den thätigen und leidenden Gehorsam. In ersterem besteht dann die stellvertretende Gesetzeserfüllung, in letzterem das sühnende Strafleiden. Zu keinem von Beiden war aber der Gottmensch als Herr des Gesetzes um sein selbst willen verpflichtet. Itaque justitia illa, quae coram Deo fidei aut credentibus ex mera gratia imputatur, est obedientia, passio et resurrectio Christi, quibus ille legi nostra causa satisfecit et peccata nostra expiavit. Cum enim Christus non tantum homo, verum Deus et homo sit in una persona indivisa, tam non fuit legi subjectus, quam non fuit passioni et morti (ratione suae personae) obnoxius, quia Dominus legis erat. Eam ob causam ipsius obedientia (non

ea tantum, qua Patri paruit in tota sua passione et morte, verum etiam, qua nostra causa sponte sese legi subjecit eamque obedientia illa sua implevit) nobis ad justitiam imputatur, ita ut Deus propter totam obedientiam (quam Christus agendo et patiendo, in vita et morte sua nostra causa Patri suo coelesti praestitit) peccata nobis remittat, pro bonis et justis nos reputet et salute aeterna donet. Wie aber die Concordienformel einen weiteren und engeren Begriff der obedientia hat, so hat sie auch einen weiteren und engeren Begriff der impletio legis. Denn wenn sie in der eben angeführten Stelle die impletio legis, als durch die obedientia activa geleistet, von der expiatio peccatorum, als durch die obedientia passiva erwirkt, unterscheidet: so befaßt sie doch auch umgekehrt die expiatio peccatorum mit unter die impletio legis, weil eben das Gesetz forderndes und strafendes Gesetz zugleich ist. Diese impletio legis im weiteren Sinne ließe sich daher eben so als tota impletio legis bezeichnen, wie die Concordienformel von einer tota obedientia redet. Diese tota obedientia und tota impletio legis ist unseres Dafürhaltens gemeint, wenn sie p. 689 sagt: Fides in justificatione coram Deo solo Christo confidit, et in Christo, ipsius perfectissima obedientia (qua pro nobis legem implevit) nititur, quae obedientia credentibus ad justitiam imputatur. Wir begegnen demnach in der Concordienformel in Bezug auf Gegenüberstellung und Zusammenfassung des thätigen und leidenden Gehorsams demselben doppelten Lehrtropus, den wir schon bei Luther gefunden haben. Ueberhaupt aber hat unsere ganze bisherige Darstellung schon gezeigt, daß die Hervorhebung des meritorischen thätigen Gehorsams neben dem meritorischen leidenden Gehorsam keineswegs eine Erfindung der Concordienformel ist, wie noch Baur Lehre von der Versöhnung S. 297 Anmerk. wiederholt hat. Sie ist vielmehr in der lutherischen Kirche von Anfang an vorhanden. Vgl. auch das Weihnachts-, Oster- und Pfingstprogramm von Thomasius über die historia dogmatis de obedientia Christi

activa. Erlangen 1845 und 1846. Und wie die Augustana und die Apologie nicht etwa das Moment der Gehorsamsthat über dem Momente des Strafleidens vernachlässigt, vielmehr beide Momente in dem Begriffe des Opfers ihr einheitlich beschlossen liegen, so verläugnet umgekehrt auch die Concordienformel nicht etwa deshalb das Moment des Strafleidens, weil sie auch den Tod des Herrn unter den Gesichtspunkt des Gehorsams stellt. Vielmehr sagt sie p. 593: Concio illa de passione et morte Christi, Filii Dei, severitatis et terroris plena est, quae iram Dei adversus peccata ostendit, und p. 714: Filium Dei in sese suscepisse maledictionem legis ferendam. Die Concordienformel hatte demnach auch für ihren dritten Artikel, zu dessen weiterer Ausführung sie am Schlusse auf Luther's Commentar zum Galaterbrief verweist, das Recht, sich als richtige Interpretin des genuinen Sinnes Luther's und der früheren lutherischen Symbole zu betrachten.

Der Tod des Herrn ist Sühnopfer, als solches thätiger und leidender Gehorsam, stellvertretende Gesetzeserfüllung und stellvertretende Straferduldung in unauflöslicher Einheit. Zu diesem Opfer hat er sich vom ersten Momente seines Lebens an bereitet und geheiliget. Sein Leben ist Werden und Beginn, sein Tod Abschluß und Vollendung seines Opfers. Beides zusammen genommen ist das Eine Opfer, mit welchem er in Ewigkeit vollendet hat, die geheiliget werden. Dieses Opfer ist nun aber ferner nach den lutherischen Bekenntnißschriften, wie nach Luther, Melanchthon und Chemnitz, eben sowohl ein nothwendiges, als ein unendlich werthvolles Opfer. Diese Nothwendigkeit sprechen sie zum Theil direkt aus, wie wenn die Apologie Art II. p. 69 sagt: Christi merita sunt pretium quia oportet esse aliquam certam propitiationem pro peccatis, theils ist sie indirekt darin enthalten, daß wiederholt versichert wird, Nichts könne den Zorn Gottes und die Schrecken der Sünde, welche nicht subjektive Einbildung, sondern Offenbarmachung und Wiederspiegelung des objektiven Gotteszornes im menschlichen Gemüthe sind, über-

winden, nicht menschliche Werke, Verdienste und Genugthuungen, sondern allein der Glaube an das Werk, das Verdienst und die Genugthuung Jesu Christi, welche demnach zur Sühnung des göttlichen Zornes und zur Aufhebung des menschlichen Schuldbewußtseins unbedingt erforderlich sind. So sagt die Augustana Art. XX. de bonis operibus p. 17: Quamquam autem haec doctrina contemnitur ab imperitis, tamen experiuntur piae ac pavidae conscientiae plurimum eam consolationis afferre, quia conscientiae non possunt reddi tranquillae per ulla opera, sed tantum fide, quum certo statuunt, quod propter Christum habeant placatum Deum. — Tota haec doctrina ad illud certamen perterrefactae conscientiae referenda est, nec sine illo certamine intelligi potest. Vgl. Apologie Art. II. p. 66 u. p. 74: Ira Dei non potest placari, si opponamus nostra opera, quia Christus propositus est propitiator, ut propter ipsum fiat nobis placatus Pater. Christus autem non apprehenditur tamquam mediator nisi fide. Igitur sola fide consequimur remissionem peccatorum. Und Art. III. p. 100: Sentimus ac docemus quod opera nostra non possimus opponere irae et judicio Dei, quod opera non possint terrores peccati vincere, sed quod sola fide vincantur terrores peccati, quod tantum mediator Christus per fidem opponendus sit irae et judicio Dei. Darin aber, daß dieser göttliche Zorn durch kein bloß menschliches Werk, sondern nur durch das Werk des Mittlers Christus gesühnt werden kann, ist zugleich enthalten sowohl die unermeßliche Größe dieses den ewigen Tod verhängenden Zornes, als auch der unendliche Werth dieser gottmenschlichen Leistung, womit nicht nur die Nothwendigkeit eines Opfers überhaupt, sondern auch die Nothwendigkeit eines unendlich werthvollen Opfers als einzig ausreichenden Aequivalentes für die unendliche Sündenschuld gesetzt ist. So ist nach der Apologie Art II. p. 68 menschlich Verdienst oder Werk gegen Gottes Zorn wie ein Federlein gegen einen Sturmwind, p. 70 heißt es von den Vätern des A. B.: „Darum so sie verstunden, daß Christus sollt der Schatz sein,

dadurch unser Sünde bezahlt werden, haben sie gewußt, daß unsere Werke eine solche große Schuld nicht bezahlen könnten (non esse pretium tantae rei);" Art. III. p. 92 wird gesagt: Longe supra nostram munditiem, imo longe supra ipsam legem collocari debent mors et satisfactio Christi; Art. V. de poenitentia p. 166 wird der göttliche Zorn wider die Sünde, welchen die menschliche Natur nicht zu ertragen vermöge, eine horribilis et humana voce inexplicabilis ira genannt, Art. VI. de Conf. et satisfact. p. 190 der Tod Christi eine Genugthuung nicht allein für die Schuld gegen Gott, sondern auch für den ewigen Tod, und p. 192 heißt es: „Die Widersacher sehen nicht, daß Vergebung solcher Schuld und Erlösung von Gottes Zorn und ewigem Tod ein solch groß Ding ist, daß solches allein durch den einigen Mittler Christum und durch den Glauben an ihn erlangt wird. So nu der Tod und das Blut Christi die rechte Bezahlung ist für den ewigen Tod (quum igitur mors Christi sit satisfactio pro morte aeterna), u. s. w." Endlich wird p. 195 ausdrücklich gesagt: Itaque corpora nostra debent esse hostiae, propter obedientiam nostram declarandam, non ad compensandam mortem aeternam, pro qua aliud pretium habet Deus, scilicet mortem Filii sui. In demselben Sinne äußert sich auch der große Catechismus zu Art. II. des Symb. Apostol.: „Denn da wir geschaffen waren und allerlei Guts von Gott dem Vater empfangen hatten, kam der Teufel und bracht uns in Ungehorsam, Sünde, Tod und alles Unglück, daß wir in seinem Zorn und Ungnad lagen, zu ewigem Verdammniß verurtheilet, wie wir verwirkt und verdienet hatten. Da war kein Rath, Hilfe noch Trost, bis daß sich dieser einige und ewige Gottes-Sohn unsers Jammers und Elends aus grundloser Güte erbarmete und vom Himmel kam uns zu helfen."

Auch in diesem Punkte nun ruht wiederum die Concordienformel ganz auf den geschilderten Anschauungen und angeführten Aussagen Luther's und der früheren lutherischen Bekenntniß-



und p. 714 diese ... durch die ...
Sohnes Gottes, unseres Herrn Jesu Christi
sie behauptet Art. III. p. 696 ausdrücklich:
gleich vom heiligen Geist ohne Sünde emp
und in menschlicher Natur allein alle Gerech
und aber nicht wahrer ewiger Gott gewese
et aeternus Deus fuisset): möchte uns so
Natur Gehorsam und Leiden auch nicht zur
net werden. — Denn die menschliche Nat
göttliche, dem ewigen allmächtigen Gott (a
Deo) weder mit Gehorsam noch Leiden fü
gnug thun mögen. Weil aber der Gehorsa
ist, so ist er eine vollkommene Gnugthuun
des menschlichen Geschlechts, dadurch der ew
Gerechtigkeit Gottes (aeternae et immutabi
so im Gesetz geoffenbaret, gnug geschehen."
Concordienformel Art. VIII. p. 772 zustimm
Luther's Schrift von den Concilien und Kir
er die Sünde der Menschheit in die eine
behauptet, daß sie so schwer sei, daß sie dur
sondern nur durch Gottes Tod aufgewoge

Nach dem Allem muß es auffallen, w
d. Concordienformel II. S. 42 sagt: „Dag
das der älteren Dogmatik geläufige Theolog

zu finden.“ Dieser Anhaltepunkt ist in der That in den eben angeführten Stellen fest und sicher genug gegeben. Es ist auch nicht richtig, daß der in Rede stehende Satz lediglich als ein der kirchlichen Dogmatik zugehöriges Theologumen zu betrachten sei, wie von Frank S. 122 Anm. 129 gegen mich mit Schmid behauptet wird. Wir haben vielmehr gesehen, daß er sich in schärfster Ausprägung schon bei Luther, Melanchthon und Chemnitz findet. Fehlte er in den Bekenntnißschriften, so wäre dies nur als eine allerdings auffallende Zufälligkeit zu betrachten; als Erfindung der späteren Dogmatik dürfte er dennoch nicht bezeichnet werden. Wäre er nur in zweideutiger Weise in den Bekenntnißschriften enthalten, so müßte er, wenn man nicht alle historische Continuität zerreißen und die Bekenntnißschriften aus allem nach rückwärts und vorwärts vorhandenen Zusammenhange heraus und rein in die Luft hinein stellen will, dennoch in dem von uns vertretenen Sinne gedeutet werden. Er ist aber auch an sich klar und unzweideutig in den Symbolen enthalten. Wenn Frank in der aus der Concordienformel Art. III. p. 696 angeführten Stelle den Begriff der Ewigkeit ganz auf den Begriff der Unwandelbarkeit reducirt, so ist dies, wie der Zusammenhang zeigt, nicht begründet. Ewig ist hier, wie in so vielen der bisher von uns angeführten Stellen, zugleich s. v. a. absolut, unendlich. Aber auch wenn es begründet wäre, würde es nichts verschlagen. Bedürfte es keiner unendlich werthvollen Genugthuung, so hätte die menschliche Natur an sich eine ausreichende Genugthuung zu leisten vermocht. Nun aber sagt die Concordienformel in der in der Rede stehenden Stelle ausdrücklich, daß die menschliche Natur allein ohne die göttliche dem ewigen, allmächtigen Gotte genug zu thun nicht vermochte. Sie sagt nicht etwa bloß, daß die menschliche Natur ohne Unterstützung der göttlichen das Versöhnungsleiden nicht zu ertragen vermochte, sondern sie sagt, daß die menschliche Natur ohne die göttliche Gotte die erforderliche Genugthuung zu leisten nicht vermochte. Auch bekämpft sie ja in demselben dritten Artikel

die Behauptung des Stancarus, daß Christus nur nach seiner menschlichen Natur unsere vor Gott geltende Gerechtigkeit sei. Daß Frank die Unendlichkeit des Verdienstes des Gottmenschen in Abrede nimmt, hängt mit seiner Läugnung der Unendlichkeit unserer Sündenschuld zusammen. Er meint S. 34, die Endlosigkeit der Strafe sei durch die Endlosigkeit der Verschuldung bedingt, indem, wo es sich um innerlichste Conformität des seiner Natur nach ununterbrochen activen creatürlichen Willens mit dem göttlichen Willen handelt, die fortdauernde innere Ankämpfung gegen den letzteren, welche von dem Verlorenen weder geändert werden will noch kann, eine ebenmäßige Fortdauer der strafenden Repression des Gesetzes fordere. Es kömmt aber hiedurch das pondus peccati nicht zu gebührender Anerkennung. Es widerspricht auch diese Behauptung dem einhelligen Sinne der lutherischen Kirche, welche das intensive Infinitum der Sündenschuld durch das extensive Infinitum der Höllenstrafe compensirt sein läßt. So nicht nur die Reformatoren und die späteren Dogmatiker, sondern auch die lutherischen Bekenntnißschriften selber. Daß letztere eine ganz andere Werthschätzung der Sünde und des ewigen Gotteszornes bekunden, haben wir schon gesehen. Es sagt überdies die Augustana gleich in ihrem zweiten Artikel nicht etwa bloß, daß das unaufhörliche Sündigen die unaufhörliche Strafe hervorrufe, sondern daß die Erbsünde an und für sich selber unter ewigen Gottes-Zorn verdamme. Desgleichen sagt die Concordienformel Sol. Decl. Art. XI. p. 813: Quum enim natura nostra peccato corrupta et idcirco irae divinae et aeternae damnationis rea sit. — Hört mit dem aktiven Sündigen nothwendig auch die Strafe auf, so folgt, daß der Gerechte überhaupt nicht, also auch nicht stellvertretend, dem Zorn Gottes und der Strafe unterstellt sein kann. So behauptet denn auch Frank S. 45: „Für den Sündlosen gab es keine andere Form, in welcher die Strafe für der ganzen Welt Sünde auf ihn gelegt werden konnte, als indem auf ihn gelegt ward die Tyrannei des Satans, in welcher alles

Uebel und alles Leid der Welt beschlossen liegt," und identificirt die Aeußerung der satanischen Macht mit dem Verhängnisse des göttlichen Zornes und der Strafwirkung des Gesetzes. Hiemit fällt aber eigentlich das stellvertretende Strafleiden, an dem doch auch Frank selber, wie ich gerne anerkenne, nach den Bekenntnißschriften festhalten will, dahin. Die Satanstyrannei mit allen ihren Uebeln und Leiden ist dann wohl für uns Strafe unserer Sünden, hört aber für den Gerechten auf, Strafe zu sein, und setzt sich in Märtyrerleiden um. Sie kann im Grunde nur noch durch ein Wortspiel Erduldung unserer Strafe genannt werden, indem sie Erduldung derjenigen Leiden ist, die für uns, nicht aber für ihn, Strafe sind. Soll hingegen auch ihm gegenüber der Satan als Vollstrecker des göttlichen Zornes und des Verhängnisses der göttlichen Strafgerechtigkeit betrachtet werden, so kann nicht mehr geläugnet werden, daß er der Sündlose und Gerechte auch unmittelbar für seine Person diesem Zorne und Strafgerichte stellvertretend unterstellt war. Die Hofmann'sche Versöhnungslehre ist, wie aus den darüber gepflogenen Verhandlungen hinlänglich erwiesen ist, dem lutherischen Bekenntnisse so entgegen gesetzt, daß der Versuch einer Verknüpfung beider Anschauungsweisen nicht gelingen kann. Gegen Frank vgl. auch Harnack Luthers Theologie Abth. I. Buch II. K. 4, S. 259, Anm. 1 und B. IV. K. 11, S. 559 f. Anm. 1. Delitzsch Prolegomena zu Weber vom Zorne Gottes p. XI. — XIII. u. p. XXXII. und Thomasius Christi Pers. u. W. III. 1 Zweite Auflage S. 35. 84. 88 ff.

Was nun endlich noch das letzte Moment, nämlich die Vermittelung und Ausgleichung der göttlichen Liebe und Heiligkeit betrifft, so ist dasselbe zwar nicht in den Bekenntnißschriften direkt ausgesprochen, liegt aber, eben so wie bei den Reformatoren, allen ihren Entwickelungen zu Grunde, welche stets darauf hinauslaufen, daß zwar die göttliche Barmherzigkeit uns die Sünde vergibt, aber nicht ohne daß zuvor der göttlichen Gerech-

tigkeit durch den Versöhnungstod Christi die erforderliche Genugthuung geleistet ist.

Dahingegen nun findet sich dieses letztere mehr spekulative Moment der Versöhnungslehre in bestimmter Formulirung bei den späteren Dogmatikern. Hutter handelt in seinen Loci Communes theologici Art. XIII. de Justificatione p. 399 ff. im Gegensatz gegen die Socinianer mit besonderer Ausführlichkeit und eingehender Gründlichkeit von den Eigenschaften der misericordia und der justitia Dei und dem admirandum temperamentum beider Eigenschaften, welches in der satisfactio Christi und im actus justificationis sich bekundet. So sagt er p. 408: Ut misericordia Dei recte cum ipsa ejus justitia conveniret, necessum erat, ut interveniret temperamentum aliquod justitiae et misericordiae divinae: ratione cujus tum justitia Dei suum jus urgeret et simul misericordia etiam locum habere posset. Tale temperamentum et quidem perfectissimum cernere licet in uno eodemque salutis nostrae opere. Gerhard aber bemerkt loc. XVII. c. II. §. 47, hierin ganz mit den Entwickelungen Hutter's übereinstimmend: Sane justitia et misericordia Dei non sunt in se ac per se contrariae proprietates, cum sint ipsa Dei essentia, quae propter summam simplicitatem nullam omnino contrarietatem admittit; interim tamen ratione objecti, puta generis humani, quod per peccatum Deo invisum erat, requirebatur mirabile illud justitiae ac misericordiae divinae temperamentum, per Christi satisfactionem impetrandum. Misericordia Dei juxta naturam suam homini diabolicis fraudibus seducto et in peccatum ac mortem aeternam prolapso parcere voluit, cum homo per lapsum non desierit esse Dei creatura. Vicissim vero justitia hominem propter peccatum ad poenam promeritam deposcendum esse statuit, cui veritas divina suum addidit suffragium; intercessit igitur Christi meritum et satisfactio, per quam translatio quaedam poenae peccatis nostris debitae facta est, ut salva justitia et veritate sua Deus in gratiam nos reciperet, qua de re pii ve-

teres, praesertim Anselmus et Bernhardus, pulcherrimas habent cogitationes. Vgl. auch §. 53: Ut misericordia Dei non pugnat contra illius justitiam, ita quoque illa imputatio peccatorum nostrorum Christo facta, quae est admirabile et stupendum opus misericordiae divinae, nequaquam illam justitiam Dei labefactat. Pater ex immensa dilectione Filium pro nobis in mortem tradidit; Filius itidem ex immensa dilectione se ipsum pro nobis tradidit, et peccatorum nostrorum poenas sponte in se suscepit; nihil quicquam hic agitur contra justitiae regulam, sed inenarrabiles divitiae misericordiae divinae manifestantur. Eben so auch Quenstedt Theol. did. pol. P. III. c. III. de officio Christi sect. I. thes. 24. 41. 44, wo in der Definition der satisfactio als Zweck derselben neben unserer Redemtion die laus justitiae et misericordiae Dei angegeben wird, und sect. II. qu. 6 object. διάλυσ. 21.

Diese Ausgleichung der durch die Sünde in Gegensatz gestellten göttlichen Eigenschaften beruhte aber nicht auf einem willkürlichen Rathschlusse Gottes, sondern war in der unverbrüchlichen Forderung seiner unverletzlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit gegründet. Es findet eine unbedingte Nothwendigkeit der stellvertretenden Genugthuung zur Erlösung des gefallenen Menschengeschlechtes statt. So sagt Hutter p. 406: Ergo Misericordiae Dei locus esse haud potuit, priusquam Justitiae divinae esset satisfactum; p. 408: necessum erat, ut interveniret temperamentum aliquod Justitiae et misericordiae divinae; p. 409: utique salva justitia sua non potuit condonare peccata, nisi prius poenarum pretium sufficiens esset exsolutum; p. 410: Illud (debitum pecuniarium) remitti potest sine Satisfactione. Hoc (jus naturale) non item, quia sic periclitaretur justitia Dei, imo sic Deus non esset aut maneret Deus; p. 426: Nam quod Christo imposita sunt peccata nostra, illud Justitiae divinae et quidem Legalis erat, quae requirebat ut Genus humanum vel per se, vel per alium legis maledictioni et Justitiae divinae satisfaceret; p. 427: Unde concludimus, Deum



hoc a nobis praestari non potuit. Ergo vel
pereundum fuit, vel aliena Satisfactio vice no
necessum erat. Eben so wieder Gerhard, w
Entwickelung der causa meritoria justificationis
Frage nach der necessitas der obedientia et sa
beginnt, und sich §. 37 bei der Widerlegung d
Läugnung dieser Nothwendigkeit ausdrücklich au
vgl. §. 40. 41. 48. 52. Stärker kann die es
in Deo, qua natura sua odit et punit peccata,
meritum satisfieri oportuit, nicht betont werden
schieht, wo es heißt: Si ex nudo Dei beneplac
ex immutabili Dei justitia reatus sive obligat
poenam profluit, sequetur in conspectu Dei
esse peccatum et non peccatum, imo nihil per se
sed tantum pro arbitrio voluntatis Dei peccatum
naturae Dei illud adversari, quinimo interitum
ex solo peccato, sed simul a voluntate Dei et q
principali pendere; si enim Deus potuisset hom
cantes, morti aeternae non mancipare, ut vol
sequetur, quod non tam peccato quam liberae
hominum peccantium interitus sit tribuendus. N
libertas voluntatis divinae urgeatur, Deus enim

Die göttliche Gerechtigkeit ist aber nicht durch jedwede Genugthuung befriedigt, sondern sie erfordert als Compensation der unendlichen Sündenschuld des Menschen eine unendlich werthvolle Genugthuung, wie eben Christus sie geleistet hat. Zwar hat er den ewigen Tod nicht nach seiner endlosen Extension, aber er hat ihn in seiner absoluten Intensität erduldet, und das Verdienst seines wenn auch nur eine kurze Zeit andauernden Leidens ist, weil von der unendlichen Person des Gottmenschen erworben, ein unendliches Verdienst. Vgl. Hutter p. 427: Neque enim ideo meritum Christi non est infiniti pretii, quia Christus non aeternam mortem subiit. Quemadmodum enim inobedientiae nostrae peccata sunt actu finita, reatu vero infinita, siquidem impingunt in infinitam Dei justitiam: sic obedientia et mors Christi fuit quidem actu finita, quatenus certi temporis periodo, diebus nimirum exinanitionis, fuit circumscripta, meriti vero ratione est infinita, siquidem ab infinita persona proficiscitur, ipso nimirum unigenito Filio Dei. Und: Mors aeterna non modo definitur perpetua continuatione sive perpessione cruciatuum infernalium, sed et sensu dolorum infernalium cum abjectione sive desertione a Deo conjuncto: ita ut qui vel ad momentum saltem hujusmodi dolores sustinet, is aeternam mortem sensisse dici queat. Desgleichen sagt Joh. Gerhard in der Confessio Catholica L. II. P. I. art. 2 c. 4 de officio Christi mediatorio p. 450: Reatus ex peccatis totius humani generis ortus erat infinitus, utpote in infinitam Dei justitiam impingens. Laesum erat infinitum bonum, requirebatur ergo infinitum pretium. Jam vero actiones et passiones humanae naturae sunt finitae ac certi temporis, exinanitionis scil. periodo terminatae. Ut ergo redemtionis pretium esset analogum debito nostro et infinito reatui, necessarium erat, ut ad illius persolutionem non finitae tantum, videlicet humanae, sed etiam infinitae divinae scil. naturae actio, sive mediatio concurreret, ac passio et mors Christi aliunde, videl. a divinae naturae infinita virtute et efficacissima operatione infiniti pretii valorem acquireret, adeo-

que bonum infinitum malo infinito opponi posset. Vgl. p. 457. 458 und Loc. theol. l. c. §. 32. 36. 44. (Quamvis vero mortem aeternam non subierit, — quod fuit ἀδύνατον, cum fuerit sui ratione innocentissimus et dilectissimus Dei Filius, neque hac ratione potuisset esse redemtor noster —: tamen vero sensit dolores inferni et judicium Dei irascentis peccatis nostris, quae in ipsum conjecta erant.) §. 46. 50. 54. König Theol. posit. §. 224. 229. Quenstedt l. c. sect. I. th. 29: Divina ergo natura patientem carnem corroboravit, ne passionibus succumberet illiusque passionibus et morti infinitum valorem conciliavit. th. 31: Si Deus absque satisfactione homini delictum condonare potuisset, salva infinita sua justitia, tanto impendio Filii unici non fuisset opus. Infinitus Deus erat peccato offensus, et quia peccatum est offensa, injuria et violatio infiniti Dei, atque ut sic dicam Deicidium, hinc infinitam quandam malitiam habet, non quidem formaliter (sic enim in se consideratum suscipit magis et minus,) sed objective, et infinitas poenas meretur, adeoque et infinitum satisfactionis pretium exigebat, quod solus Christus praestare potuit. th. 36. δ. 3. s. 2. th. 40. Sect. II. qu. 1. θέσ. βεβ. 5. qu. 6. object. ἔκλυσ. 8: Mors Christi aequipollet morti durationis aeternae, ob extremam intensionem et personae infinitatem. Omnes omnium cruciatuum, quos impii sustinere debebant, apices in summo gradu simul Christus sustinere potuit, quia persona infinita fuit. Unde impii, quia sunt finiti, extensive pati coguntur, cum Christus infinita persona intensive cruciatus illos exhaurire potuerit. Ibid. 28: Christus non quidem sustinuit omnes et singulas poenas, sed illas tantum poenas, quae per aestimationem aequivalentes sunt omnibus poenis. Baier Theol. posit. P. III. c. 2 sect. 3 de offic. Chr. §. 7. 12.

Das ist wahre und ächte Spekulation, geschöpft aus der Offenbarung des Wortes Gottes und der tiefsten, durch das Zeugniß dieses Wortes vermittelten, geistlichen Erfahrung. Die Nothwendigkeit der unendlich werthvollen Leistung des Gott-

menschen, als stellvertretende, der durch die unendliche Sündenschuld der Menschheit beleidigten unendlichen Majestät Gottes dargebrachte Genugthuung, als Vermittelung und Ausgleichung der durch die Sünde in Spannung versetzten göttlichen Eigenschaften der Gerechtigkeit und Liebe: das ist der gemeinsame kirchliche Grundgedanke aller Zeiten, welcher durch Anselm den patristischen Schwankungen enthoben mit völliger Sicherheit und Bestimmtheit hingestellt, durch die Reformation von den theilweisen Verdunkelungen der Scholastik befreit mit leuchtender Klarheit wiederhergestellt und als unveräußerliches Besitzthum, als köstliches Kleinod des kirchlichen Erkenntnißschatzes in die Bekenntniß- und Lehrbehälter der Kirche Gottes niedergelegt ist. Reformatoren, Symbole und Dogmatiker bezeugen diesen Glaubenssatz mit einem Munde, alle in der ihrer Stellung und Aufgabe entsprechenden Form und größeren oder geringeren Ausführlichkeit und Präcision, alle aber in vollkommener und unzweideutiger Uebereinstimmung des Sinnes und des materiellen Gedankeninhaltes.

Wir haben bei der Darstellung der Lehre der Dogmatiker mit den mehr spekulativen Momenten des Dogmas begonnen, betrachten wir schließlich noch dessen mehr praktische Momente oder die Aussagen der Dogmatiker über Wesen und Beschaffenheit der stellvertretenden Leistung des Herrn. Auch hier wandeln sie in den Spuren ihrer Vorgänger. So unterscheidet gleich Hutter in den Loc. theol. commun. (nicht bloß, wie Thomasius III. 1, 307 angiebt, in dem Compendium loc.) auf das Bestimmteste zwischen der obedientia passiva und der obedientia activa. Er sagt p. 450: Superest quarta ac postrema Quaestio, qua quaeritur, quibus partibus constet λύτρον sive meritum Christi Servatoris? Ad quam respondemus, duabus potissimum illud in Scripturis definiri: nempe Satisfactione et obedientia: quarum illa passiva nominatur obedientia in Scholis Theologorum, quippe suppliciorum tolerantia constans: haec vero Activa dicitur obedientia,



übertreffe und Gipfelpunkt und Vollendung b
bilde: so werde ihm öfter per excellentiam u
Christi zugeschrieben. Verum non propterea
activa excluditur, sed potius praesupponitur,
passiva illa nunquam Redemtionis effectum c
nisi absolutissima legum divinarum obedien
Wir begegnen also hier derjenigen Lehrform,
gangspunkt unserer eigenen Entwickelung bild
stellvertretende Strafleiden nur unter Voraus
vertretenden Gesetzeserfüllung in Kraft und W
kann. Die scharfe Unterscheidung und Ent
obedientia activa und passiva ist, wie wir
sehen, durch den polemischen Gegensatz bedingt
lich der reformirte Theologe Piscator nur dem
dem Leben des Herrn sühnende Bedeutung z
das stellvertretende Leiden seines Todes dem
Gehorsam seines Lebens gegenüber gestellt hatt
mit von selbst gegeben, daß die ihn bekämpfe
Dogmatiker auch ihrerseits auf diese Untersche
und zu erweisen suchten, daß eben sowohl die
geleistete obedientia activa Christi meritorische
rische Bedeutung habe, wie das Strafleiden sei

l. c. §. 58: Nos contra (nämlich gegen Piscator welcher duas obedientias, die obed. vitae und die obedientia mortis unterschied und nur den letzteren für meritorisch erklärte) statuimus, Christum non tantum patiendo et moriendo, sed et agendo seu perfecta obedientia legem implendo, hoc est non solum passiva, sed etiam activa sua obedientia esse causam meritoriam nostrae justificationis. Calov Systema loc. theol. Tom. VII. p. 436. König l. c. §. 545. Quenstedt l. c. Sect. I. thes. 37: Duplex vulgo dicitur Christi obedientia, vice nostri praestita; Activa, quae in perfectissima Legis impletione, et Passiva, quae in sufficientissima poenarum, quae nos manebant, persolutione consistit. Baier l. c. §. 9. Hollaz Exam. theol. P. III. Sect. I. c. 3. qu. 78.

Dennoch fehlt auch bei diesen Dogmatikern neben der Nebeneinanderstellung die einheitliche Zusammenfassung des thätigen und des leidenden Gehorsams zu dem einen untheilbaren, in Thun und Leiden sich bewährenden Gesammtgehorsam keinesweges; vielmehr geben auch sie diesem letzteren Lehrtropus an sich, und da wo kein polemischer Gegensatz die Wahl des anderen bedingt, den Vorzug, so daß kaum von einem Vorwiegen der einen oder der anderen Darstellungsform bei den Aelteren und bei den Späteren die Rede sein kann. So beginnt Gerhard §. 55, noch ehe er auf die Bekämpfung Piscators eingeht, zur Beantwortung der Frage Per quid Christus justitiam nobis promeruerit? seine Beschreibung des Gehorsams Christi: Respondemus ex scripturis, totam Christi obedientiam tam activam, quam passivam, tam vitae, quam mortis ad illud meritum concurrere. Quamvis enim in compluribus scripturae dictis morti et effusioni sanguinis Christi redemtionis opus tribuatur, id tamen haudquaquam exclusive accipiendum, ac si sancta Christi vita ab opere redemtionis per hoc excludatur, sed ideo illud fieri existimandum, quia nusquam illuxit clarius, quod nos dilexerit ac redemerit Dominus, quam in ipsius passione, morte ac vulneribus, ut loquuntur pii veteres,

et quia mors Christi est velut ultima linea ac complementum, τέλος, finis et perfectio totius obedientiae, sicut, apostolus inquit Phil. II. 8: Christus exinanivit se factus obediens Patri usque ad mortem, mortem autem crucis. Quid quod plane ἀδύνατον est, activam obedientiam a passiva in hoc merito separare, quia in ipsa Christi morte concurrit voluntaria illa obedientia, et ardentissima dilectio, quarum prior Patrem coelestem, posterior nos homines respicit. Joh. X. 18: Nemo tollit animam meam a me ipso, potestatem habeo ponendi eam et potestatem habeo iterum sumendi eam. Gal. II. 20: Christus dilexit me, et tradidit se ipsum pro me. Desgleichen §. 61. V: Per commemorationem passionis et mortis non excluditur obedientia Christi activa, quae cum ea arctissimo et individuo nexu est conjuncta, siquidem Christus in vita passivam habuit actionem, in morte passionem activam sustinuit, dum salutem operaretur in medio terrae, ut pulcherrime loquitur Bernhardus. Deshalb sei nicht der thätige Gehorsam allein und für sich, noch auch der leidende Gehorsam allein und für sich, sondern beide verbunden oder die dem ganzen Gesetze Gottes geleistete plena, integra et perfecta Christi obedientia der Grund unserer Rechtfertigung. Vgl. noch besonders §. 63. und Quenstedt l. c. Sect. I. thes. 37 not. 2: Distinctio illa in obedientiam activam et passivam non est adeo exquisita, quia obedientia passiva activam non excludit, sed includit, utpote quae in media etiam morte Christi mirifice sese exseruit. Hinc recte vocatur Actio passiva et passio activa. Sect. II. qu. 3. Obj. διάλ. I.

Zu diesem Gesammtgehorsam nun war Christus nicht für sich verpflichtet, denn er war der Herr des Gesetzes (Dominus legis), vgl. Hutter p. 427. Gerhard §. 56. 61. (Filius autem Dei aeternus, non est debitor legis, sed Dominus.) Quenstedt Sect. II. qu. 3 ἐκθέσ. I. qu. 8 Obj. διάλ. III (Qui autem est Dominus legis, non est servus ejusdem pro

se ipso.): sondern er hat ihn stellvertretend für uns geleistet; und zwar hat er den thätigen Gehorsam geleistet, um unserer Gesetzesverpflichtung zu genügen, den leidenden Gehorsam, um unsere Strafverhaftung zu lösen. Denn wie wir ursprünglich zur Gesetzeserfüllung oder zur Straferduldung, so sind wir gegenwärtig zur Gesetzeserfüllung und zur Straferduldung verbunden, als Creaturen Gottes zur Gesetzeserfüllung, als sündige Creaturen zur Straferduldung. Vgl. Hutter p. 450: Utriusque hujus obedientiae egregia harmonia ex consideratione Justitiae divinae evidentissime elucet. Quemadmodum enim Justitia Dei alterutrum ab homine flagitabat, ut vel legi ex toto satisfaceret, vel aeternae maledictionis reatum sustineret (welches vel — vel sich eben jetzt in ein et — et umgesetzt hat): Ita Christus utrumque expedire debuit. 1. Ut perfectum legi divinae praestaret obedientiam. 2. Ut poenas, quae nobis aeternum sustinendae erant, auferret, quorum illud implendo legem, hoc vero patiendo et moriendo plenissime per Christum est expeditum: et sic tum omissionis defectus per ipsius obedientiam restitutus, tum Commissionis peccata per ipsius passionem et mortem expiata. — Exprimitur autem utraque haec obedientia Christi in Scholis Theologorum unico termino Justitiae, ut nimirum Christus dicatur esse justitia nostra. Gerhard §. 63. IV: Lex obligat vel ad poenam, vel ad obedientiam nimirum creaturas rationales nondum in peccatum prolapsas. — Sed creaturas rationales in peccatum prolapsas lex obligat ad poenam et ad obedientiam; ad obedientiam ideo, quia sunt creaturae rationales: ad poenam vero, quia sunt in peccatum prolapsae. Sic Adamus post lapsum et omnes ejus posteri obligantur simul ad poenam et ad obedientiam, quia juri obligationis ad obedientiam per lapsum nihil quicquam decessit, quin potius nova obligatio videlicet ad poenam propter peccatum sustinendam eidem accessit. Christus igitur et Adae et nostrum omnium loco sese sistens legem perfecte implevit, et poenas peccatorum nostrorum in se recepit.

Quenstedt Sect. I. thes. 37 not. 1: Satisfecit Christus pro hominibus peccatoribus duobus modis 1. praestando Legi nostri loco integram et perfectam obedientiam, atque ita opere eam implendo. 2. derivando in se poenam et legis maledictionem, quam nostra inobedientia commerueramus, sponte sustinendo. Quia enim non tantum ab ira Dei, justi judicis liberandus erat homo, sed et, ut coram Deo posset consistere justitia ei opus erat, quam nisi impleta lege consequi non poterat, ideo Christus utrumque in se suscepit, et non tantum passus est pro nobis, sed et legi in omnibus satisfecit, ut haec ipsius impletio et obedientia in justitiam nobis imputaretur. Sect. II. qu. 3. ἔκθεσ. 1. ἔκθ. 2. 4, (an welcher letzteren Stelle er, wie öfter, Gerhard's Exposition wörtlich herübernimmt). Wenn nun in der Schrift öfter die stellvertretende Genugthuung Christi als nur bestehend in dem leidenden Gehorsam seines Todes geschildert wird, so wird dabei immer das Vorhandensein seines stellvertretenden thätigen Gehorsams vorausgesetzt. Wäre dies nicht der Fall, so wären wir selbst noch zur Gesetzeserfüllung verpflichtet, und da wir dieselbe nicht zu leisten vermögen, so würden wir immer wieder der Strafe des Todes anheimfallen, und demnach das stellvertretende Strafleiden Christi unwirksam gemacht werden. So sagt Gerhard §. 60 not.: Nos eramus sub lege non tantum ratione maledictionis, sed etiam ratione perfectae obedientiae. Totum hoc nostrum debitum luendum Christus in se suscepit. Si igitur solam poenam et non simul obedientiam ille praestitit, non totum debitum solvit, sed praecipuam ejus partem nobis solvendam reliquit, quam quia solvere non possumus, metuendum, ne in carcerem conjecti aeternum pereamus. Si Christus factus est sub lege ratione maledictionis, quam a nobis avertit, certe etiam ratione obedientiae idem sub lege est factus, quia justitia divina a maledictione non absolvit, nisi ei obedientia perfecta fuerit satisfactum. §. 61. III: Si uno tantum modo, videlicet ratione poenae et male-

dictionis, Christus nostri loco factus est sub lege, non autem simul ratione perfectissimae obedientiae, sequetur, nos adhuc obligari ad praestandam numeris omnibus perfectam legi obedientiam, quod ipsum non minus, quam maledictio legis, est jugum importabile. Derselben Anschauungsweise sind wir auch schon bei Hutter begegnet. Vgl. Quenstedt Sect. II. qu. 3. θέσ. βεβ. VII. ἐκδίκ. II. wo er wiederum die Worte Gerhard's repetirt.

Wenn demnach die Rechtfertigung einerseits beschrieben wird als bestehend nicht nur in der Vergebung der Sünden, sondern auch in der Zurechnung der Gerechtigkeit Christi, oder wenn gesagt wird, rechtfertigen heiße, von Sünden lossprechen und gerecht sprechen um der zugerechneten Gerechtigkeit Christi willen, vgl. Gerhard §. 61. VII. §. 63, so kann die Rechtfertigung andrerseits auch bloß als Sündenvergebung definirt werden. Denn wo Sündenvergebung vorhanden ist, ist selbstverständlich auch positive Gerechterklärung vorhanden, weil eben das stellvertretende Strafleiden, um dessentwillen die Sünde vergeben wird, das Vorhandensein der stellvertretenden Gesetzeserfüllung voraussetzt, um deretwillen der Sünder gerecht gesprochen wird. Aber noch aus anderem Grunde kann die Rechtfertigung und zwar an sich erschöpfend als Sündenvergebung bezeichnet werden. Denn wie der leidende Gehorsam den thätigen Gehorsam nicht nur voraussetzt, sondern auch selbst enthält, so ist auch die Gerechtsprechung nicht nur die selbstverständliche Ergänzung der Sündenvergebung, sondern sie ist auch in der Sündenvergebung selber mit enthalten. Denn die Sünde ist nicht nur Sünde der Uebertretung, sondern auch Sünde der Unterlassung; ist also die Sünde vergeben, so ist sowohl die Sünde der Unterlassung, als auch die Sünde der Uebertretung vergeben, erstere um des thätigen, letztere um des leidenden Gehorsams Christi willen. Die Vergebung der Sünde der Unterlassung oder der Nichterfüllung des Gesetzes hat aber die Zurechnung der Gerechtigkeit oder die Gerechterklärung zu ihrer



neutiquam statuendum, cum arctissimo vinculo
siva obedientia sit conjuncta, siquidem pa
non prodesset, nisi esset ipsius Filii Dei vol
ex summa dilectione nostri et obedientia erg
tis passio, ac nisi cum eadem plenissima ac p
legem obedientia, adeoque totius naturae et
cum lege conformitas esset conjuncta; quin i
passionis clare conspiciuntur praestantissimae
requisitae, videlicet summus amor Dei et a
genus humanum dilectio, humilitas, patientia,
cia, invocatio, spes etc. (Abkürzend, sonst wört
Quenstedt Sect. II. qu. 3 obj. διάλ. I.)
Christi non in horto demum coepit, sed per
riculum duravit, διὰ τῆς παρθένου ἄνθρωπος
μεινεν, dicit Justinus, in circumcisione prof
fugit in Aegyptum, famem, sitim, frigus, con
labores in praedicando, et quid non passio
persensit? Activam igitur et passivam ob
divellere est rerum ordinem invertere, et pro
stitia et obedientia tantum partem aliquam i
Und dann über die Identität von Rechtfertigu
vergebung Loc. XVII. c. IV. de causa form

fecto justo censetur, quasi nihil eorum, quae contra legem Dei fecit, commiserit, nec quicquam eorum quae facere debuit omiserit; inde est, quod in compluribus scripturae locis per solam peccatorum remissionem justificatio describatur. Die gleiche Eintheilung der Sünde in defectus omissionis und peccata commissionis, welche durch die obedientia und durch die passiones Christi gesühnt sind, ist uns schon bei Hutter begegnet. Es ließe sich zwar einwenden, das peccatum omissionis sei mit und in dem peccatum commissionis als seine negative Kehrseite immer schon von selbst gesetzt, daher sei in der Schuld und Strafe der Uebertretungssünde auch die Schuld und Strafe der Unterlassungssünde enthalten und schon durch die bloße Uebernahme der Schuld und Strafe von Seiten Christi vollständig gesühnt. Indeß das debitum der Gesetzeserfüllung bliebe auf der Menschheit lasten, welches als ewig unerfülltes debitum zugleich culpa ist. Die poena dieser culpa ist zwar allerdings durch das stellvertretende Strafleiden Christi erduldet, diese culpa selbst aber kann nur durch stellvertretende Gesetzeserfüllung gesühnt werden. Die Uebertretungssünde ist zugleich Unterlassungssünde, wo also die Uebertretungssünde vergeben ist, ist auch die Unterlassungssünde vergeben, sie ist aber nur deßhalb vergeben, weil das stellvertretende Strafleiden zugleich stellvertretende Gesetzeserfüllung ist. Von hier aus wird uns auch die sonst ungehörig erscheinende Unterscheidung Quenstedt's verständlich, welcher Sect. I. thes. 37 sagt: Agendo culpam, quam homo injuste commiserat, expiavit, et patiendo poenam, quam homo juste perpessurus erat, Christus sustulit, und Sect. II. qu. 3 obj. διάλ. III: Christus juxta legis divinae rigorem satisfacere debuit, tum pro culpa nostra, perfecta vitae sanctitate, tum pro poena ob admissam culpam a nobis subeunda. Dieselbe Anschauung tritt uns übrigens auch schon bei Chemnitz entgegen, welcher Loc. th. De Just. p. 314 sagt: Pro poena substituitur Christi passio, pro culpa Christi obedientia, und bei Gerhard l. XVII. c. II. §. 61: Quemadmodum ino-

bedientia primi Adami complectitur non solum poenam, sed etiam culpam, ita odedientia secundi Adami non solum consideranda est in perpessione poenarum, sed etiam in activa ejus obedientia.

Alle diese verschiedenen Darstellungsformen der älteren Dogmatiker haben doch immer denselben Inhalt, nur nach verschiedenen Seiten hin betrachtet und unter verschiedenen Gesichtspunkten aufgefaßt. Es sind dabei sowohl auf der objektiven Seite der Versöhnung, wie auf der subjektiven Seite der Rechtfertigung zwei Hauptformen zu unterscheiden, die Form der Nebeneinanderstellung und die Form der einheitlichen Verknüpfung der beiden in Betracht kommenden Momente. Die Nebeneinanderstellung hat ihre Berechtigung und relative Nothwendigkeit im Gegensatze gegen die Läugnung des einen, nämlich des thätigen Faktors der Satisfaktion; die Verknüpfung ist als die für die rein thetische, ohne polemische Antithese sich vollziehende Entwickelung des Dogmas angemessenere Lehrweise zu betrachten. Nach der nebeneinander stellenden Lehrform hat Christus durch sein stellvertretendes Strafleiden oder seinen leidenden Gehorsam die Schuld und Strafe unserer Sünde aufgehoben, durch seine stellvertretende Gesetzeserfüllung oder seinen thätigen Gehorsam die vor Gott geltende Gerechtigkeit erworben, so daß unsere Rechtfertigung in der Sündenvergebung und Zurechnung der Gerechtigkeit oder Gerechtsprechung besteht; nach der verknüpfenden Lehrform ist das Werk Christi stellvertretende Leidensthat d. i. Leidensgehorsam und Gehorsamsthat und als solche Schuld- und Strafaufhebung und Gerechtigkeitserwirkung in unauflöslicher Einheit, unsere Rechtfertigung aber ist Sündenvergebung, die als Vergebung der Sünde, welche zugleich Uebertretungs- und Unterlassungssünde ist, eo ipso auch Zurechnung der Gerechtigkeit oder Gerechtsprechung ist.

Unsere Darlegung hat nun aber den Beweis geliefert, daß Reformatoren, Symbole und Dogmatiker nur eine zusammenhängende und unzerreißbare Kette bilden, in der ein Glied dem

anderen vollkommen entspricht, so daß weder die Behauptung, die Symbole, namentlich die Concordienformel, gingen über die Reformatoren hinaus, noch auch die Behauptung, die Dogmatiker gingen über die Symbole hinaus, historisch begründet ist. Jede der drei Entwickelungsreihen bietet dieselben materialen Grundgedanken vollständig dar. Dies constatiren heißt nicht, wie man wohl insinuirt hat, neben den Symbolen auch an die Dogmatiker binden wollen, sondern es heißt nur, ein aus dogmatischer Tendenz mannigfach entstelltes geschichtliches Faktum dem wirklichen Thatbestande entsprechend zurechtstellen.

Die lutherische Versöhnungslehre blieb in unserer Kirche bis tief in's 18. Jahrhundert hinein herrschend. Die Vertheidigung der kirchlichen Lehre vom thätigen Gehorsam Christi hat zuletzt noch Chr. Wilh. Franz Walch in seiner gründlichen Commentatio de obedientia Christi activa Göttingen 1755 geführt. Zwischen der lutherischen, der katholischen und der reformirten Kirche ist die Versöhnungslehre niemals öffentlich controvers geworden. Dennoch läßt sich nicht sagen, daß hier in allen Punkten eine vollkommene positive Uebereinstimmung herrscht. Die katholische Kirche ist mindestens nicht mit der lutherischen direkt über die Scholastik hinausgeschritten. Namentlich kann ihre Stellung zu der Lehre von der obedientia activa zweifelhaft sein. Gerhard, welcher l. XVII. c. II. §. 54 mannigfache scholastische Schwankungen und Abweichungen auch nachtridentinischer katholischer Theologen in der Satisfaktionslehre gerügt hat, sagt §. 57 hinsichtlich der Lehre der Pontificii von der obedientia activa seinem gerechten und milden Sinne entsprechend nolumus sinistri quidpiam de illis hac in parte suspicari. Dennoch wird es nicht als zufällig zu betrachten sein, daß die römische Kirche diesen Lehrpunkt niemals mit Klarheit und Bestimmtheit festgestellt hat. Sie konnte im Grunde consequenter Weise nicht mit der lutherischen Entwickelung fortgehen. Denn da sie von dem Gerechtfertigten die vollkommene Gesetzeserfüllung zur verdienstlichen Erwerbung des ewigen Lebens

verlangt, so bleibt für die stellvertretende Gesetzeserfüllung Christi eigentlich kein Raum mehr übrig. Dies hat schon Walch in der angeführten Abhandlung p. 106 ff. richtig erkannt. Ex his consequens est, sagt er, ut si homo possit servare legem, nulla fuerit necessitas sponsori nostro, eam pro nobis servandi. Und: Recte quidem sic statuunt, necessariam esse ad impetrandam salutem aeternam obdientiam activam, quae legi praestetur divinae; at perperam credunt, hanc esse piorum propriam, non alienam, id est, obedientiam Christi, nobis imputatam. Quae si junctim cogitamus, manifestum est, nullam injuriam fieri pontificiis, si iis adnumerantur, qui obedientiam activam Christi non solum nobis imputari, sed etiam vicariam ideoque meritoriam esse negant. Deshalb hat Bossuet Hist. des variat. des églis. Protest. II. p. 272 diesmal wenigstens die richtige Consequenz des katholischen Princips gezogen, wenn er den stellvertretenden thätigen Gehorsam Christi geradezu bestreitet.

Eine positivere Uebereinstimmung mit dem lutherischen Satisfaktionsdogma findet sich namentlich bei den späteren orthodoxen Dogmatikern der reformirten Kirche. Vgl. Heppe Die Dogmatik der evangelisch-reformirten Kirche, Loc. XVIII. S. 321—351. Doch findet unter den reformirten Theologen, nicht wie bei den Lutheranern, ein einhelliger Consensus von Anfang an statt, vielmehr zeigen sich auch hier Verdunkelungen und Unsicherheiten, die aus der reformirten Prädestinationslehre und Christologie sich besonders bei den früheren, aber selbst noch bei den späteren Lehrern in die Versöhnungslehre hineinziehen. Jene Prämissen trieben zum Theil zur Läugnung nicht nur der Allgemeingültigkeit, sondern auch der absoluten Nothwendigkeit, so wie des unendlichen Werthes des Verdienstes Christi. So sagt Calvin Instit. l. II. c. XVII. §. 1: Equidem fateor, si quis simpliciter et per se Christum opponere vellet judicio Dei, non fore merito locum: quia non reperitur in homine (!) dignitas, quae possit Deum promereri. — Quum ergo de Christi merito agitur, non statuitur in eo principium:

sed conscendimus ad Dei ordinationem (!), quae prima causa est: quia mero beneplacito Mediatorem statuit, qui nobis salutem acquireret. — Christus non nisi ex Dei beneplacito quicquam mereri potuit. Sed quia ad hoc destinatus (!) erat, ut iram Dei sacrificio suo placaret, suaque obedientia deleret transgressiones nostras: in summa, quando ex sola Dei gratia (quae hunc nobis constituit salutis modum) dependet meritum Christi, non minus apte quam illa humanis omnibus justitiis opponitur. Musculus Loc. commun. de Justif. p. 267 bestreitet gradezu die Nothwendigkeit der stellvertretenden Genugthuung, und behauptet Gott könne nicht weniger absque satisfactione pro nudo beneplacito peccata condonare, quam creditor quispiam pro velle suo debitum remittere potest. Wie hier und in seinem Satze: quod Christus non sit passus pro peccatis totius mundi, die Consequenz der absoluten Prädestinationslehre sich geltend macht, so die Consequenz der reformirten Christologie in seinen Thesen quod humana tantum natura Christi passa sit und quod Christus pro se ipso obedientiam legi praestiterit. Wir sehen, Piscator war für seine Bestreitung des stellvertretenden thätigen Gehorsams Christi nicht ohne angesehene Vorgänger. Notirt doch selbst Heppe a. a. O. S. 336, Anm. 17: „Die älteren deutsch-reformirten Theologen (namentlich die Heidelberger, Herborner, Anhalter, wie Ursin, Piscator, Scultetus) hatten freilich ziemlich übereinstimmend gelehrt, daß Christus die obedientia activa lediglich für sich geleistet habe, um als heiliger Erlöser die allein stellvertretende obedientia passiva dem Vater darbringen zu können. Auch späterhin war es noch wol bekannt, daß diese Lehre einst kirchlich anerkannt gewesen sei, und Wendelin wußte dieselbe sehr geschickt als die richtige Lehre nachzuweisen. Indessen wurde es doch allgemein üblich, die Lehre, daß uns nur Christi obed. pass. imputirt werde, und daß Christus die obed. act. lediglich für sich, als Mensch, geleistet habe, als eigentümliche Irrlehre Piscator's zu notiren.“ Wenn Heppe

aber fortfährt: „Im Allgemeinen wurde in Betreff der obed. act. Christi gelehrt (Bert. II. 159): Christus subjectus fuit obedientiae — activae h. e. legis, quatenus est regula vitae, dupliciter, et qua homo pro se et qua sponsor et mediator pro nobis. Ebenso u. A. Burmann und Beza": so sehen wir, daß auch die spätere, correkter und fester gewordene reformirte Satisfaktionstheorie doch in diesem Punkte immer noch mit einer gewissen Duplicität behaftet blieb. Vgl. noch Heppe S. 325. Was wir also von den lutherischen Dogmatikern in ihrem Verhältnisse zu den Reformatoren und den Symbolen unserer Kirche in Abrede nehmen, greift hinsichtlich der reformirten Dogmatiker allerdings Platz. Dieselben sind über Calvin und die früheren Lehrer mannigfach hinausgegangen und haben das Satisfaktionsdogma, ohne doch die reformirten Einflüsse namentlich auch in der Beziehung der efficacia des meritum Christi nur auf die electi gänzlich zu verläugnen, der lutherischen Fassung immer conformer gestaltet.

Wir haben die kirchliche Entwickelung des Versöhnungsdogmas betrachtet. Ehe wir nun zur Darlegung seines Schriftgrundes übergehen, geben wir zuvörderst wieder einen Ueberblick über die Hauptentwickelungsphasen, welche es in der Neuzeit durchlaufen hat. Wir werden hier dieselben Stadien, wie in der Lehre von Christi Person zu unterscheiden haben. Denn seit der Reformation handelt es sich nicht mehr, wie in der patristischen Zeit, um die successive Ausgestaltung einzelner Dogmen, sondern um den Wechsel einer theologischen Gesammtanschauung, von welcher jede besondere Lehre des Glaubens gleichmäßig ergriffen und nach welcher sie gemodelt wird. Der Charakter der theologischen Epoche ist auch jedem speciellen Dogma aufgeprägt.

Darum folgte wie für die Lehre von Christi Person, so auch für die Lehre von Christi Werk auf die Periode der positiv kirchlichen Construction zunächst die Periode der negativ kritischen Destruction. Das Werk der Zerstörung, welches der Rationalismus am Satisfaktionsdogma innerhalb der Kirche verübte, war aber schon lange vorher durch den Socinianismus außerhalb der Kirche vollzogen. Es bedurfte nur des verrätherischen Einlasses des bis dahin vor den Thoren lagernden Feindes in die von ihren eigenen Wächtern überlieferte Gottesstadt selber. Die socinianische Kritik hatte schon längst mit einem Scharfsinne und einer Consequenz, die einer besseren Sache werth gewesen wären, sämmtliche Angriffswaffen der negativ kritischen Reflexion gegen die kirchliche Versöhnungslehre in's Feld geführt und alle nur denkbaren Möglichkeiten des Widerspruches erschöpft. Die strenge Geschlossenheit der socinianischen Argumentation bekundet in formal logischer Beziehung jedenfalls einen bedeutenden Vorzug vor der losen Zerflossenheit des rationalistischen Räsonnements. Dem schwächlichen rationalistischen Epigonengeschlechte war Rüstung und Schwerdt seiner socinianischen Altvordern zu schwer. Es sind mehr nur gewisse populäre Grundgedanken des Socinianismus, namentlich seine deistisch-pelagianische Betrachtung Gottes und des Menschen im Allgemeinen, welche der Rationalismus zur Bestreitung wie der Person, so auch des Werkes des Gottmenschen verwendete. Daher finden wir auch, daß heut zu Tage diejenigen Theologen, welche das Versöhnungsdogma nach seiner kirchlichen Form für unrettbar verloren erachten, sich zur Bewährung dieser Ansicht auf die Kritik nicht des

seiner Willkührtheorie auf die Analogie der menschlichen Verhältnisse. Auch dem Menschen stehe es ja frei, Beleidigungen seiner Person ohne Weiteres zu erlassen. Nunmehr sei aber nach kirchlicher Anschauung, welcher auch der Socinianismus nicht widerspricht, die Sünde nichts Anderes, als persönliche Beleidigung Gottes. Sollte nun Gotte eine beschränktere Befugniß, als dem Menschen, zustehen? — Indeß auch der Mensch darf die persönliche Beleidigung nur vergeben, so weit sie eben nur persönliche Verletzung seiner, der endlichen und sündlichen Creatur, ist; so fern sie aber Verletzung des Guten, des Rechtes und der Gerechtigkeit in seiner Person ist, muß auch er sie strafen. Und als Träger des Strafamtes ist er eben Stellvertreter Gottes. Denn Recht und Gerechtigkeit ist nicht sein, so daß er nach Willkühr darüber verfügen könnte, sondern seines Gottes, welcher der Rechtbeschaffenheit seines Wesens entsprechend die strenge Aufrechterhaltung und Durchführung seines Rechtes befohlen hat. Ueberdies treten in Gott gar nicht, wie beim Menschen, Recht und Person auseinander, sondern Gott ist in seiner Person das Gute und die wesentliche Gerechtigkeit selber. Darum ist die Sünde als Beleidigung seiner Person zugleich Verletzung des Guten, des Rechtes und der Gerechtigkeit, welche, ohne sich in ihr Gegentheil, das Böse, das Unrecht und die Ungerechtigkeit, zu verkehren, sich nicht ungestraft verletzen lassen. Ist die Ahndung des Unrechtes bloß um der persönlichen Beleidigung willen bei dem Menschen verwerfliche Rachsucht zu nennen, so ist sie bei Gott nothwendige Manifestation seiner Heiligkeit. Die Rache ist mein, ich will vergelten, spricht der Herr Röm. 12, 19.

Seine Heiligkeit als das Princip seiner Selbsterhaltung muß sich unbedingt durchsetzen, weil er in seinem Selbst das wesentliche Gute selber erhält. Endlich aber verwickelt sich der Socinianismus grade durch das in Rede stehende Argument in einen unlösbaren Selbstwiderspruch. Denn der Mensch darf nicht nur, sondern er muß auch die rein persönliche Beleidigung als solche ohne Weiteres erlassen. Dieß auf Gott übertragen, würde ergeben, daß auch er, die Sünde ohne Genugthuung zu vergeben, verpflichtet wäre. Hiermit wäre aber die behauptete unbedingte Freiheit seines Willens, die Sünde zu vergeben oder zu strafen, aufgehoben. An die Stelle der wesensnothwendigen Strafgerechtigkeit, welche geläugnet wird, träte die wesensnothwendige Gnade. Nunmehr bestreitet aber der Socinianismus eben so sehr, daß die göttliche Barmherzigkeit, wie daß die göttliche Gerechtigkeit als wesentliche Eigenschaft zu betrachten sei, vielmehr ist ihm Barmherzigkeit, wie Gerechtigkeit, nicht absolute Eigenschaft des göttlichen Wesens, sondern Wirkung des absoluten göttlichen Willens, mit welchem ihm das göttliche Wesen identisch ist.

Fragen wir nun aber, woher denn der Socinianismus seinen Begriff der Gerechtigkeit habe, so ist zu antworten, er habe ihn rein aus den Fingern gesogen. Weil er selber an dem Grundsatze des Stat pro ratione voluntas hält, so schiebt er willkührlich Gott den Grundsatz des Stat pro justitia voluntas unter. Hört die Gerechtigkeit auf, wesentliche Eigenschaft Gottes zu sein, welche ihrem Gegensatze gegenüber sich um ihrer selbst willen durchsetzen muß, so hört auch die Strafe auf, nothwendige Vergeltung der Ungerech-

tigkeit zu sein. Nunmehr wird aber nicht nur von dem Worte Gottes, sondern auch von dem natürlichen Gewissen, so weit dessen Stimme noch nicht durch die Sophistik der selbstischen Neigung gänzlich übertäubt ist, wie selbst das Heidenthum bekundet, auf das Unzweideutigste bezeugt, daß die Uebertretung des unverbrüchlichen Gesetzes die Strafe als unabwendbare Vergeltung der göttlichen Gerechtigkeit fordere. Der Standpunkt des Socinianismus ist also einfach der Standpunkt der Gewissenlosigkeit, und man muß ihm daher seine unbegründete Willkührtheorie, so sehr er sich auch dagegen sträuben mag, in's Gewissen schieben. Ist die Strafe nicht nothwendige Vergeltung, sondern nur zweckmäßige Regierungsmaßregel, so kann ihr Zweck nur in der Bewahrung, Abschreckung und Besserung gefunden werden. Damit aber wird ein untergeordnetes und secundäres Moment an die Stelle des primären Hauptmomentes geschoben. So hat denn in Folge dieser socinianischen Anschauungsweise, wie im Gebiete der Religion und Sittlichkeit, so in der Sphäre des Staatslebens die leidige Interessen- und Zweckmäßigkeits-Politik zum Bruch aller objektiv feststehenden höheren Principien und in zunehmender Progression zum Umsturz aller gottgesetzten Ordnungen geführt. Wollte man einwenden, daß doch auch der Socinianismus die Zweckmäßigkeit der Reaction gegen das Böse durch die Strafe nicht in Abrede nehme, und darum mit Unrecht der Unsittlichkeit bezüchtiget werde: so ist zu erwidern, daß wenn das Böse nicht mehr um seiner Bosheit willen gestraft wird, es nur noch um seiner schädlichen Folgen willen gestraft werden kann. Die Strafe steht dann lediglich im Dienste der Selbst

sucht. Das ist aber grade die tiefste Stufe der Unsittlichkeit. Die Schranke, welche das Interesse der Selbstsucht dem Bösen zu setzen sucht, wird zur gerechten Vergeltung von dem entgegengesetzten Interesse einer gleichberechtigten Selbstsucht durchbrochen, und an die Stelle der Gewalt des Rechtes tritt zuletzt das Recht der Gewalt.

Der Socinianismus behauptet nun aber weiter, daß auch der Satisfaktionsbegriff selber in sich widersprechend sei. Selbst die Nothwendigkeit der stellvertretenden Genugthuung zugegeben, bestreitet er doch ihre Möglichkeit. Sündenvergebung und Satisfaktion schlößen sich unbedingt aus; werde für die Sünde genug gethan, so werde sie nicht mehr erlassen oder vergeben; und dabei mache es keinen Unterschied, ob der Sünder oder ein Anderer für ihn genug thue, wie auch bei Geldschulden der Gläubiger immer bezahlt wird, mag nun der Schuldner selbst bezahlen oder ein Freund für ihn eintreten. — Indeß dies greift doch höchstens nur da Platz, wo der Bürge, der die Schuld bezahlt, dem Gläubiger völlig fremd ist; im vorliegenden Verhältnisse ist aber unser Bürge Gotte als unserem Gläubiger nicht fremd, sondern sein wesensgleicher Sohn, so daß Gott im Sohne selber das Opfer darbringt, die Genugthuung leistet, die Schuld bezahlt, die uns lediglich erlassen wird. Wird hiergegen eingewendet, daß wenn Gott selbst die Genugthuung geleistet und sich durch sich selbst bezahlt gemacht hat, so sei dann die Gerechtigkeit nicht zu ihrem Rechte gekommen, und die Bezahlung werde rein illusorisch, wenn der Gläubiger sich selbst bezahlt, weshalb wie vorher durch die Genugthuung die Vergebung, nunmehr um-

gekehrt bei stattfindender Vergebung die Genugthuung aufgehoben sei: so ist dagegen auf den Personenunterschied von Vater und Sohn zu verweisen, und daß der Gottessohn als Menschensohn im Werke der Genugthuung auf unserer Seite und dem Vater als ein Anderer gegenüber steht. Daß die stellvertretende Genugthuung die sündenvergebende Liebe nicht aufhebt, ist in der Wesenseinheit, daß sie aber dennoch der Gerechtigkeit Gottes geleistete Genugthuung bleibt, ist in dem Personenunterschiede der Gottheit begründet. Doch zugegeben, wird erwidert, es sei die sündenvergebende Liebe und die strafende Gerechtigkeit durch die stellvertretende Genugthuung gleichmäßig erwiesen und befriedigt: so breche doch die Disharmonie dieser Eigenschaften und damit die Unhaltbarkeit des Satisfaktionsbegriffes auf einer anderen Seite wieder hervor. Denn der Stellvertreter dürfe ja nicht für eigene Schuld leiden, sondern werde für fremde Schuld gestraft. Den Unschuldigen strafen, damit der Schuldige frei ausgehe, widerspreche aber der anerkannten Regel der Gerechtigkeit. Was also Liebe Gottes gegen uns die Schuldigen genannt werde, sei offenbare Ungerechtigkeit gegen Christum den Unschuldigen. — Indeß dieß wäre, wie wir schon früher erkannt haben, nur dann begründet, wenn dem Unschuldigen zwangsweise das Erdulden der Strafe auferlegt wäre; so aber hat der Sohn Gottes in freiwilliger Liebe zu seinen Brüdern sich selbst als ihren Bürgen eingestellt.

Der schärfste Einwand des Socinianismus gegen die Möglichkeit der Satisfaktion ist nun aber der, daß überhaupt nicht von einer Uebertragung weder des Verdienstes noch der Schuld und Strafe die Rede sein könne. Denn

bei Werken, welche nach der Gesetzesvorschrift zu leisten sind, werde nicht nur einfach das Werk selber verlangt, sondern auch das eigene Werk derjenigen Person, welche dem Gesetze verpflichtet ist. Und was die Schuld und Strafe betrifft, so sei auch hier eine stellvertretende Uebernahme undenkbar. Es gebe zwar eine Uebertragung von Geldschulden, weil das Geld etwas Dingliches (reale) ist, aber die vom Gesetze Gottes verhängten Strafen seien etwas Persönliches (personale), das beständig an dem Schuldner selber haften bleibe und von keinem Anderen übernommen werden könne. — Indeß die Idee der Repräsentation ist auch in menschlichen Verhältnissen mannigfach vorgebildet und anerkannt. So faßt ein Volk in seinem Fürsten oder seinem Helden sich selbst zusammen, schaut in ihrer Person als der Blüthe und Krone seines Lebens und seiner Kraft sich selber an, und feiert ihre Thaten als seine eigenen. Auch die Berechtigung der stellvertretenden Uebernahme einer am Gesetze verwirkten Strafe ist vom allgemein menschlichen Bewußtsein anerkannt. Niemand von uns nimmt Anstoß an der dem bekannten Gedichte, welches davon den Namen führt, zu Grunde liegenden Idee der Bürgschaft. Wir finden aber grade hier das treffendste Analogon zu dem Verhalten des, der von sich selbst gesagt hat: Niemand hat größere Liebe, denn die, daß er sein Leben lässet für seine Freunde Joh. 15, 13. Endlich erblicken wir auch ein Fortwirken der Schuld in bestimmten Familien und Stämmen, bis sie durch den Tod eines Unschuldigen aus der Genossenschaft gesühnt erscheint. So ist schon oft der unschuldige Ludwig XVI. als ein Opferlamm bezeichnet worden, welches die Sünden



seiner Vorfahren getragen und gebüßet
erschütternde Wirkung des Sophokleisch
darin, daß der Tod der dem göttlichen
Antigone als Sühnung des alten, auf de
lastenden Frevels auftritt.*) Fragen w
menschlichen Verhältnissen solche Repräse
und Sühne ermöglicht ist: so ist auf da
geschlossensein des Repräsentanten, Bürg
ters mit der durch ihn repräsentirten P
schaft zu verweisen, welcher Zusammenh
der Repräsentant für den Repräsentirte
gleichsam eine Identität der Personen h
Verhältniß hat theils eine physische
Basis; es ist durch Verwandtschaft e
oder der Liebe bedingt, oder auch dur
Beidem, in welchem Falle Zusammengesch
vertretungsrecht seinen höchsten Gipfel e
jenige nun, was in irdischen Verhältni
relativ und unvollkommen verwirklicht is
bildlich und absolut vorhanden. Wie
nach ihm, dem wesentlichen Bilde Got
und dadurch in ursprünglichem Verwa
zu ihm stehen: so ist er durch seine Ge
sohn unserer Natur und unseres Bildes

unser Schöpfer, so ist er uns nun auch durch die innigsten Bande der Verwandtschaft und der Liebe verbunden als unser Bruder. Darum kann und will er für uns eintreten und bürgen, und unsere Schuld durch Thun und Leiden sühnen. Wie der erste Adam von Gott gesetzt war, so hat Christus als der zweite Adam sich selbst gesetzt zum Haupte und Repräsentanten der Menschheit. Es ist ja gewiß, daß in dem Begriffe der Stellvertretung das eigentliche Mysterium des Versöhnungsdogmas enthalten ist, welches durch alle menschlichen Analogieen nicht dem Verstande begreiflich gemacht, sondern nur erläutert, dem Verständnisse angenähert und vor dem sittlichen Bewußtsein gerechtfertigt werden kann. Aber die Versöhnung wäre auch nicht Gegenstand des Glaubens, wenn sie nicht Mysterium wäre. Die positive Erkenntniß desselben kann eben als Glaubenserkenntniß nur eine im stetigen Fortschritte begriffene sein; das Ziel der vollkommenen Anschauungserkenntniß ist dem Jenseits aufbehalten. Dagegen lassen sich schon im Diesseits die gegen die unendliche, im Worte bezeugte, vom heiligen Geiste und Glauben versiegelte Gottesthat der Versöhnung erhobenen Einwürfe des endlichen Verstandes als unzutreffend und unstichhaltig erweisen.

Doch wenn der Socinianismus selbst die Möglichkeit der stellvertretenden Genugthuung zugeben wollte, so meint er weiter ihre Wirklichkeit bestreiten zu müssen. Denn während wir mit unseren Sünden den ewigen Tod verdient hätten, habe Christus, wie seine Auferstehung von den Todten zeige, nur den zeitlichen Tod erduldet. Und wenn die Kirche zur Herstellung des Gleichgewichtes auf die unend-



liche Würde der Person des Stell
zu erwidern, daß vor Gott kein An
Indeß es ist leicht ersichtlich, wie
wort, welches eine ganz andere B
gezogen wird. Es läßt sich doch
daß der niedrige, bis zur Spitze t
hin freiwillig übernommene Knecht
höhere Bedeutung hat, als das g
selbstverschuldete und pflichtmäßig
borenen Knechtes. Und wenn de
einwendet, es müsse doch zwischen
des niedriger Gestellten, wenn s
sollen, irgend welche Proportion st
schon erkannt, daß Christus densel
in momentaner Intensität erduldet
siver Extension zu tragen haben.
den intensiv unendlichen Tod erlitt
Socinianismus weiter einwirft, Ch
nur Einen ewigen Tod erduldet,
viele ewige Tode zu erdulden, al
Individuen giebt: so hat eben Ch
gewöhnlicher Mensch, als Einer
hat als Gottmensch, der mehr wi
Tod erduldet. Und wenn endlich
hauptet, falls die Würde seiner
Leidens supplire, hätte auch ein
reicht, und es wäre willkürliche Gr
er seinem Sohne unnöthiger Weis
auferlegte: so mußte eben nach de

tigkeit Gottes wegen der unendlichen Sündenschuld der ewige Tod erduldet werden, sei es nun in unendlicher Extension von Seiten der Menschheit, oder in unendlicher Intension von Seiten des Gottmenschen. So sucht also der Socinianismus im schaukelnden Spiele der Dialektik abwechselnd zu erweisen, daß Christus durch seinen Tod entweder zu wenig oder zu viel gethan habe, während die Kirche dieser ihr gestellten Alternative der Parumfactio oder Nimisfactio gegenüber mit Recht an der Wirklichkeit der Satisfactio festhält.

Endlich aber behauptet der Socinianismus, daß selbst wenn man die durch Christum geleistete stellvertretende Genugthuung anerkennen wollte, doch von den durch den kirchlichen Lehrbegriff statuirten beiden Theilen derselben der eine den andern ausschlösse oder überflüssig mache. Die stellvertretende Gesetzeserfüllung bewirke, daß wir selbst als Gesetzeserfüller betrachtet werden, dann können wir aber nicht mehr als Gesetzesübertreter betrachtet werden, welche noch der stellvertretenden Straferduldung bedürfen; und umgekehrt, in Folge der stellvertretenden Straferduldung werden wir nicht mehr als Gesetzesübertreter, sondern, was nur der positive Ausdruck für dieselbe Sache ist, als Gesetzeserfüller betrachtet, welche dann keine stellvertretende Gesetzeserfüllung mehr bedürfen. Hat dennoch Christus die Stellvertretung in der doppelten Form der Gesetzeserfüllung und der Straferduldung geleistet, so findet wiederum in Wirklichkeit keine Satisfactio sondern eine Nimisfactio statt.*) — Indeß wer

*) Auch der reformirte Theologe Joh. Piscator gegen Ende des 16. und im Anfange des 17. Jahrhunderts behaup-

von der Gesetzesübertretung absolvirt ist, ist damit noch keineswegs positiv und an sich als Gesetzeserfüller anerkannt, und die Sündenvergebung wäre nicht Gerechtsprechung, wenn nicht Christi stellvertretendes Strafleiden zugleich stellvertretende Gehorsamsthat wäre. Und umgekehrt könnten wir durch stellvertretende Gesetzeserfüllung nicht gerecht gesprochen werden ohne Vorhandensein der stellvertretenden Strafe erduldung. Denn, da wir zur Gesetzeserfüllung und zur

---

tete, es könne Gott dieselbe Schuld sich nicht doppelt, erst durch den thätigen und dann noch durch den leidenden Gehorsam Christi, haben bezahlen lassen. Doch bestritt er nicht mit den Socinianern die Satisfactio poenalis, sondern nur die Satisfactio legalis neben der poenalis. Aber auch die reformirte Kirche entschied gegen ihn. Innerhalb der lutherischen Kirche trat nur vor Abfassung der Concordienformel Karg (Parsimonius) mit einem bald zurückgenommenen Bedenken gegen den stellvertretenden thätigen Gehorsam Christi auf. Später knüpfte der in die Kirche einbrechende Rationalismus wieder an diese Frage an, und begann die Auflösung des kirchlichen Satisfaktionsdogmas grade an dem Punkte, an welchem es sich vollendet hatte. Dies geschah durch die Schrift von Töllner Der thätige Gehorsam Jesu Christi. Breslau 1768. — Der von dem Socinianismus und seinen Nachfolgern in diesem Punkte gegen die stellvertretende Gesetzeserfüllung Christi aus seiner Selbstverpflichtung zum Gesetzesgehorsam hergenommene Einwand betrifft nicht die Wirklichkeit, sondern die Möglichkeit der stellvertretenden Genugthuung. Daß dieser Einwand zur Auflösung der unio personalis zurückführt, haben wir schon früher bemerkt, und wird dadurch bestätigt, daß er grade vom christologischen Standpunkte des Socinianismus, des reformirten Theologen Piscator und des Rationalismus aus erhoben worden ist.

Straferduldung wegen geschehener Gesetzesübertretung verhaftet sind, so entstände sonst der Widerspruch, daß wir als Gesetzeserfüller und doch zugleich als strafbare Gesetzesübertreter betrachtet werden müßten.

Der letzte Angriff des Socinianismus ist gegen die Wirksamkeit der kirchlichen Genugthuungslehre gerichtet, welche von ihm als eine admodum perniciosa bezeichnet wird. Habe Christus als Stellvertreter für uns das ganze Gesetz erfüllt, so folge, daß wir vom Gesetze entbunden sind, daß demnach unser sittliches Verhalten gleichgültig, ja die Unsittlichkeit privilegirt ist. Dieser schon vom Katholicismus gegen die evangelische Rechtfertigungslehre vorgebrachte Grund ist wegen seiner Popularität besonders vom Rationalismus aufgegriffen und ausgebeutet worden. Wenn nun auch die Möglichkeit des antinomistischen Mißbrauches der kirchlichen Versöhnungslehre nicht in Abrede zu nehmen ist, so heißt es doch auch hier: abusus non tollit usum. Der Socinianismus, von welchem wir schon erkannt haben, daß ihn eigentlich der Vorwurf der Unsittlichkeit treffe, steht dem Satisfaktionsdogma ganz äußerlich gegenüber, ohne die Bedingungen und Mittel zu beachten, welche die Kirche für die segensreiche Wirksamkeit der stellvertretenden Genugthuung des Herrn gefordert hat. Die Annahme oder Zurückweisung der Satisfaktion hängt ja vom Menschen ab. Weiset er sie zurück, so hat er keinen Theil an ihr; die Annahme geschieht aber durch den Glauben. Der Glaube nun setzt die Buße voraus, welche in der Erkenntniß des Zornes Gottes über die Sünde, verbunden mit dem Abscheu vor der Sünde und dem Abstehen von derselben, be-

steht. Der Glaube selbst aber ist die Wurzel der Lieb
der Gegenliebe des begnadigten Sünders gegen Gott, d
ihn in Christo zuerst geliebet hat, welche Gottesliebe d
Quelle der Nächstenliebe, als der Liebe zu den miterlöste
Brüdern, und das Princip aller guten Werke ist. Dem
nach folgt vielmehr die höhere und wahrhaftige Sittlich
keit nur aus dem Glauben an die Versöhnung. — Au
hier nun wirft sich der Socinianismus wieder auf die en
gegengesetzte Seite mit der Behauptung, daß, wenn d
Genugthuung Christi im Glauben angeeignet werden müss
so bedürfe es noch des Glaubens als der Ergänzung d
Genugthuung. Bedarf sie aber noch einer Ergänzung, s
sei sie an sich keine ausreichende Genugthuung. Hat als
Christus, wenn er uns durch seine Genugthuung von de
Rechtthun entbindet, zu viel gethan, so hat er, wenn w
noch des Glaubens zu unserer Rechtfertigung bedürfen, z
wenig gethan, und so wären wir doch wieder der Alte
native der Nimisfactio oder Parumfactio verfallen. — In
deß der zuletzt berührte Einwand ruht auf der mangelhafte
Erkenntniß vom Wesen des Glaubens und von seinem Ve
hältnisse zur Versöhnung. Der rechtfertigende Glauben i
nicht Ergänzung, sondern vertrauensvolle Ergreifung de
stellvertretenden Genugthuung, weshalb wir auch nich
wegen des Glaubens, sondern nur durch den Glaube
gerecht sind vor Gott, und nicht etwa der Grad und d
Stärke unseres Glaubens die Bedingung unserer Rechtfe
fertigung ist. Kam der Glaube bei unserer Erneuerun
und Heiligung nach seiner aktuosen Seite, so kommt er be

unserer Rechtfertigung lediglich nach seiner instrumentalen Seite in Betracht.*)

---

*) Bekanntlich hat seiner Zeit schon Hugo Grotius in der Schrift Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi v. J. 1617 die Vertheidigung der kirchlichen Lehre von der stellvertretenden Genugthuung gegen die Socinianer übernommen. Doch mußte dieser Versuch mißlingen, weil Grotius selber in der Gotteslehre von der verkehrten Willkührtheorie des Socinianismus ausging. Auch er negirt mit den Socinianern den Begriff der wesentlichen Strafgerechtigkeit, und gesteht Gott das Recht zu, die Sünde ungestraft zu lassen. Der Gebrauch oder Nichtgebrauch dieses Rechtes hänge von seiner Regentenweisheit ab, denn nicht als persönlich beleidigter Theil oder als Gläubiger, sondern als Regent sei Gott auch der Sünde gegenüber zu betrachten. Die Verhängung des ewigen Todes würde nun das Wohl der menschlichen Gemeinschaft, dessen Erhaltung doch der Zweck des Regimentes sei, gänzlich zerstört haben; dieselbe verderbliche Wirkung würde aber auch die völlige Straffreiheit gehabt haben, weil dieselbe zur zügellosesten, das Gemeinwohl vernichtenden Sündenlicenz geführt haben würde. Darum habe Gott seinen Sohn an unserer Statt in den Tod gegeben, um zur Erhaltung des Gemeinwohles den Schuldigen die Strafe des ewigen Todes zu erlassen, und doch durch Statuirung eines Strafexempels von dem muthwilligen Fortsündigen abzuschrecken. — Wir sehen, der Tod Christi ist auch hier nicht der Gerechtigkeit Gottes geleistete Genugthuung, sondern nur von seiner Regentenweisheit statuirtes Strafexempel als zweckmäßiges Mittel der Bewahrung und Abschreckung von der Sünde. Dieses Mittel ist aber noch dazu das unzweckmäßigste von der Welt. Nur das an dem Schuldigen statuirte Strafexempel kann die Mitschuldigen abschrecken, wird es hingegen an dem Unschuldigen statuirt, so kann es nur zum Fortsündigen ermuthigen; denn

Nachdem der Socinianismus den Begriff der objektiv[en]
Versöhnung Gottes mit dem Menschen vollständig aufgel[öst]

---

es folgt dann, daß nur die Gerechtigkeit bestraft wird, die Un-
gerechtigkeit aber straffrei ausgeht. Viel vernünftiger noch wi[rd]
der Tod Jesu vom Socinianismus als Tugendbeispiel, denn v[on]
Grotius als Strafbeispiel betrachtet. — Die Grotius'sche Theor[ie]
nun ist wohl als Acceptilationstheorie bezeichnet worden;
selber hingegen wollte sie Satisfaktionstheorie genannt wiss[en].
Bei der acceptilatio erlasse der Gläubiger die Schuld oh[ne]
Vergütung; bei der solutio, welche die remissio ausschließe, e[r-]
halte er den vollen Betrag; bei der satisfactio gehe er ein[en]
Tausch ein, indem er etwas Anderes, als die geschuldete Sa[che]
erhalte, das er durch remissio als gleichgeltend annehme. Ind[eß]
Grotius deutet hier die kirchlichen Ausdrücke nur nach eine[m]
fremdartigen juridischen Sprachgebrauche. Was er solutio nenn[t]
und mit dem Socinianismus bestreitet, ist eben der kirchli[che]
Begriff der satisfactio, und was er satisfactio nennt und ve[r-]
tritt, nennt die Kirche acceptilatio; was er aber acceptilat[io]
nennt, heißt der Kirche remissio, welche die satisfactio keine[s-]
weges ausschließt. Denn uns ist die Sünde vergeben ohne al[le]
von unserer Seite geleistete Vergütung obschon auf Grund d[er]
stellvertretenden Genugthuung Jesu Christi. — Die Theorie d[es]
Hugo Grotius verdient aber, genau betrachtet, nicht einmal d[en]
Namen der Acceptilationstheorie, wie die Theorie der spätere[n]
Arminianer, welche hierin viel offener und ehrlicher als i[hr]
rabulistischer Parteigenosse, einfach auf den an sich freilich, w[ie]
wir erkannt haben, ganz unhaltbaren Vermittlungsstandpunk[t]
des Duns Scotus zurücktraten. Denn nicht eine an sich unzu-
längliche und nur nach Gottes Wohlgefallen als hinreichen[d]
angenommene Genugthuung hat Christus nach Grotius geleistet;
vielmehr ist ihm sein Tod in keiner Weise eine der göttliche[n]
Gerechtigkeit gegebene, weder vollkommene, noch unvollkommen[e]

hatte, konnte nur noch von der subjektiven Versöhnung des Menschen mit Gott die Rede sein. Die sündenvergebende Liebe Gottes bleibt dem Sünder auch ohne Vermittlung der stellvertretenden Genugthuung zugekehrt; es bedarf nur von seiner Seite der Reue und Besserung oder des gläubigen Gehorsams gegen den durch Christum verkündigten Willen Gottes, um mit der Sündenvergebung des Lohnes der seligen Unsterblichkeit theilhaftig zu werden. Der Tod Christi selber aber, weil er nicht mehr als Sühntod betrachtet wird, kann nur noch als Märtyrerleiden angesehen werden. Er ist die standhafte Bewährung des Wahrheitszeugnisses und der gottwohlgefälligen Tugend allen Anfeindungen und Verfolgungen gegenüber bis zur äußersten Spitze der freiwilligen Lebenshingabe. Als solcher dient er uns als Beispiel und Ermunterung zu gleichem Streben, Thun und Leiden, damit wir gleichen Lohnes theilhaftig werden. Die Verbürgung dieses Lohnes liegt aber nach dem Socinianismus nicht in dem Tode Christi selber, sondern in seiner nachfolgenden Auferstehung und Erhöhung, durch welche ihm zugleich die Vollmacht ertheilt ist, auch uns durch Auferweckung die selige Unsterblichkeit zu vermitteln.

Der Rationalismus nun, welcher innerhalb der Kirche die Destruction des Satisfaktionsdogmas vollzog, war nur eine neue verwässerte Auflage des Socinianismus.

Satisfaktion, sondern nur ein von der göttlichen Gerechtigkeit für die Menschen statuirtes Strafbeispiel Grotius hat mit einem Worte die Straferempeltheorie anstatt der kirchlichen Satisfactionstheorie als Wechselbalg untergeschoben.

Von der socinianischen Kritik eignete er sich hauptsächli
die Negation der wesentlichen Strafgerechtigkeit, so wie d
Uebertragbarkeit von Verdienst und Schuld, und die B
hauptung sittlicher Verderblichkeit der Genugthuungslehr
an. Demnach diente die Strafe nicht dem Zwecke der Ve
geltung, sondern der Besserung, und mit eingetreten
Besserung des Menschen war auch die Strafe Gottes vo
selber aufgehoben. Den willkührlichen socinianischen Zie
rath der Auferstehung und Erhöhung Jesu ließ der Rati
nalismus consequenter Weise fallen, und nach Aufhebun
des königlichen Amtes blieb nur der Prophet und Märtyr
übrig, der durch Lehre und Beispiel uns den Weg de
Heiles gewiesen hat und auf demselben voran gegange
ist. In seinem Tode hat uns Jesus einen Beweis sein
Liebe gegeben, und auch Gottes Liebe ist durch denselbe
offenbar geworden, insofern er diesen zu unserem Beste
übernommenen Tod des Unschuldigen nicht verhindert hat.*

---

*) In seiner Epikrisis der kirchlichen Satisfaktionstheori bemerkt Wegscheider Institutt. §. 141: Per se patet, reatu et poenae sicut meriti notiones necessario inhaerere sub jecto peccanti sicut bene merenti: quam ob rem nec alte rius culpa in alterum quemquam, praesertim innocentissimum nec virtus et dignitas moralis, qua unus aliquis insignis fu erit, in reliquos peccatores transferri potest. Und: Long experientia ostendit, quantum fiducia in piaculis qualibuscun que collocata hominis studio ad meliorem frugem se ipsum recipiendi ac severitati virtutis pietatique verae nocuerit quippe quae hominem in suo ipsius pectore salutem suam quaerere jubeat. — Daß aber schon jener ältere Rationalismu

Erheischt nun aber die Gesetzesübertretung nicht Vergeltung zur Befriedigung der göttlichen Gerechtigkeit, be-

nicht hinter den Blasphemieen des allermodernsten Zeitbewußtseins zurückgeblieben ist, beweiset die Aeußerung in der Conclusio §. 142: Omnino vero doctores Christiani sedulo caveant, ne conscientiae improborum, inprimis morti propinquorum, quasi veternum obducant nimium jactando vim sanguinis Christi expiatoriam, quo Deus Molochi instar, piaculi innocentis quippe sanguinem sitientis, placatus sistatur. Vielmehr sei der Tod des Herrn ein symbolum amoris erga homines, tum Dei, qui mortem innocentissimi pro hominum salute toleratam non prohibuerit, tum Jesu Christi ipsius, qui hominibus a superstitione atque vitiositate liberandis redimendisque vitam devovere haud dubitaverit. Wenn die Apostel aus Accommodation an die jüdischen Zeitvorstellungen den Tod Jesu öfter als Sühnopfertod bezeichneten, so enthielten ihre Schriften doch auch einen reineren, verständlicheren und allgemein gültigen Lehrtypus, quo, rejectis Judaicis istis commentis, simpliciter fidei et resipiscentiae veniam peccatorum concedi edocemur. Vgl. §. 137 und den §. 140 angeführten Ausspruch von Schuderoff: „Wohl bin auch ich ein sündiger Mensch und bedarf der Vergebung; nur dann aber glaube ich mich derselben getrösten zu können, wenn ich in fortgesetztem Streben nach einer rein sittlichen Denk- und Handlungsweise (Heiligung) ein neuer Mensch zu werden trachte. Ihr Genugthuungsgläubigen kehrt aber das Verhältniß vernunftwidrig um. Bei euch geht die Vergebung voraus und die Besserung aus Dankbarkeit und Liebe kommt nach.“ Wenn Wegscheider überhaupt noch eine Sündenvergebung statuirt, deren Möglichkeit die eudämonistische Popularphilosophie geläugnet hatte, so stammt dies aus der durch die Kantische Reaction eingeleiteten Rückkehr des Rationalismus zu strengeren Moralprincipien. Uebrigens bestreitet

darf es keiner Erwerbung der göttlichen Gnade durch stell
vertretende Genugthuung, bleibt vielmehr die Liebe Gottes
dem Sünder unmittelbar zugekehrt: so begründet die Sünd
eigentlich gar kein Schuldverhältniß mehr vor dem Forum
Gottes; denn die Schuld erheischt Vergeltung, Sühne, Be
zahlung. Mit dem Begriffe der Schuld fällt aber auch de
Begriff der Strafe hin; wie denn in der That die Strafe
welche bloß Besserungsmittel ist, aufhört, Strafe zu sein
Von Sündenvergebung kann demnach nicht mehr die Red
sein; denn Sündenvergebung besteht in Schuld- und Stra
aufhebung, einer Aufhebung der Schuld bedarf es aber nich
mehr, wenn Schuld überhaupt nicht existirt, und Aufhe
bung der Strafe ist unmöglich, weil sittlich verderblich
wenn Strafe Besserungsmittel ist. Und so endigte den
der Rationalismus, wie er seiner Zeit durch einen Stein
bart, Löffler und Aehnliche vertreten ward, ganz folgerichti
mit einer Läugnung der Möglichkeit der Sündenvergebun
überhaupt. Die Strafe sei theils moralische Strafe, be
stehend in dem inneren Mißfallen des Gewissens an de
Sünde, theils physische Strafe, bestehend in den äußerliche
schädlichen Folgen der Sünde, wie Krankheit, Armuth
Verachtung und dergleichen. In beiden Formen wirkt di
Strafe Besserung, und mit fortschreitender Besserung is
die fortschreitende Aufhebung oder Milderung der Straf

---

auch Wegscheider §. 140 die Möglichkeit der absoluten Sün
denvergebung, und statuirt nur eine relative, dem Grade der
Besserung angemessene Strafaufhebung (nur eine imminutio
poenae) und Seligkeit.

als der naturgemäßen Folge der Sünde von selbst gesetzt. Darin besteht die vollkommene und darum unveränderliche Weltordnung Gottes. Der Tod Jesu kann also keine willkührliche Strafaufhebung bewirkt haben, sondern Sündenvergebung vermittelt er nur insofern er als Vorbild und Beispiel zum Besserungsmittel dient. — Wir sehen, im Grunde ist es hier der Mensch selber, welcher sich seine Sünden vergibt, indem er durch Besserung die üblen Folgen derselben aufhebt. Von einer persönlichen Beziehung des Menschen zu Gott oder Gottes zu dem Menschen und einer lebendigen Wechselwirkung Beider ist schlechthin nicht mehr die Rede. Nachdem das Gesetz der Weltordnung einmal festgestellt ist, setzt das Rad der Tugend das Schiff des Menschenlebens in Bewegung, und führt es sicher dem Lande der Glückseligkeit zu. Dieser abstracte Deismus ist in der That nur verkappter oder latenter Atheismus. Der in Ruhestand versetzte Gott muß zuletzt der moralischen Weltordnung selber seine Stelle abtreten. Mit dieser Zurückschiebung Gottes ist in weiterer Abfolge auch die Aufhebung der Sittlichkeit gegeben. Das Ziel des Menschen ist hier nicht das ewige, selige Leben, welches Gott die heilige Liebe selber ist, sondern die Glückseligkeit als innere und äußere Selbstbefriedigung. Daß nur Tugend zum summum bonum der Glückseligkeit führt, ist eine zufällige Einrichtung des göttlichen Beliebens. Führte das Laster dazu, so wäre es eo ipso zur Tugend geworden. Und in der That ist nach dem äußersten Ausläufer dieses Eudämonismus die Tugend zuletzt nichts Anderes als das gezähmte Laster selber. Das Uebermaß der selbstisch sinnlichen

(vgl. IV. 1 S. 324). Auch hier ist es **Kant**, welche
mit der symbolischen Umdeutung des Dogmas voranging
Zwar sollte man meinen, die tieferen ethischen Voraus
setzungen der Kantischen Religionsphilosophie von der un
bedingten Verbindlichkeit des Sittengesetzes und der durc
seine Uebertretung begründeten Verantwortlichkeit und Schuld
barkeit des Menschen, so wie die Kantische Lehre vom ra
dikalen Bösen oder dem über jede empirische Freiheitstha
hinausliegenden, in der menschlichen Natur eingewurzelten
Hange zur Gesetzesübertretung, hätte folgerichtig zum Wie
deraufbau des durch die rationalistische Kritik zerstörten kirch
lichen Versöhnungsdogmas führen müssen. Indeß da di
Lehre von der objektiven Versöhnung Gottes ganz an de
Begriffs- und Verhältnißbestimmung der wesentlichen gött
lichen Eigenschaften hängt, das Wesen Gottes aber nac
Kant völlig transscendent, ja sein Dasein selber nur Postu
lat der praktischen Vernunft ist, und demzufolge in grader
Umkehr des wirklichen Sachverhaltes das Sittengesetz nicht
Gott, sondern Gott das Sittengesetz zur Voraussetzung hat
oder die Religion aus der Moral, nicht aber die Moral
aus der Religion abgeleitet wird: so konnte auch nur von
einer Selbstgesetzgebung, einer Selbstverantwortlichkeit und
einer Selbstversöhnung oder Selbsterlösung des Menschen
die Rede sein. Und diese Selbsterlösung ist der Mensch
kraft der unvertilgbaren Macht der Selbstbestimmung trotz
des radikalen Bösen zu vollbringen im Stande. Mit der
kirchlichen Genugthuungslehre suchte sich nun diese Selbster-
lösungstheorie in folgender Weise zu vermitteln. Die Um-
wandlung der ursprünglich bösen Maxime in die gute ist

eine geistige Revolution oder moralische Wiedergeburt, welche als Ablegen des alten (ungebesserten) und Anziehen des neuen (gebesserten) Menschen bezeichnet werden kann, wobei aber festzuhalten ist, daß diese sittliche Umkehr und Sinnesänderung nur in der Form der freien Selbstbesserung sich vollzieht. Der Beginn und die Fortführung des neuen Lebens ist nun mit Aufopferung, Entbehrung und Leiden verknüpft, welche von dem neuen Menschen um des Guten willen freudig übernommen werden, obgleich sie eigentlich nicht ihm, sondern dem alten Menschen, mit dem er zwar physisch identisch, von dem er aber moralisch verschieden ist, als Strafe gebühren. So trägt also der neue Mensch gleichsam stellvertretend die Strafe des alten. Die kirchliche Lehre von dem stellvertretenden Leiden des Sohnes Gottes ist nur Symbol dieses fortgehenden ethischen Processes. Der Sohn Gottes ist Personification des guten Principes oder des neuen, gottwohlgefälligen Menschen, sein stellvertretender Tod Symbol des zur Befriedigung der Gerechtigkeit von dem neuen Menschen anstatt des alten, dem es allein gebührt, übernommenen Strafleidens. Die fortwährend in der Realisation begriffene Idee werde also von der niederen sinnlichen Vorstellung als ein einmaliges, in einem bestimmten Zeitmomente ein für alle Mal vollzogenes historisches Faktum angeschaut.*)

*) Vgl. Kant, Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Zweites Stück. Von dem Kampf des guten Princips mit dem bösen. S. 86 f.: „Die Sinnesänderung ist ein Ausgang vom Bösen und ein Eintritt in's Gute, das Ablegen des alten und das Anziehen des neuen Menschen, da das

die Versöhnung des Menschen mit Gott nicht aus, sondern ein. Denn das eigentliche Selbst des Menschen ist hier

---

und so der heilige Geist ist, der Geist in seiner Gemeinde." Als dieser Proceß des sich von sich selbst Unterscheidens und des sich mit sich selbst Zusammenschließens ist Gott der Dreieinige, und dieser Dreitheilung entsprechend wird dann die absolute Religion näher entwickelt, als 1) das Reich des Vaters, 2) das Reich des Sohnes, 3) das Reich des Geistes. Dieser pantheistischen Transformation der biblisch kirchlichen Vorstellungen muß nun auch die Lehre vom Versöhnungstode des Gottmenschen dienen. So heißt es S. 300: „Es tritt nun aber auch eine weitere Bestimmung ein. Gott ist gestorben, Gott ist todt — dieses ist der fürchterlichste Gedanke, daß alles Ewige, alles Wahre nicht ist, die Negation selbst in Gott ist. — Der Verlauf bleibt aber nicht hier stehen, sondern es tritt nun die Umkehrung ein; Gott nämlich erhält sich in diesem Proceß und dieser ist nur der Tod des Todes. Gott steht wieder auf zum Leben! es wendet sich somit zum Gegentheil." Dieser Tod des Todes, welcher der Tod Christi ist, heißt dann S. 301 die Negation der Negation. Vgl. ferner S. 302: „Dieser Tod, obwohl natürlicher, ist der Tod Gottes und so genugthuend für uns, indem er die absolute Geschichte der göttlichen Idee, das was an sich geschehen ist und was ewig geschieht, darstellt." S. 304: „Es ist nicht die Geschichte eines Einzelnen, sondern es ist Gott, der sie vollbringt, d. h. es ist die Anschauung, daß dieß die allgemeine und für sich seyende Geschichte ist." S. 306: „Gott selbst ist todt, heißt es in jenem lutherischen Liede; dieß Bewußtsein drückt dieß aus, daß das Menschliche, das Endliche, Gebrechliche, die Schwäche, das Negative göttliches Moment selbst ist, in Gott selbst ist; daß das Andersseyn, das Endliche, das Negative nicht außer Gott ist, als Andersseyn die Einheit mit Gott nicht hindert: es ist gewußt das

gerückt hatte, und consequent in dem Fichte'schen Atheismus endigte, welcher die moralische Weltordnung an die Stelle des persönlichen Gottes setzte, hatte die Idee der objektiven Versöhnung Gottes mit dem Menschen zerstört. Ja er ließ nicht einmal die Idee der subjektiven Versöhnung des Menschen mit Gott bestehen, sondern er substituirte die Idee der Versöhnung des Menschen mit sich selber. Durch den Umschlag der Spekulation aus dem Deismus und Atheismus in den Pantheismus, wie er schon durch den späteren Fichte und den früheren Schelling vollzogen, durch Hegel aber vollendet ward, wurde nun im graden Gegensatz zu der Idee der Versöhnung des Menschen mit sich selber die Idee der Versöhnung Gottes mit sich selber proklamirt. Der Ausgang des Absoluten aus sich selbst, die Verendlichung des Unendlichen oder die Weltwerdung Gottes ist die Entzweiung, die Rückkehr des Absoluten zu sich selbst im Bewußtsein des Menschengeistes oder das Wissen um die wesentliche Einheit des Endlichen und Unendlichen ist die Versöhnung Gottes mit sich selbst. Wie nun die kirchliche Vorstellung von der Menschwerdung Gottes nur Symbol für die fortgehende Verendlichung des Unendlichen oder die Negation des Absoluten ist, so ist die kirchliche Vorstellung von dem Tode des Gottmenschen nur Symbol für die fortgehende Aufhebung des Endlichen, die Negation der ersten

---

nur daß (in dieser Vorstellungsart) jenes Leiden, das der neue Mensch, indem er dem alten abstirbt, im Leben fortwährend übernehmen muß, an dem Repräsentanten der Menschheit als ein für alle Mal erlittener Tod vorgestellt wird."

Negation, welche zugleich absolute Affirmation, Rückkehr des Endlichen zum Unendlichen, dargestellt unter dem Symbole der Auferstehung, ist. Mit der Menschwerdung Gottes oder der Weltwerdung des Absoluten beginnt der Stand der Entäußerung und Erniedrigung, welcher mit dem Tode endigt und in sein Gegentheil umschlägt, nämlich in den Stand der Erhöhung, welcher bildlich als Auferstehung, Himmelfahrt und Sitzen zur Rechten Gottes dargestellt, die Gottwerdung des Menschen oder die Rückkehr des Absoluten aus der Welt der Endlichkeit zu sich selber bezeichnet. So ist der göttliche Lebensproceß nichts Anderes, als die Versöhnung oder Vermittlung Gottes, als des absoluten Geistes mit sich selbst.*)

---

*) Angebahnt ist diese pantheistisch symbolische Umdeutung des Todes Christi, welche sich bei Fichte weder in seiner früheren noch in seiner späteren Periode findet, schon bei Schelling, vgl. Vorlesungen über die Methode des academischen Studium. Achte Vorlesung. S. 180: „Der Schluß der alten Zeit und die Gränze einer neuen, deren herrschendes Princip das Unendliche war, konnte nur dadurch gemacht werden, daß das wahre Unendliche in das Endliche kam, nicht um dieses zu vergöttern, sondern um es in seiner eigenen Person Gott zu opfern und dadurch zu versöhnen. Die erste Idee des Christenthumes ist daher nothwendig der Menschgewordene Gott, Christus als Gipfel und Ende der alten Götterwelt. Auch er verendlicht in sich das Göttliche, aber er zieht nicht die Menschheit in ihrer Hoheit, sondern in ihrer Niedrigkeit an, und steht als eine von Ewigkeit zwar beschlossene, aber in der Zeit vergängliche Erscheinung da, als Gränze der beiden Welten; er selbst geht zurück in's Unsichtbare und verheißt statt seiner nicht das in's Endliche kom-

Diese Versöhnung Gottes mit sich selbst schließt übrigens die Versöhnung des Menschen mit sich selbst, so wie

---

mende, im Endlichen bleibende Princip, sondern den Geist, das ideale Princip, welches vielmehr das Endliche zum Unendlichen zurückführt und als solches das Licht der neuen Welt ist." Die weitere Ausführung dieser Sätze bei Hegel findet sich besonders in seinen Vorlesungen über die Philosophie der Religion Bd. II., woselbst im dritten Theile vom Christenthume als der absoluten Religion gehandelt wird. Da heißt es gleich im Eingange S. 191: „Gott ist dieß: sich von sich selbst zu unterscheiden, sich Gegenstand zu seyn, aber in diesem Unterschiede schlechthin mit sich identisch zu seyn — der Geist. Dieser Begriff ist nun realisirt, das Bewußtseyn weiß diesen Inhalt und in diesem Inhalt weiß es sich schlechthin verflochten: in dem Begriff, der der Proceß Gottes ist, ist es selbst Moment. Das endliche Bewußtseyn weiß Gott nur insofern, als Gott sich in ihm weiß; so ist Gott Geist und zwar Geist seiner Gemeinde, d. i. derer, die ihn verehren. Das ist die vollendete Religion, der sich objectiv gewordene Begriff." Vgl. S. 198. Die Realisation des Begriffes ergiebt nun ferner die Eintheilung der absoluten Religion Vgl. S. 218: „Die absolute, ewige Idee ist I. an und für sich Gott in seiner Ewigkeit, vor Erschaffung der Welt, außerhalb der Welt; II. Erschaffung der Welt. Dieses Erschaffene, dieses Andersseyn spaltet sich an ihm selbst in diese zwei Seiten, die physische Natur und den endlichen Geist. Dieses so Geschaffene ist so ein Anderes, zunächst gesetzt außer Gott. Gott ist aber wesentlich, dieß Fremde, dieß Besondere, von ihm Getrenntgesetzte sich zu versöhnen, so wie die Idee sich dirimirt hat, abgefallen ist von sich selbst, diesen Abfall zu seiner Wahrheit zurückzubringen. III. Das ist der Weg, der Proceß der Versöhnung, wodurch der Geist, was er von sich unterschieden in seiner Diremtion, seinem Urtheil, mit sich geeinigt hat,

die Versöhnung des Menschen mit Gott nicht aus, sondern ein. Denn das eigentliche Selbst des Menschen ist hie

---

und so der heilige Geist ist, der Geist in seiner Gemeinde." Als dieser Proceß des sich von sich selbst Unterscheidens und be sich mit sich selbst Zusammenschließens ist Gott der Dreieinig und dieser Dreitheilung entsprechend wird dann die absolute Re ligion näher entwickelt, als 1) das Reich des Vaters, 2) da Reich des Sohnes, 3) das Reich des Geistes. Dieser pantheisti schen Transformation der biblisch kirchlichen Vorstellungen mu nun auch die Lehre vom Versöhnungstode des Gottmenschen die nen. So heißt es S. 300: „Es tritt nun aber auch eine wei tere Bestimmung ein. Gott ist gestorben, Gott ist todt — diese ist der fürchterlichste Gedanke, daß alles Ewige, alles Wahr nicht ist, die Negation selbst in Gott ist. — Der Ver lauf bleibt aber nicht hier stehen, sondern es tritt nun di Umkehrung ein; Gott nämlich erhält sich in diesem Proce und dieser ist nur der Tod des Todes. Gott steht wieder auf zum Leben! es wendet sich somit zum Gegentheil." Diese Tod des Todes, welcher der Tod Christi ist, heißt dann S. 30 die Negation der Negation. Vgl. ferner S. 302: „Dieser Tod obwohl natürlicher, ist der Tod Gottes und so genugthuend für uns, indem er die absolute Geschichte der göttlichen Idee, das was an sich geschehen ist und was ewig geschieht, darstellt." S. 304: „Es ist nicht die Geschichte eines Einzelnen, sondern es ist Gott, der sie vollbringt, d. h. es ist die An schauung, daß dieß die allgemeine und für sich seyende Geschichte ist." S. 306: „Gott selbst ist todt, heißt es in jenem luthe rischen Liede; dieß Bewußtsein drückt dieß aus, daß das Mensch liche, das Endliche, Gebrechliche, die Schwäche, das Negative göttliches Moment selbst ist, in Gott selbst ist; daß das Anders seyn, das Endliche, das Negative nicht außer Gott ist, als An dersseyn die Einheit mit Gott nicht hindert: es ist gewußt das

eben das Absolute, und durch die Rückkehr des Menschen zum Absoluten kehrt das Absolute zu sich selbst zurück oder vermittelt, versöhnt sich Gott mit sich selber. So enthält die pantheistische Versöhnung Gottes mit sich selbst die deistische Versöhnung des Menschen mit Gott und mit sich selber als aufgehobene Momente in sich. Dahingegen steht sie im schneidendsten Gegensatze zu der biblisch kirchlichen Lehre der Versöhnung Gottes mit dem Menschen, indem sie die Grundbegriffe derselben, den persönlichen Unterschied von Gott und Mensch, die Antithese von göttlicher Heiligkeit und Liebe und ihre Ausgleichung durch die historische Thatsache des stellvertretenden Todes des Gottmenschen zerstört. Grade auf diese thatsächlichen und geschichtlichen Wirklichkeiten kömmt es an, und nicht auf die spekulative Idee, die ihnen untergeschoben wird und der sie nur als symbolische Hülle dienen sollen.

Andersseyn, die Negation als Moment der göttlichen Natur selbst." — „An sich Gott und todt — diese Vermittelung, wodurch das Menschliche abgestreift wird, anderer Seits das Ansichseyende zu sich zurückkommt und so erst Geist ist." Endlich S. 308: „Die Versöhnung an die geglaubt wird in Christo, hat keinen Sinn, wird Gott nicht als der Dreieinige gewußt, wird nicht erkannt, daß er ist, aber auch als das Andere, als das sich Unterscheidende, Andere so, daß dieses Andere Gott selbst ist, an sich die göttliche Natur an ihm hat, und daß das Aufheben dieses Unterschieds, Andersseyns, diese Rückkehr, diese Liebe, der Geist ist." — „Das sind die Momente, auf die es hier ankommt, daß den Menschen zum Bewußtseyn gekommen ist die ewige Geschichte, die ewige Bewegung, die Gott selbst ist." Vgl. S. 317. 328. 353 f.

Obgleich mit Schleiermacher die Rücklenkung zum positiven Christenthume begann, so war er doch, wie wir schon gesehen haben (vgl. IV. 1 S. 335), weit davon entfernt, den kirchlichen Begriff der objektiven Sühne wieder herzustellen.*) Es war dies auch nach allen seinen dogmatischen Prämissen schlechthin unmöglich. Ist die Frage nach der Persönlichkeit Gottes, wie bei Schleiermacher, eine Frage, an welcher die Frömmigkeit kein Interesse nimmt, die sie vielmehr der Spekulation zur Beantwortung überweist; wird die Religion als absolutes Abhängigkeitsgefühl definirt, eine Definition, welche die pantheistische Begriffsbestimmung Gottes als der absoluten Substanz zu ihrer nothwendigen Unterlage und Kehrseite hat; drücken die göttlichen Eigenschaften keinerlei objektive Bestimmtheit des göttlichen Wesens aus, sondern nur Beziehungen frommer Gemüthsstimmungen auf Gott als den Urheber derselben; wird die menschliche Freiheit als potenzirte Naturlebendigkeit gedacht; ist die Sünde ursprünglich von Gott selbst in Beziehung auf die Erlösung geordnet, ist sie demnach nur das noch nicht gewordene Gute, das vor Gott nicht Seyende, nur im Bewußtsein des Menschen Existirende: so fällt nach solchen theologischen und anthropologischen Voraussetzungen auch der Schuldbegriff, welcher nur aus der Wechselbeziehung des persönlichen, heiligen Gottes und des persönlichen, mit Freiheit sündigenden Menschen resultirt, dahin, und mit der Schuld die Nothwendigkeit der Sühne. Wie die

*) Ueber Schleiermacher's Lehre von der Erlösung und Versöhnung vgl. §. 100, 101 und 104 seiner Glaubenslehre.

Nothwendigkeit, so hat Schleiermacher auch die Möglichkeit der Sühne durch seine Trinitätslehre an der Wurzel abgeschnitten. Denn da die vollgültige Sühne den Unterschied des zu versöhnenden und des versöhnenden Gottes voraussetzt, so ist mit der sabellianischen Umdeutung des Trinitätsdogmas die Möglichkeit der durch den Sohn dem Vater zu leistenden stellvertretenden Genugthuung aufgehoben. So bestreitet denn auch Schleiermacher ausdrücklich das Satisfaktionsdogma mit ganz socinianischen Gründen, und die kritische Auflösung der kirchlichen Lehre von der Versöhnung ist eben sowohl Voraussetzung seiner Dogmatik, wie der rein spekulativen Systeme. An die Stelle der objektiven Versöhnung Gottes setzte er die subjektive Erlösung des Menschen, und das Werk Christi besteht ihm eben nur in der Stiftung dieser subjektiven Erlösung, vgl. IV. 1 S. 328. Zwar unterscheidet Schleiermacher die Versöhnung von der Erlösung, indem er sagt, daß der Erlöser die Gläubigen durch seine erlösende Thätigkeit in die Kräftigkeit seines Gottesbewußtseyns, durch seine versöhnende in die Gemeinschaft seiner ungetrübten Seligkeit aufnehme. Doch ist leicht ersichtlich, wie auch die Versöhnung hier nur eine subjektive Zuständlichkeit des Menschen bezeichnet. Der allgemeine Begriff ist der Begriff der subjektiven Lebensgemeinschaft mit Christo, welcher in den Begriff der Erlösung und der Versöhnung zerfällt. Die Erlösung ist die subjektive Gemeinschaft mit dem heiligen Leben, die Versöhnung die subjektive Gemeinschaft mit dem seligen Leben Christi. Von einer objektiven Versöhnung Gottes selber durch eine von Seiten Christi für uns vollzogene Leistung ist schlechthin

nicht die Rede. Bei dieser subjektivistischen Umsetzung de
Begriffes der Versöhnung kann uns denn auch nicht meh
die wunderliche, dem wirklichen Sachverhalte widersprechend
Umkehr Wunder nehmen, wonach Schleiermacher die Erlösun
der Versöhnung voraussetzt. In Wahrheit aber ist das
was er Versöhnung nennt, nur unser Friede mit Gott, we
cher, nach der Schrift, vgl. Röm. 5, 1, eben so wie unse
subjektive Erlösung von den Banden der Sünde Folge de
im Glauben angeeigneten objektiven Versöhnung Gotte
durch Christum ist. Wie aber Schleiermacher die objekti
Versöhnung läugnet, so ist ihm auch der Friede mit Got
oder das, was er unsere Versöhnung nennt, nicht sowo
Friede mit Gott, als vielmehr nur Friede mit uns selb
in der Form des rein subjektiven Seligkeitsgefühles.*) Wi

*) Richtig bemerkt Seibert, Schleiermacher's Lehre vo
der Versöhnung, Wiesbaden, 1855 S. 23: „Schleiermach
scheint es auch selbst gefühlt zu haben, daß nach seiner ganze
Anschauungsweise die Begriffe Erlösung und Versöhnung i
einen zusammenfallen und es scheint ihn fast nur eine Remi-
niscenz aus der kirchlich-orthodoxen Dogmatik, wie zur Dar-
stellung der drei Aemter Christi, so hier zur Scheidung de
Begriffe Erlösung und Versöhnung bewogen zu haben." Und:
„Gemäß seinem idealen Empirismus und nach dem ganzen vor-
herrschend subjektiven Charakter seiner Glaubenslehre hat er sich
auch hier ausschließlich an das gehalten, was Sache der innern
subjektiven Erfahrung ist d. h. mit völliger Ignorirung
der ganzen objektiven Seite des Wirkens Christi
hat er Erlösung und Versöhnung als etwas rein
Subjektives dargestellt."

nun hier die Seligkeit des Subjektes statt auf die Heiligkeit Christi auf die eigene, wenn auch durch Christum mitgetheilte, Heiligkeit gegründet, so scheint diese Seligkeit oder Versöhnung immer nur eine getrübte und unvollkommene sein zu können, weil ja auch die Heiligkeit oder subjektive Erlösung nach Schleiermacher als eine vollkommene nur dem Principe, nicht der Erscheinung und Auswirkung nach der christlichen Gemeinschaft, wie dem einzelnen ihr zugehörigen Subjekte durch Christum mitgetheilt ist. Doch soll hier die persönliche Heiligkeit Christi selber ergänzend eintreten, und die hohepriesterliche Repräsentation Christi darin bestehen, daß Gott uns nicht jeden für sich, sondern nur in Christo sieht. Erinnern wir uns nun aber, daß Schleiermacher jede persönliche Lebensgemeinschaft und jeden unmittelbaren Wechselverkehr zwischen Christo und den Gläubigen als magisch in Abrede nimmt, und diese Lebensgemeinschaft nur auf die Theilnahme des Einzelnen an der der christlichen Gesammtheit ein für alle Mal durch Christum mitgetheilten vollkommenen Erlösungskraft reducirt, welche Erlösungskraft eben in jedem gläubigen Individuum als in fortschreitender Entwickelung und Auswirkung begriffen zu denken ist:*) so

*) So sagt Schleiermacher vom Gehorsam Christi: „Der hohepriesterliche Werth desselben bezieht sich auf seine Vereinigung mit uns, sofern nämlich sein reiner Wille den göttlichen Willen zu erfüllen kraft der zwischen ihm und uns bestehenden Lebensgemeinschaft auch in uns wirksam ist, und wir also an seiner Vollkommenheit Theil haben, wenn auch nicht in der Ausführung doch im Antrieb: so daß unsere Vereinigung mit ihm,

kömmt der Satz, daß Gott uns in Christo anschaut, auf den Satz zurück, daß Gott nur auf das uns eingesenkte, an sich vollkommene Erlösungsprincip, nicht auf seine noch unvollkommene Ausgestaltung blickt, oder die im Streben nach dem Ziele Begriffenen als solche betrachtet, die schon an's Ziel selber angelangt sind. Hiermit wären wir aber auf den Kantischen Progressus in infinitum, so wie auf die rationalistische Behauptung zurückgeworfen, daß Gott die Gesinnung, trotz der mangelhaften Ausführung, für die vollendete That selber nehme. Ja da nach dem pantheistischen Gottesbegriffe Schleiermachers von einem Schauen Gottes eigentlich nicht die Rede sein kann, so hat der Satz, daß unsere Seligkeit durch unsere Unvollkommenheit nicht getrübt werden könne, im Grunde nur den Sinn, daß unser Seligkeitsgefühl vollkommen ist, weil wir als in der Heiligung Begriffene wegen der uns mitgetheilten vollkommenen Heiligungskraft uns selber als die vollkommen Geheiligten anschauen.

So läßt sich die Schleiermacher'sche Lehre von der Erlösung und Versöhnung vollständig entwickeln, ohne daß des Leidens und Todes Christi auch nur gedacht würde. In der That behauptet Schleiermacher ausdrücklich, daß das Leiden Christi nicht als primitives Element zur Erlösung oder zur Versöhnung gehöre, weil sonst keine vollkommene Aufnahme in die Lebensgemeinschaft mit Christo,

---

wenngleich sie sich in der Erscheinung nur anders entwickelt, doch als absolut und ewig von Gott anerkannt, und eben so in unserm Glauben gesetzt wird." §. 104 S. 134.

aus welcher sich Erlösung und Versöhnung vollkommen begreifen lasse, möglich gewesen wäre vor dem Leiden und Tode Christi. Als ein Element der zweiten Ordnung jedoch gehöre es zu beiden allerdings. Unmittelbarer aber zur Versöhnung; zur Erlösung nur mittelbar. Die Thätigkeit Christi in Stiftung des neuen Gesammtlebens konnte in ihrer Vollkommenheit wirklich erscheinen — wenn gleich der Glaube an diese Vollkommenheit auch ohne dies vorhanden sein konnte — nur wenn sie keinem Widerstande wich, auch dem nicht, welcher den Untergang der Person herbeizuführen vermochte. Die Vollkommenheit liege also hier nicht eigentlich und unmittelbar in dem Leiden selbst, sondern nur in der Hingebung in dasselbe. Was aber die Versöhnung betrifft, so verstehe sich von selbst, daß um das Aufgenommenwerden in die Gemeinschaft der Seligkeit Christi zu bewirken, das Verlangen derer, die sich ihrer Unseligkeit bewußt waren, erst mußte durch den Eindruck, den sie von seiner Seligkeit empfingen, auf Christum hingelenkt werden. Und hier verhalte es sich eben so, daß der Glaube an diese Seligkeit auch ohnedies vorhanden sein konnte, daß aber die Seligkeit doch nur in ihrer Vollkommenheit erschien, indem sie von der Fülle des Leidens doch nicht überwunden wurde, und zwar um so mehr als, weil dies Leiden aus dem Widerstreben der Sünde hervorging, auch das den Erlöser, seit er in das Gesammtleben der Sünde eingetreten war, überall jedoch ohne Störung seiner Seligkeit begleitende Mitgefühl der Unseligkeit hier in seine größte Phase eintreten mußte. Und hier ist es nicht die Hingebung in das Leiden, als welche der erlösenden Thätigkeit angehört,

sondern das Leiden selbst, welches die vollkommene Bestätigung des Glaubens an die Seligkeit des Erlösers wird. — Wir sehen, das Leiden Christi ist nach Schleiermacher eigentlich nicht Versöhnerleiden, sondern Märtyrerleiden, und zwar Märtyrerleiden, an welchem wir die vollkommenste Hingabe in das Leiden und die vollkommenste Freudigkeit unter dem Leiden anschauen, so daß wir durch das Anschauen dieses Bildes Christi in seine Lebensgemeinschaft hineingezogen gleicher Kraft der Hingabe und gleicher Freudigkeit theilhaftig werden.

Aus diesen Grundanschauungen ergibt sich nun von selbst die Stellung, welche Schleiermacher zu den kirchlichen Lehrsätzen einnimmt. Er bekämpft ihren ursprünglichen Sinn und deutet sie zu einem fremdartigen, seinem Systeme angepaßten Sinne um. Diese Umsetzung faßt sich in dem Vorschlage zusammen, statt mit der Kirche von einer stellvertretenden Genugthuung durch den thätigen und leidenden Gehorsam zu reden, Christum lieber umgekehrt unsern genugthuenden Stellvertreter zu nennen, und zwar jenes nur seiner Thätigkeit, dieses nur seinem Leiden nach. Genug für uns gethan habe Christus, insofern er durch seine gesammte Thätigkeit die für Alle ausreichende Heilsgemeinschaft gestiftet hat: aber diese Genugthuung sei nicht stellvertretend, insofern sie unsere selbstthätige Mitwirkung zur Fortsetzung des geistigen Lebens innerhalb der Heilsgemeinschaft nicht ausschließe, sondern herausfordere. Umgekehrt sei das Leiden Christi allerdings stellvertretend, insofern er das Mitgefühl der Sünde auch für diejenigen Menschen hatte, welche noch nicht selbst durch das Bewußtsein der-

selben unselig waren, die Uebel des menschlichen Lebens aber mittrug, ohne durch eigene Sünde sie mitverursacht zu haben: aber dieses Stellvertretende sei nicht genugthuend, insofern diejenigen, die noch nicht unselig sind, es doch erst werden müssen, um von Christo aufgenommen werden zu können, und Alle, die in die Gemeinschaft seines Lebens aufgenommen werden, auch auf die Gemeinschaft seiner Leiden verwiesen werden. — Offenbar wird hier nicht nur die kirchliche Formel in die entgegengesetzte umgesetzt, sondern es wird mit den Ausdrücken Genugthuung und Stellvertretung auf Anlaß der gleichlautenden kirchlichen Bezeichnungen überhaupt nur noch gespielt.*)

Die durch Schleiermacher für unser Dogma eingeleitete Periode können wir als die Periode der mystischen Substitution bezeichnen. Er selbst nennt seine Lehre mystisch, im Unterschiede von der kirchlichen, die er als magisch, und von der rationalistischen, die er als empirisch zurückweist. Von jeher hat die einseitige Mystik oder der falsche Mysticismus, — denn die ächte Mystik findet in der kirchlichen Lehre von der unio mystica ihre gebührende Anerkennung und richtige Stellung, — die subjektive Erlösung an die Stelle der objektiven Versöhnung, den Christus in uns an

*) Seibert a. a. O. S. 39 sagt von Schleiermacher's „höchst prekärer Stellvertretungslehre", er zeige damit nur, „daß man von einer durch Christus geleisteten Genugthuung nicht reden kann, wenn man nicht den Schuldbegriff in voller Realität und den Begriff eines persönlichen, heiligen Gottes, dem die sündigen Individuen zur Genugthuung verpflichtet sind, festhält."

die Stelle des Christus für uns geschoben. So tritt a
bei Schleiermacher die Ausgleichung der natürlichen D
harmonie zwischen dem sinnlichen und dem höheren Sel
bewußtsein an die Stelle der Ausgleichung der durch
Sünde in Disharmonie gesetzten göttlichen Eigenschaften
Heiligkeit und der Liebe durch den stellvertretenden Tod
Gottmenschen. Indem die Erlösung, statt als Folge,
Grund der Versöhnung betrachtet wird, sinkt die Versöhn
selber zum secundären Momente der Erlösung herab und
nur noch eine res de solo titulo. Diesen Charakter
mystischen Substitution trägt nun auch im Ganzen die V
söhnungslehre der mehr oder weniger durch Schleiermac
bedingten modern gläubigen Theologie. Auch sie betrac
Christum in primärer Weise als Offenbarer, Stifter u
Quell eines neuen, heiligen und seligen Lebens innerh
der adamitischen Menschheit, als das neue Stammha
des durch ihn erlösten Geschlechtes, den zweiten Adam. D
Versöhnung bildet nur ein secundäres Moment, und m
merkt den Versuchen, ihr eine selbstständige Stellung zu v
diciren, leicht ihre Künstlichkeit und Gezwungenheit a
Man merkt die Absicht, und man wird verstimmt. D
Hauptdifferenz liegt im Allgemeinen nur in der theistisc
Wendung, welche der pantheisirenden Schleiermacher'sc
Doctrin gegeben wird. Die Lebensgemeinschaft wird, w
Schleiermacher als magisch verwirft, als eine unmittelba
Lebensgemeinschaft mit dem persönlichen Gott und Christ
beschrieben. Der Erlöser hat nicht nur ein für alle M
der Gemeinde das selbstständig in ihr fortwirkende Princ
der Erlösung mitgetheilt, so daß eigentlich nicht er, der s

seiner Wirksamkeit auf Erden völlig in Unthätigkeit versetzt und in den Hintergrund getreten ist, sondern die christliche Gemeinde durch Aufnahme in ihre Lebensgemeinschaft in die mit derselben identische Gemeinschaft Christi und Gottes aufnimmt: vielmehr ist es nach der Anschauungsweise der modern gläubigen Theologie der persönliche und lebendige Erlöser selber, welcher unmittelbar durch seinen Geist jedes gläubig gewordene Individuum in die Gemeinschaft seines himmlischen Lebens versetzt. Und hierin liegt unläugbar ein Fortschritt. Nur daß diese Lebensgemeinschaft einerseits nicht unmittelbar genug, weil nicht als direkte Einwohnung des allgegenwärtigen Gottmenschen in den Herzen der Gläubigen, andrerseits zu unvermittelt, weil nicht durch die von dem Gottmenschen geleistete objektive Sühne vermittelt, gefaßt wird. Diese Sühne kommt aber deshalb nicht zu ihrer vollberechtigten Geltung und Anerkennung, weil die nur durch die stellvertretende Genugthuung zu vermittelnde Antithese der göttlichen Gerechtigkeit und Gnade geläugnet, vielmehr die auch der Sünde gegenüber bei Bestand bleibende Harmonie der heiligen Liebe behauptet wird, so daß es immer bei der rationalistischen Grundvoraussetzung sein Verbleiben hat, wonach nicht Gott mit dem Menschen, sondern nur der Mensch mit Gott zu versöhnen ist.

Als die Hauptrepräsentanten der modernen mystischen Substitutionstheorie dürften außer Schleiermacher Nitzsch, Menken und v. Hofmann zu betrachten sein. Allerdings sucht Nitzsch, der so sehr von Schleiermacher'schen Grundanschauungen



ausgeht, daß es auch ihm nur auf i
ven Gottesgemeinschaft anzukommen
tiveren Versöhnungslehre hinüber zu
drücklich die expiatio von der recon
Es muß aber von vorne herein auff
Kirche umkehrend von der subjektiven
oder von der Versöhnung (reconcili
piatio) aufsteigt. Schon in der Lehr
schaften lehnt er jedes antithetische L
tigkeit und Liebe ab und hält auch
dem rein genetischen Verhältnisse fest
die ordnende, richtende, züchtigende
im Werke der Versöhnung will Nitz
mittlung und Ausgleichung der gött
vielmehr müsse jede göttliche Nöthig
Tod der sündigen Welt versöhnend e
Grunde der göttlichen Liebe aus ver
macht es undenkbar, daß Nitzsch
expiatio zurück gelangt sein könne.
heit und Wirklichkeit nicht der Fal
Christus als der Heilige eingetreten
Sünder, um sie seines heiligen Leben
tesgemeinschaft theilhaftig zu machen.
Widersetzlichkeit der Sünder getödtet,
die Weltsünde sich selbst erst vollend
schöpft. Hiermit beginnt die Umkeh
stus ist aus dem Tode wiederauferst
lebendiggewordene sucht er Alle i
hineinzuziehen. In dieser Gemeinsch
Sünde dem Heiligen den Tod gebra
denerkenntniß, welche Wirkung des z
in ihnen ist, werden sie innerlich ge
richte wird die Sünde vergeben; so,
versöhnt. Nur als die Macht und

chen Entsündigung ist Christi Gehorsam bis zum Tode eine Bezahlung für viele. Vgl. System der christlichen Lehre §. 80 und §. 134—136. — Die Vergebung auf Grund der Strafe bleibt hier ein rein subjektiver Proceß, indem nicht etwa Christus stellvertretend gestraft wird, damit wir dadurch an sich der Strafe ledig gehen, sondern sein Tod ist nur Veranlassung und wirksame Kraft unseres eigenen geistlichen Ertödtetwerdens durch die Strafe des Bußschmerzes zu unserer Rechtfertigung und Beseligung. Nur mittelst solcher Umsetzung der Begriffe kann noch von einem stellvertretenden Gehorsam und Leiden Christi die Rede sein. Wir stehen hier noch immer im Gebiete der subjektiven Erlösung, wo Tod und Auferstehung Christi Nichts in und vor Gott vermittelt und erwirkt hat, sondern lediglich als Grund und Mittel unseres geistlichen Sterbens und Auferstehens betrachtet wird.

Sehr eigenthümlich ist die Theorie von Menken, welcher nach dem Vorgange von Hasenkamp die socinianische Polemik gegen die kirchliche Versöhnungslehre mit Heftigkeit und Bitterkeit erneuerte. Das Verzeichniß der hierher gehörenden Hauptschriften s. bei Baur Geschichte der Versöhnungslehre S. 657 Anm. Menken theilt den alten Mißverstand, als ob nach der Satisfaktionstheorie die Versöhnung nur als eine aus dem Zorne Gottes hervorgegangene Verordnung und Anstalt Gottes zu betrachten sei, und Hasenkamp bezeichnet diese Vorstellung als heidnisch, als ein Meisterstück des Vaters der Lügen, eine Ausgeburt der Finsterniß, ein abgeschmacktes Fündlein der Menschen und Teufel. Die Versöhnung sei überhaupt nicht Versöhnung Gottes mit dem Menschen, sondern Versöhnung des Menschen mit Gott, und darum Wirkung der freien, keiner Vermittelung fremden Verdienstes und stellvertretender Genugthuung bedürftigen Liebe Gottes. Die positive Construction seiner Versöhnungslehre hängt in ihrer näheren Ausführung mit Menken's Ansicht vom Ursprung und Wesen der Sünde auf's Engste zusammen. Den Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen hält



er für einen Giftbaum, dessen Genu
ihrer somatisch-psychischen Seite v
Princip der Sündlichkeit und Ster
sei. Dies begründe aber an sich kei
stens auf Seiten der Nachkommen
Die Aufgabe war nun, dieses P
Sterblichkeit, welches obgleich an
zung zur schuldbaren persönlichen S
aus der menschlichen Natur herausz
hat eben Christus gelöst. Der S
derbtes Fleisch und Blut angenom
willigung in den sündhaften Nat
erhalten, ja trotz der größten Vers
und Teufel sei es bei ihm niemals
gekommen. Der Kampf Christi mi
ken eine bedeutende Rolle. Der T
vergeblich, Alles aufgeboten, Jes
Sündenhang zu bewegen und ihn
diesen fortgehenden Proceß der N
haften Reiz habe nun Jesus die an
Natur selbst überwunden, sie gleic
zehrt; und zwar war die Vollend
gabe in den Tod. Demnach läß
Opfertod bezeichnen; denn etwa so
materielle Stoff vom Feuer verzehrt
lich materiellen Stoff durch das F
Tode aufgezehrt, und die in seiner
natur durch seine Auferstehung in
nung und Darstellung gebracht. S
sich ihm im Glauben anschließen,
Läuterung und Heiligung ihrer e
natur geworden. Obgleich nun die
hängig von der Schleiermacher'schen
gestaltet hat, so stimmt sie doch im

selben unselig waren, die Uebel des menschlichen Lebens aber mittrug, ohne durch eigene Sünde sie mitverursacht zu haben: aber dieses Stellvertretende sei nicht genugthuend, insofern diejenigen, die noch nicht unselig sind, es doch erst werden müssen, um von Christo aufgenommen werden zu können, und Alle, die in die Gemeinschaft seines Lebens aufgenommen werden, auch auf die Gemeinschaft seiner Leiden verwiesen werden. — Offenbar wird hier nicht nur die kirchliche Formel in die entgegengesetzte umgesetzt, sondern es wird mit den Ausdrücken Genugthuung und Stellvertretung auf Anlaß der gleichlautenden kirchlichen Bezeichnungen überhaupt nur noch gespielt.*)

Die durch Schleiermacher für unser Dogma eingeleitete Periode können wir als die Periode der mystischen Substitution bezeichnen. Er selbst nennt seine Lehre mystisch, im Unterschiede von der kirchlichen, die er als magisch, und von der rationalistischen, die er als empirisch zurückweist. Von jeher hat die einseitige Mystik oder der falsche Mysticismus, — denn die ächte Mystik findet in der kirchlichen Lehre von der unio mystica ihre gebührende Anerkennung und richtige Stellung, — die subjektive Erlösung an die Stelle der objektiven Versöhnung, den Christus in uns an

---

*) Seibert a. a. O. S. 39 sagt von Schleiermacher's „höchst prekärer Stellvertretungslehre", er zeige damit nur, „daß man von einer durch Christus geleisteten Genugthuung nicht reden kann, wenn man nicht den Schuldbegriff in voller Realität und den Begriff eines persönlichen, heiligen Gottes, dem die sündigen Individuen zur Genugthuung verpflichtet sind, festhält."

umschlossene Zorn ist, welcher den Sünder dem Tode überliefert, nicht damit er darin bleibe, sondern um ihn daraus zu erlösen: so bedarf es keiner mittlerischen Zornerduldung zur meritorischen Erwerbung der göttlichen Gnade, keiner stellvertretenden Genugthuung zur Ausgleichung der in ursprünglicher Harmonie verbliebenen Eigenschaften der Heiligkeit und Liebe. Die Heiligkeit Gottes ist durch das Werk Christi insofern zur Wirksamkeit und Befriedigung gelangt, als sie eben in der Bewährung des Sohnes unter seinem Leiden sich erweist, ohne daß eine Leistung an die richterliche Strafgerechtigkeit Gottes erfolgt wäre. Die Menschheit ist in Christo in ein Verhältniß zu Gott hergestellt worden, welches nicht mehr durch die Sünde des von Adam stammenden Geschlechtes, sondern durch die Gerechtigkeit des Sohnes bestimmt ist. Die Liebe Gottes vollzieht eben als heilige Liebe ihre Gemeinschaft nicht mit dem in Adam sündigen, sondern mit dem in Christo geheiligten Menschengeschlecht. Kraft der mystischen Einheit der Menschheit mit Christo als ihrem Haupte, sind wir nicht sowohl durch ihn, als vielmehr in ihm versöhnt, und vergiebt Gott die Sünde nur auf einem Wege, der ihr wirkliches Aufhören sicher stellt, indem er die mit demselben in Gemeinschaft getretene Menschheit in dem heilig bewährten Sohne anschaut. Wenn nun Hofmann auch davon redet, daß durch Christum die Sühne für die Sünde vollzogen sei, so ist ihm diese Sühne doch nur die durch den Lebensgehorsam bis zum Tode bewirkte Gutmachung und Beseitigung der Sünde. Nimmt man die Hofmann'schen kirchlich klingenden Bezeichnungen in ihrem wahren Sinne, so bildet seine Theorie ein in sich geschlossenes, fest zusammenhängendes Ganzes: glaubt man hingegen in ihnen ein Einlenken in die kirchliche Anschauungsweise finden zu dürfen, so müßte man ihn ohne allen ausreichenden Grund der Haltlosigkeit und des unklaren Selbstwiderspruches zeihen. Wenn demnach Weizsäcker, Der Streit über die Versöhnungslehre, Jahrb. für deutsche Theologie 1858 S. 167, meint, ich hätte in meiner Bekämpfung der

seiner Wirksamkeit auf Erden völlig in Unthätigkeit versetzt und in den Hintergrund getreten ist, sondern die christliche Gemeinde durch Aufnahme in ihre Lebensgemeinschaft in die mit derselben identische Gemeinschaft Christi und Gottes aufnimmt: vielmehr ist es nach der Anschauungsweise der modern gläubigen Theologie der persönliche und lebendige Erlöser selber, welcher unmittelbar durch seinen Geist jedes gläubig gewordene Individuum in die Gemeinschaft seines himmlischen Lebens versetzt. Und hierin liegt unläugbar ein Fortschritt. Nur daß diese Lebensgemeinschaft einerseits nicht unmittelbar genug, weil nicht als direkte Einwohnung des allgegenwärtigen Gottmenschen in den Herzen der Gläubigen, andrerseits zu unvermittelt, weil nicht durch die von dem Gottmenschen geleistete objektive Sühne vermittelt, gefaßt wird. Diese Sühne kommt aber deshalb nicht zu ihrer vollberechtigten Geltung und Anerkennung, weil die nur durch die stellvertretende Genugthuung zu vermittelnde Antithese der göttlichen Gerechtigkeit und Gnade geläugnet, vielmehr die auch der Sünde gegenüber bei Bestand bleibende Harmonie der heiligen Liebe behauptet wird, so daß es immer bei der rationalistischen Grundvoraussetzung sein Verbleiben hat, wonach nicht Gott mit dem Menschen, sondern nur der Mensch mit Gott zu versöhnen ist.

Als die Hauptrepräsentanten der modernen mystischen Substitutionstheorie dürften außer Schleiermacher Nitzsch, Menken und v. Hofmann zu betrachten sein. Allerdings sucht Nitzsch, der so sehr von Schleiermacher'schen Grundanschauungen

ausgeht, daß es auch ihm nur auf die Herstellung der subjekti
ven Gottesgemeinschaft anzukommen scheint, doch zu einer objek
tiveren Versöhnungslehre hinüber zu gelangen; ja er will aus
drücklich die expiatio von der reconciliatio unterschieden wissen
Es muß aber von vorne herein auffallen, daß er den Weg de
Kirche umkehrend von der subjektiven zur objektiven Versöhnung
oder von der Versöhnung (reconciliatio) zur Versühnung (ex
piatio) aufsteigt. Schon in der Lehre von den göttlichen Eigen
schaften lehnt er jedes antithetische Verhältniß zwischen Gerech
tigkeit und Liebe ab und hält auch der Sünde gegenüber a
dem rein genetischen Verhältnisse fest. Die Gerechtigkeit sei nu
die ordnende, richtende, züchtigende und läuternde Liebe. Auc
im Werke der Versöhnung will Nitzsch Nichts von einer Ver
mittlung und Ausgleichung der göttlichen Eigenschaften wissen
vielmehr müsse jede göttliche Nöthigung des Heilandes in de
Tod der sündigen Welt versöhnend einzugehen lediglich von de
Grunde der göttlichen Liebe aus verstanden werden. Alles dies
macht es undenkbar, daß Nitzsch zum objektiven Begriffe de
expiatio zurück gelangt sein könne. Und das ist auch in Wahr
heit und Wirklichkeit nicht der Fall. Vielmehr ist nach ihm
Christus als der Heilige eingetreten in die Gemeinschaft de
Sünder, um sie seines heiligen Lebens und der subjektiven Got
tesgemeinschaft theilhaftig zu machen. Diesen Heiligen hat die
Widersetzlichkeit der Sünder getödtet, und in dieser Tödtung hat
die Weltsünde sich selbst erst vollendet, damit aber zugleich er
schöpft. Hiermit beginnt die Umkehr des Verhältnisses. Chri
stus ist aus dem Tode wiederauferstanden und als der wieder
lebendiggewordene sucht er Alle in seine Lebensgemeinschaft
hineinzuziehen. In dieser Gemeinschaft erkennen sie, daß ihre
Sünde dem Heiligen den Tod gebracht, und durch diese Sün
denerkenntniß, welche Wirkung des züchtigenden Geistes Christi
in ihnen ist, werden sie innerlich gestraft. So, in ihrem Ge
richte wird die Sünde vergeben; so, in ihrer Strafe wird sie
versöhnt. Nur als die Macht und Möglichkeit unserer wirkli

chen Entsündigung ist Christi Gehorsam bis zum Tode eine Bezahlung für viele. Vgl. System der christlichen Lehre §. 80 und §. 134—136. — Die Vergebung auf Grund der Strafe bleibt hier ein rein subjektiver Proceß, indem nicht etwa Christus stellvertretend gestraft wird, damit wir dadurch an sich der Strafe ledig gehen, sondern sein Tod ist nur Veranlassung und wirksame Kraft unseres eigenen geistlichen Ertödtetwerdens durch die Strafe des Bußschmerzes zu unserer Rechtfertigung und Beseligung. Nur mittelst solcher Umsetzung der Begriffe kann noch von einem stellvertretenden Gehorsam und Leiden Christi die Rede sein. Wir stehen hier noch immer im Gebiete der subjektiven Erlösung, wo Tod und Auferstehung Christi Nichts in und vor Gott vermittelt und erwirkt hat, sondern lediglich als Grund und Mittel unseres geistlichen Sterbens und Auferstehens betrachtet wird.

Sehr eigenthümlich ist die Theorie von Menken, welcher nach dem Vorgange von Hasenkamp die socinianische Polemik gegen die kirchliche Versöhnungslehre mit Heftigkeit und Bitterkeit erneuerte. Das Verzeichniß der hierher gehörenden Hauptschriften s. bei Baur Geschichte der Versöhnungslehre S. 657 Anm. Menken theilt den alten Mißverstand, als ob nach der Satisfaktionstheorie die Versöhnung nur als eine aus dem Zorne Gottes hervorgegangene Verordnung und Anstalt Gottes zu betrachten sei, und Hasenkamp bezeichnet diese Vorstellung als heidnisch, als ein Meisterstück des Vaters der Lügen, eine Ausgeburt der Finsterniß, ein abgeschmacktes Fündlein der Menschen und Teufel. Die Versöhnung sei überhaupt nicht Versöhnung Gottes mit dem Menschen, sondern Versöhnung des Menschen mit Gott, und darum Wirkung der freien, keiner Vermittelung fremden Verdienstes und stellvertretender Genugthuung bedürftigen Liebe Gottes. Die positive Construction seiner Versöhnungslehre hängt in ihrer näheren Ausführung mit Menken's Ansicht vom Ursprung und Wesen der Sünde auf's Engste zusammen. Den Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen hält

Die juristische Seite der Erlösungslehre entwickele sich zunächst an der Gerechtigkeit Gottes, welche straft, die entgegengesetzte oder die ethische an der Gnade, welche vergibt. Die evangelische Wahrheit bestehe aber in der Einheit beider Seiten. Darum sei es ein wesentlicher und gefährlicher Irrthum, wenn Gerechtigkeit und Gnade in Gott als getrennt gedacht werden, gleich als ob beide neben und gegen einander stünden, und selbst erst der Ausgleichung, Vermittelung und Versöhnung bedürften. Näher sei aber die Einheit der Gerechtigkeit und Gnade in dem Wesen Gottes, welches die Liebe ist, zusammengefaßt; Gerechtigkeit und Gnade seien Erscheinungen der Liebe, doppelte Formen desselben Wesens. Der bezeichnete Irrthum, welcher Gerechtigkeit und Gnade, die in der Liebe Eins sind, und hiermit auch Strafe und Vergebung auseinander hält, habe wieder in einem andern Irrthum seinen Grund, nämlich in der Vorstellung, welche in der Strafe nur ein Uebel, ein Leiden, in der Vergebung aber nur das Gegentheil, Erlaß der Strafe, Befreiung von Leiden zu erkennen vermöge.

Der Begriff der Strafe, sagt Göschel weiter, folgt aus dem Begriffe des Unrechts. Das Unrecht ist Gegentheil, Negation des Rechts, die Strafe Gegentheil, Negation des Unrechts, Negation der ersten Negation. Diese zweite Negation ist Folge der ersten Negation, der Gegendruck des Rechtes gegen den Druck des Unrechtes auf das Recht. Das Recht selber ist das Dasein des objektiven, allgemeinen Willens, das Unrecht also das Dasein des subjektiven Willens in seiner Opposition gegen den objek-

ein, nämlich in der mystischen Substitution der subjektiven Erlösung anstatt der objektiven Versöhnung.

Auf dieser Seite steht auch v. Hofmann. Er selbst bezeichnet das Verhältniß seiner Theorie zu der kirchlichen Lehre von der stellvertretenden Genugthuung, Schutzschriften Stück 2 S. 103, mit den Worten: „Zwischen ihr und der meinigen bleibt der sehr wesentliche Unterschied, daß nicht der Sohn Gegenstand des Zornes des Vaters ist, wenn auch nur stellvertretungsweise, sondern die Menschheit, und daß nicht die Strafe, welcher die unerlöste Menschheit für ewig anheimgefallen wäre, an dem Sohne vollzogen worden, sondern ihm sein Heilandsberuf Ursache aller der Leiden geworden ist, welche derselbe in Folge seines Einkommens in die adamitische Menschheit mit sich brachte. Nicht ihn, anstatt uns, hat der Zorn Gottes betroffen, so daß die Strafe nun vollzogen ist und nicht mehr vollzogen zu werden braucht; sondern die Uebel, in welchen sich Gottes Zorn wider die sündige Menschheit vollzieht, hat er in der mit seinem Heilandsberufe gesetzten Weise erlitten." Vgl. Schriftbeweis, 2te Aufl. I. S. 47 f. II. 1 S. 318 f. 455 f. 472. Dieser Heilandsberuf besteht aber in der Herstellung der neuen gottwohlgefälligen Menschheit in der Person Jesu Christi. In der Ausrichtung dieses Heilandsberufes hat er selbst das „Widerfahrniß" des Todes über sich ergehen lassen, welcher die Spitze und Vollendung seiner heiligen Lebensbewährung ist. Dem Zorne Gottes war Christus nur insofern unterstellt, als er dem Tode, welcher gegen uns die Sünder, nicht gegen ihn den Heiligen Wirkung des göttlichen Zornes ist, unterstellt war. Darum hat nicht sowohl Gott über ihn an unserer Statt den Tod verhängt, als vielmehr der gottfeindliche Arge unter göttlicher Zulassung ihn zu Tode gebracht, und grade dadurch, indem er sein Heilandswerk hindern wollte, ihm zur vollendeten Bewährung seines Heilsberufes die Gelegenheit bereiten müssen. Da der göttliche Zorn, welchem die adamitische Menschheit unterstellt ist, nicht der schlechthin verdammende, sondern der von der göttlichen Liebe

umschlossene Zorn ist, welcher den Sünder dem Tode überliefe
nicht damit er darin bleibe, sondern um ihn daraus zu erlöse
so bedarf es keiner mittlerischen Zornerduldung zur meritorisch
Erwerbung der göttlichen Gnade, keiner stellvertretenden Gen
thuung zur Ausgleichung der in ursprünglicher Harmonie v
bliebenen Eigenschaften der Heiligkeit und Liebe. Die Heiligk
Gottes ist durch das Werk Christi insofern zur Wirksamkeit u
Befriedigung gelangt, als sie eben in der Bewährung des S
nes unter seinem Leiden sich erweist, ohne daß eine Leistung
die richterliche Strafgerechtigkeit Gottes erfolgt wäre. D
Menschheit ist in Christo in ein Verhältniß zu Gott hergeste
worden, welches nicht mehr durch die Sünde des von Ad
stammenden Geschlechtes, sondern durch die Gerechtigkeit d
Sohnes bestimmt ist. Die Liebe Gottes vollzieht eben als *he
lige Liebe* ihre Gemeinschaft nicht mit dem in Adam sündiger
sondern mit dem in Christo geheiligten Menschengeschlecht
Kraft der mystischen Einheit der Menschheit mit Christo a
ihrem Haupte, sind wir nicht sowohl *durch ihn*, als vielmeh
in ihm versöhnt, und vergiebt Gott die Sünde nur auf eine
Wege, der ihr wirkliches Aufhören sicher stellt, indem er d
mit demselben in Gemeinschaft getretene Menschheit in dem he
lig bewährten Sohne anschaut. Wenn nun Hofmann auch da
von redet, daß durch Christum die Sühne für die Sünde voll
zogen sei, so ist ihm diese Sühne doch nur die durch de
Lebensgehorsam bis zum Tode bewirkte Gutmachung und Be
seitigung der Sünde. Nimmt man die Hofmann'schen kirchli
klingenden Bezeichnungen in ihrem wahren Sinne, so bild
seine Theorie ein in sich geschlossenes, fest zusammenhängende
Ganzes; glaubt man hingegen in ihnen ein Einlenken in di
kirchliche Anschauungsweise finden zu dürfen, so müßte man ih
ohne allen ausreichenden Grund der Haltlosigkeit und des unkla
ren Selbstwiderspruches zeihen. Wenn demnach *Weizsäcker*
Der Streit über die Versöhnungslehre, Jahrb. für deutsche Theo
logie 1858 S. 167, meint, ich hätte in meiner Bekämpfung de

Hofmann'schen Versöhnungslehre seine der kirchlichen Anschauung verwandten Sätze einfach bei Seite gelassen, so kann ich eben in seiner Theorie troß mancher kirchlich klingenden Ausdrücke, die überdies erst in der zweiten Auflage des Schriftbeweises besonders hervortreten, nichts dem kirchlichen Sinne Verwandtes, sondern nur ihm Entgegengesetztes finden. Und dasselbe thut im Grunde auch Weizsäcker in seiner eigenen Auffassung und Darstellung der Hofmann'schen Lehre. Sehr richtig bemerkt er aber S. 177: „Während immer nur von der Lehre Hofmanns die Rede ist, handelt es sich in der That keineswegs um etwas diesem Theologen Eigenes, sondern um eine weit verbreitete Richtung innerhalb der Dogmatik, wie sie sich seit Schleiermacher gestaltet hat." Es handelt sich eben um die mystische Substitution der subjektiven Erlösung des Menschen an Stelle der kirchlichen Lehre von der objektiven Versöhnung Gottes. In diesem Grundprincipe stimmt Hofmann mit Schleiermacher überein, während die eigenthümlichen Modificationen seiner Theorie, wie treffend Thomasius Christol. III. 1 S. 127 ff. nachgewiesen hat, eine Aehnlichkeit mit der Menken'schen Anschauungsweise bekunden. In den genannten Jahrbüchern für deutsche Theologie 1859 S. 516 ff. findet übrigens auch Geß, grade so wie ich, in seiner Kritik der Hofmann'schen Lehre nach der zweiten Auflage des Schriftbeweises, daß Hofmann die subjektive Erlösung an die Stelle der objektiven Versöhnung schiebe, ja er sagt S. 520: „Nur durch willkürliche Umdeutung der Begriffe kann Hofmann noch von Christi Versühnen reden." Vgl. auch A. Hahn Lehrbuch des christlichen Glaubens. 2te Aufl. Th. II. S. 229 f. Baur Lehrbuch der christl. Dogmengeschichte, 2te Aufl. 1858. §. 132 S. 388, Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts. 1862. S. 414 und Schneider Nachweisung, daß die im Bekenntniß unserer Kirche enthaltene Lehre von der stellvertretenden Bedeutung des Opfertodes Christi im Einklang stehe mit der heiligen Schrift. Studien und Kritiken 1860 S. 625 ff.

Außer den genannten Hauptrepräsentanten gehören nun noch viele andere Theologen der Neuzeit der in Rede stehenden Entwickelungsphase unseres Dogmas an, so **Klaiber**, **Stier**, **Schöberlein**, **Rothe**, **Lange**, **Martensen**, **Baumgarten**, **Schenkel** u. A., deren soteriologische Entwickelungen näher zu skizziren und zu kritisiren, hier nicht die Aufgabe sein kann. Einige unter ihnen gehen zwar bei der Darstellung des Werkes Christi gleichfalls von der Stiftung eines neuen Lebens aus, suchen aber doch von hier aus zu einer objektiveren Fassung des Versöhnungsbegriffes hinüber zu gelangen, was freilich bei solchem Ausgangspunkte und bei solcher Umkehr der Reihenfolge und des Verhältnisses von Erlösung und Versöhnung entweder überhaupt nicht, oder nur in unklarer und widerspruchsvoller Weise erreicht werden kann. Bleibt die heilige Liebe Gottes durch Wegräumung und Ueberwindung der Sünde und Herstellung eines Lebens der Gerechtigkeit mittelst des Todes und der Auferstehung Christi der sündigen Menschheit in harmonischer Einigung gemeinschaftstiftend zugekehrt, so bedarf es keiner nachträglichen Ausgleichung der durch die Sünde mit sich selbst in Spannung versetzten göttlichen Heiligkeit und Liebe mittelst der stellvertretenden Genugthuung des Gottmenschen. Da nun aber in dieser Ausgleichung und Vermittelung allein der objektive Begriff der Versöhnung wahrhaft und wirklich enthalten und erhalten ist, so bedarf es nach jenen Prämissen überhaupt keiner Versöhnung mehr. Wird die Versöhnung zum secundären Momente und Accidens der Erlösung herabgesetzt, so kann man wohl noch im selbstbeliebigen Sinne das Wort „Versöhnung" gebrauchen, die Sache selbst aber im Sinne der Schrift und des Glaubens und Bekenntnisses der Gesammtkirche Gottes auf Erden hat man aufgegeben.

Wir haben nun gesehen, wie die geschichtliche Entwickelung der Versöhnungslehre die Perioden der positiv

kirchlichen Construction, der negativ kritischen Destruction, der spekulativ symbolischen Transformation und der mystischen Substitution durchlaufen hat. Sie ist schließlich wieder in die Phase der positiv kirchlichen Reconstruction eingetreten, die wir noch zu betrachten haben. Eingeleitet ward dieselbe durch Göschel, der als Jurist und christlicher Philosoph zu diesem Geschäfte des Wiederaufbaues wegen der unläugbar juridischen und spekulativen Elemente des kirchlichen Satisfaktionsdogmas vorzugsweise berufen schien.*) Sehen wir zu, ob er das Ziel, welches er sich gesteckt hat, wirklich erreicht hat? Nach Göschel kann der Theolog unter andern auch von dem Juristen, oder vielmehr von der auch jenem offenstehenden biblischen Rechtswissenschaft lernen. Besonders zeige sich die Wechselbeziehung von Theologie und Rechtswissenschaft an dem Kerne des Evangeliums, nämlich an der Lehre von der Erlösung durch Genugthuung. Das juristische Element der Erlösungslehre sei seit Anselm als Satisfaktion bezeichnet, und besonders von Hugo Grotius juristisch, aber nur formell juristisch, erläutert worden; es sei aber älter, als sein Name, älter, als alle juristisch-theologischen Untersuchungen darüber, nämlich so alt als die Erlösungslehre selbst, denn es beruhe auf der Vermittlung der Gerechtigkeit und Gnade Gottes.

*) Vgl. das Strafrecht und die christliche Lehre von der Satisfaktion, oder Recht und Gnade, Strafe und Vergebung, in Göschel's Zerstreuten Blättern aus den Hand- und Hülfsakten eines Juristen. Erfurt 1832. Th. I. S. 468 bis 494.

Die juristische Seite der Erlösungslehre entwickele sich zunächst an der Gerechtigkeit Gottes, welche straft, die entgegengesetzte oder die ethische an der Gnade, welche vergibt. Die evangelische Wahrheit bestehe aber in der Einheit beider Seiten. Darum sei es ein wesentlicher und gefährlicher Irrthum, wenn Gerechtigkeit und Gnade in Gott als getrennt gedacht werden, gleich als ob beide neben und gegen einander stünden, und selbst erst der Ausgleichung, Vermittelung und Versöhnung bedürften. Näher sei aber die Einheit der Gerechtigkeit und Gnade in dem Wesen Gottes, welches die Liebe ist, zusammengefaßt Gerechtigkeit und Gnade seien Erscheinungen der Liebe, doppelte Formen desselben Wesens. Der bezeichnete Irrthum, welcher Gerechtigkeit und Gnade, die in der Liebe Eins sind, und hiermit auch Strafe und Vergebung auseinander hält, habe wieder in einem andern Irrthum seinen Grund, nämlich in der Vorstellung, welche in der Strafe nur ein Uebel, ein Leiden, in der Vergebung aber nur das Gegentheil, Erlaß der Strafe, Befreiung von Leiden zu erkennen vermöge.

Der Begriff der Strafe, sagt Göschel weiter, folgt aus dem Begriffe des Unrechts. Das Unrecht ist Gegentheil, Negation des Rechts, die Strafe Gegentheil, Negation des Unrechts, Negation der ersten Negation. Diese zweite Negation ist Folge der ersten Negation, der Gegendruck des Rechtes gegen den Druck des Unrechtes auf das Recht. Das Recht selber ist das Dasein des objektiven, allgemeinen Willens, das Unrecht also das Dasein des subjektiven Willens in seiner Opposition gegen den objek-

tiven Willen; hiernach ist die Strafe die Behauptung des objektiven Willens als der alleinigen Wirklichkeit gegenüber der Willkühr des rein subjektiven Willens. Als solche ist die Strafe aber zugleich Vermittelung des subjektiven mit dem objektiven Willen, indem sie den ersteren seiner Unwahrheit überführt und zur Wahrheit des Rechtes zurückführt. Indem so die Strafe das energische Dasein des Rechtes selbst ist, erweiset sie sich an dem, der das Recht bricht, als Liebe, näher als Gnade, weil in ihr das Recht, welches ein Gut ist, ja das Gute selbst ist, seinen Einfluß auch dem nicht entzieht, der sich seinerseits desselben begeben und verlustig gemacht hat. Hierin liegt weiter, daß in der Strafe selbst auch die Vergebung enthalten ist; denn das Verbrechen wird eben durch die Strafe verziehen, die Strafe ist das Mittel, um durch Ueberführung den subjektiven und objektiven Willen zu vermitteln, um zur Vergebung zu gelangen. Die Vergebung ist die Krone der Strafe, mittelst deren der Uebertreter in die Gemeinschaft mit dem Rechte, die er zerrissen hat, wieder aufgenommen wird. Keine Strafe ohne Vergebung, wie keine Vergebung ohne Strafe.

Weiter aber ist das Recht, welches den Willen richtet, nothwendig selbst Wille, rechter Wille. Das Recht, welches mit Personen zu thun hat, ist selbst Person, und als höchster Wille ist das Recht die höchste Person, die Wahrheit des objektiven Willens, absoluter Geist, absolute Persönlichkeit. Ein wiewohl unvollkommener Stellvertreter dieser höchsten Person ist der Richter auf Erden. Diese Persönlichkeit des Rechts im Richter ist als Gerechtigkeit be-

zeichnet, und die Gerechtigkeit als ein Ausfluß der Liebe. Die Gerechtigkeit hat, wie die Liebe, in der alle Wesen verbindenden Gemeinschaft ihren Grund. Daraus folgt, daß ein Richter, welcher straft ohne zu lieben, die Gerechtigkeit in einen todten Mechanismus verkehrt, der in der eisernen Waage sein Sinnbild hat. Wo sich nun in der Strafe der Zorn der Gerechtigkeit als Liebeseifer erweiset, da kann es nicht fehlen, daß der Richter, indem er straft, weil er zugleich liebt, auch mit leidet, die Strafe mit leidet, wie schon das Verbrechen selbst sein Mitleiden erweckt. Doch leidet der Richter nur mit, und der Gestrafte leidet hauptsächlich. Wie die Erscheinung des Rechtes in dem Richter, so ist auch das Mitleiden des Richters unvollkommen. Dasselbe ist der Fall mit dem Staate überhaupt, welcher durch das Verbrechen leidet, und auch die Strafe mit leidet, weil sie eins seiner Glieder trifft. Aber das hauptsächliche Leiden trifft wieder nicht das Ganze, sondern den Einzelnen, weil die Glieder unter einander und mit dem Ganzen selbst nicht lebendig vereinigt sind.

Es ist aber Einer, dessen Person einerseits mit dem strafenden Richter, andrerseits mit dem der Strafe verfallenen Sünder Eins ist nach dem Wesen, aber nach der Person in beiden Beziehungen ein Anderer. Durch seine Verschiedenheit von der im Wesen gleichen Person des Richters wird das Strafleiden für ihn wirkliches und hauptsächliches Leiden, so daß die Schuldigen nur mit leiden, indem sie an das für sie übernommene Leiden glauben. Aber eben darum erscheint es nach der persönlichen Verschiedenheit des Leidenden von den schuldigen Personen

als stellvertretende Genugthuung, gleich als wenn ein Anderer für den Schuldigen leiden müßte; nach dem Wesen ist sie aber nicht stellvertretend, denn der die Strafe leidet, ist nach dem Wesen Eins mit dem, der sie verschuldet hat, ja er ist dieses Wesen, das er vertritt, vollkommener, als der Einzelne, den er vertritt; denn er ist die Menschheit ganz, die der Einzelne in Folge seines Abfalls nur theilweise ist. Erst hierdurch wird die Genugthuung vollkommen, und hiermit zur Vergebung geeignet. Denn zur völligen Tilgung des Unrechts gehört nothwendig völlige Strafe, welche nichts Anderes ist, als Aufhebung der Schuld — und zu völliger Strafe gehört dieses, daß nicht bloß das schuldige, kranke Glied, sondern mit ihm der ganze Leib in allen Gliedern leidet. Zur Heilung gehört das Leiden, und zwar Homöopathie, d. h. nicht bloß Leiden des kranken und hiermit vereinzelten Organs, sondern das größere und überwiegende Leiden des gesunden Organismus, als eines Ganzen, als eines, das Ganze umfassenden Individuums. Der Organismus kann das einzelne kranke Organ, dessen Krankheit auf ihn zurückfällt, nur dann heilen, wenn einerseits er selbst gesund und stark ist, die Krankheit zu bewältigen, andrerseits aber das Organ die Mittheilung des gesunden Organismus wieder anzunehmen im Stande ist. — Indem nun der Richter der Welt unsere Krankheit trägt und auf sich nimmt, nimmt er sie hinweg, aber nur insofern, als der Kranke die ihm in dieser Uebernahme seines Leidens angebotene Gemeinschaft wirklich annimmt, mithin mitstirbt, um mit zu leben. Denn wie wäre die Heilung möglich ohne Wiederherstellung der Gemein-

schaft mit dem gesunden Organismus, in der sie besteht? Mit einem Worte, der Zweck der Strafe ist Wiederherstellung, restitutio in integrum, der Grund die Gerechtigkeit, welche die Liebe ist, indem sie die Gemeinschaft mit dem Sünder dadurch bekundet, daß sie straft, aber eben nach dieser Gemeinschaft das Strafleiden selbst leidet, wodurch das erste herbe Strafleiden des unbekehrten Sünders seinerseits in ein freiwilliges Liebesleiden sich verwandelt. Dieses letzte Element des Erlösungswerks, das Mitleiden des begnadigten Sünders an dem Hauptleiden seines Herrn und Heilandes, ist in der heiligen Schrift selbst als die Erstattung dessen, was noch an dem Leiden Christi ermangelt, ausgedrückt. Denn obwohl das Leiden Christi seiten des Verdienstes, d. h. in aktiver Beziehung, ein vollkommenes Lösegeld ist, so ist es doch eben dadurch vollkommen, daß es seiten seiner Wirkung, in passiver Beziehung, aus dem Haupte, welches ist Christus, in die einzelnen Glieder eingehet. So Göschel.

Es ist nun aber leicht ersichtlich, daß diese Deduction von einer Reconstruction der kirchlichen Versöhnungslehre, die sie doch bezweckt, sehr weit entfernt ist. Auch Göschel negirt von vorneherein jede Antithese von Gnade und Gerechtigkeit und damit die Nothwendigkeit ihrer Vermittelung und Ausgleichung; vielmehr sind ihm beide Eigenschaften nur Aeußerungsformen der Liebe, welche den Sünder straft, um ihn zu ihrer Gemeinschaft wiederherzustellen, und eben als strafende Liebe Gerechtigkeit, als wiederherstellende Liebe Gnade ist. Durch solche Prämissen ist Nothwendigkeit, wie Möglichkeit der stellvertretenden Genugthuung aufgehoben:

die Nothwendigkeit, weil die Gerechtigkeit derselben nicht bedarf, um mit der Liebe in Harmonie zu treten; die Möglichkeit, weil die Strafe zum Zwecke der Wiederherstellung an dem Sünder selbst vollzogen werden muß. In der That ist auch nach Göschel Christus nicht deshalb in unsere Strafe eingetreten, damit wir mit der Strafe verschont würden, sondern damit wir seiner Strafe theilhaftig würden und so durch Strafe zur Vergebung gelangten. Er ist darum gestorben und auferstanden, auf daß wir mit ihm sterben und auferstehen. Christus ist nur der ursächliche Anfang unseres geistlichen Todes und unseres geistlichen Lebens. In der Begriffsentwickelung der stellvertretenden Genugthuung biegt Göschel ausdrücklich den juridischen Gesichtspunkt in den medicinalen um; und wenn man sich nicht durch die ausgesprochene Tendenz seiner Abhandlung, durch die juridische Ausdrucksweise und durch das seiner Spekulation eigenthümliche sinnreiche Spiel mit Worten täuschen läßt, so ist unverkennbar, daß wir uns auch hier noch ganz in dem Gebiete der mystischen Substitution der subjektiven Erlösung an die Stelle der objektiven Versöhnung befinden. Die Nothwendigkeit der Erlösung durch stellvertretende Genugthuung ist von Göschel so wenig spekulativ erwiesen, daß vielmehr auch bei ihm, wie nach der modern mystischen Substitutionstheorie überhaupt, die Thatsache der Menschwerdung Gottes und das Werk der Erlösung zu einer rein willkührlichen Zufälligkeit, einer völlig irrationalen Positivität herabsinkt, deren die der sündigen Menschheit züchtigend und heilend zugekehrte heilige Liebe Gottes schlechthin nicht bedurfte, da sie ihren Zweck auch ohne solche Ver-

mittelung durch unmittelbare Geisteswirkung zu erreichen vermochte. Die letzte Consequenz dieser Betrachtungsweise ist der von dem historischen Christus völlig losgebundene mystische Spiritualismus, welcher, wie die Geschichte gezeigt hat, gegen den mystischen oder spekulativen Pantheismus keine feste Grenzlinie und sichere Schutzwehr mehr bietet.

Aus der Herleitung der Gerechtigkeit aus der Liebe folgt nun bei Göschel weiter der Satz, daß der Zweck der Strafe Wiederherstellung sei. Darum müsse auch der Richter nicht in starrer Gerechtigkeit, sondern in Liebe und Mitleiden strafen. Indeß Liebe und Mitleiden sind nicht die Principien, aus denen das richterliche Handeln hervorgeht, sondern nur dieses Handeln begleitende Affekte. Liebe und Mitleiden soll der Richter als Mensch und Christ mit dem Verbrecher empfinden, die Strafe verhängt er aber aus Gerechtigkeit, dem Gegensatz der Liebe, zur Vergeltung des Verbrechens. Darum ist auch nicht, wie Göschel meint, die Vergebung Ziel, Folge, Gipfel und Krone der Strafe, sondern sie ist die Aufhebung, also das grade Gegentheil der Strafe. Die Strafe ist nicht Vergebung, sondern Sühne des Verbrechens. Göschel verwechselt mit einem Worte die richterliche Strafe mit der väterlichen Zucht. Auch die letztere ist gerechte Vergeltung des Ungehorsams, aber sie geht aus der Liebe hervor, der die strafende Gerechtigkeit harmonisch geeint und dienstbar ist, und verfolgt den Zweck der Besserung. Dahingegen die richterliche Strafe trägt als die dem verletzten Rechte zu Theil werdende Genugthuung ihren Zweck in sich selbst, darum ist auch allemal mit ihrem

Vollzuge selber, auch da wo die Besserung nicht erfolgt, ihr wesentlicher Zweck erreicht. Gott steht nun aber der abgefallenen Menschheit nicht als Vater, sondern als Richter gegenüber, und nur seinen versöhnten Kindern ist seine Strafe väterliche Liebeszucht, den abtrünnigen Sündern hingegen ist sie richterliche Vergeltung. Immer ist es die Heiligkeit, welche die Strafe verhängt, aber bei den Sündern die der Liebe entgegengesetzte und erst durch stellvertretende Genugthuung mit ihr zu vermittelnde Heiligkeit, bei den Kindern die mit der Liebe auf's Neue in Harmonie gesetzte und ihr dienstbar gewordene Heiligkeit. Die mystische Substitutionstheorie theilt im Grunde mit dem Rationalismus den Irrthum, als ob Gott von Natur uns als Vater gegenüber stehe, dessen heilige Liebe uns züchtigend zugekehrt ist, um uns zu seiner Gemeinschaft, die er seinerseits nicht aufgehoben hat, zurückzuführen, während er uns doch als Richter gegenüber steht, dessen Sünde vergeben und Gemeinschaft stiften wollende Liebe so lange gehemmt und an der Durchführung ihres Willens gehindert ist, bis seine Genugthuung fordernde Heiligkeit und Gerechtigkeit befriedigt ist. Bei den begnadigten Kindern steht die durch Zucht der Heiligkeit ihre Heiligung bezielende Liebe, bei den abtrünnigen Sündern die durch Strafe zur Vergeltung ihr eigenes Genügen heischende Heiligkeit im Vordergrunde, die Liebe aber ist ihnen gegenüber gleichsam in den Hintergrund gedrängt, und kann erst nach Erfüllung der unverbrüchlichen Heiligkeitsforderung, welche Forderung sie freilich in dem gottmenschlichen Liebesopfer selbst erfüllt hat, wiederum wirksam hervortreten. Wenn deshalb Göschel mit Recht behauptet,

das juristische Element der Erlösungslehre sei so alt, als die Erlösungslehre selbst, es ist nämlich so alt, als der Alte der Tage selber, welcher sich in seinem Worte von Anfang an als den Richter der Welt bekundet und benennt, und wenn demnach der gegen die kirchliche Satisfaktionstheorie erhobene Vorwurf des äußerlich juridischen Formalismus im letzten Grunde das von der Schrift bezeugte göttliche Richteramt selber trifft: so kömmt doch Alles darauf an, daß die der Versöhnungslehre zum Grunde gelegten Rechtsbegriffe auch wirklich den Schriftbegriffen conform gestaltet werden. Das menschliche Recht ist eine Wiederspiegelung des göttlichen, darum kann auch die himmlische Rechtsordnung in der irdischen Rechtssphäre entlehnten Ausdrücken beschrieben werden, nur daß diese Ausdrücke lediglich in einem dem Sinne der göttlichen Offenbarung entsprechenden Sinne angewendet werden dürfen. Das ist dann die von unseren Alten mit Recht so genannte jurisprudentia divina.

Der zweite Versuch einer Reconstruction der kirchlichen Versöhnungslehre ist gleichfalls von einem Juristen und christlichen Philosophen, nämlich von Stahl, ausgegangen.*) Skizziren wir zuvörderst wieder die Grundgedanken desselben. Stahl geht von der Idee der Gerechtigkeit aus. Der Begriff der Gerechtigkeit ist ihm die unverbrüchliche Aufrechterhaltung einer gegebenen ethischen Ordnung. Sie

*) Vgl. Stahl, Fundamente einer christlichen Philosophie. Abschn. II. Kap. 6. Die Gerechtigkeit und die Strafe, und Kap. 7. Die Sühne.

äußert sich in doppelter Weise: als schützende Macht, die das ertheilte Recht unverletzlich verbürgt, und als vergeltende Macht, welche je nach Erfüllung oder Uebertretung Lohn oder Strafen verhängt, um durch Beides die ewige Herrschaft der ethischen Ordnung zu offenbaren. Ihren Ursprung hat die Gerechtigkeit in der höchsten Persönlichkeit, die ihren eignen heiligen Willen unwandelbar will. Gerechtigkeit ist Attribution der Persönlichkeit in ihrem Verhältniß als Herrscherwille gegenüber Untergebenen. Gerechtigkeit setzt daher ein Reich voraus d. i. eben die Herrschaft eines persönlichen Willens über Persönlichkeiten. Sie ist unverbrüchliche Aufrechterhaltung des Gebotes von Seite des Herrschers. Die vergeltende Gerechtigkeit ist die Herstellung des Reiches d. i. der Herrlichkeit der sittlichen Macht (Gottes oder beziehungsweise des Staates) durch die Vernichtung oder das Leiden dessen, der sich wider sie empört hat. Durch die Uebertretung (Sünde beziehungsweise Verbrechen) macht sich der Thäter zu einem Herrn über der Ordnung Gottes, beziehungsweise des Staates, deshalb muß die höhere Macht Gottes oder des Staates sich an ihm bewähren, ihn vertilgen, oder sonst ihre Schwere empfinden lassen, seinen Willen bewältigen, indem sie ihm das, was er als Wille will, die Befriedigung, entzieht, und was er nicht will, den Schmerz, die Einschränkung zufügt, damit nur ihr Reich bestehe und kein anderes, das ist die Strafe. Nicht das Gesetz soll durch sie aufrecht erhalten oder wieder hergestellt werden, sondern seine Herrlichkeit. Handelt der Mensch gegen das Gesetz, so hat er eine Herrlichkeit in der sittlichen Welt gegen die sittliche

Macht. Darum muß die höhere Herrlichkeit der sittlichen Macht sich an ihm beurkunden. Dieß kann nur dadurch geschehen, daß er zum bloß Beherrschten, Passiven, gemacht wird, und dieß ist das Leiden, der Schmerz, der Tod. Durch die Strafe ist an dem Uebelthäter auf reale Weise bekundet, daß die sittliche Ordnung der Herr ist. Die sittliche Strafe im Unterschiede von der bloß bürgerlichen, oder die Strafe im Reiche Gottes ist aber eine ewige und intensiv unendliche. Denn in Gott sind alle Verhältnisse absolut. Seine Heiligkeit kann auch nicht die geringste Befleckung, seine Gerechtigkeit nicht das geringste Widerstreben gegen seine Ordnung ertragen. Wenn auch die einzelnen Aeußerungen der menschlichen Sünde endlicher Natur sind, so ist doch die Sünde des Menschen selbst eine unendliche, und eben so auch die Strafe, die der Mensch vor Gottes Gericht verschuldet. Die Strafe im sittlichen Reiche ist die ewige Empfindung des vernichtenden Zornes Gottes. Im Gegensatze zu der relativen Strafrechtstheorie, nach welcher die Strafrechtspflege bloß als ein Schutzmittel gegen künftige Verletzung erscheint, ist demnach an der absoluten Straf-Theorie festzuhalten, welche als das Wesen der Strafe die unbedingte Forderung der Gerechtigkeit erkennt.

Auf dem sittlichen Gebiete gibt es aber auch noch einen andern Weg, der Gerechtigkeit genug zu thun, und zugleich die unendliche Strafe abzuwenden, und das ist die Sühne. Sie unterscheidet sich von der Strafe durch ihre Wirkung: die Versöhnung, indem hier die sittliche Macht nicht bloß äußerlich die Herrschaft ihres Willens geltend macht durch Vertilgung oder Leiden des Frevlers, sondern

sich innerlich wieder mit ihm einigt, ihn in ihr Reich wieder aufnimmt. Es ist der Begriff der Sühne, durch Uebernahme eines endlichen Leidens eine unendliche Strafe abzuwenden. Die ihren Begriff integrirenden Momente sind Freiwilligkeit, Unschuld des Sühnenden und stellvertretendes Leiden. Während nach der Gerechtigkeit es die Natur der Strafe ist, daß sie nur an dem Schuldigen vollzogen werden kann, so umgekehrt die Natur der Sühne, daß sie nicht von dem Schuldigen selbst geleistet werden kann, sondern nur von einem Andern, Schuldlosen, der aber in irgend einer Beziehung als Eins mit ihm gilt. In den Begebenheiten der Weltgeschichte und in dem Lebensgange Einzelner finden wir nur zerstreute Züge und Anklänge, nur unvollkommene Vorbildungen, nur Ahnung und Symbol der Sühne; die vollkommene Erfüllung der Idee der Sühne nach allen ihren Momenten, die wahrhaftige Sühne, ist die Tilgung der unendlichen Schuld und Abwendung der ewigen Strafe des ganzen menschlichen Geschlechts durch die vollkommene und unendliche Genugthuung des Sohnes Gottes. Die stellvertretende Genugthuung Christi ist eine Genugthuung nicht durch Strafe, sondern durch Sühne. Die Strafe abzuwenden ist eben ihre Bestimmung. Es ist das stellvertretende, freiwillig übernommene, absolute Leiden dessen, der absolut Eins ist mit dem menschlichen Geschlechte. Durch solche Sühne ist der Gerechtigkeit nicht minder genug gethan als durch Strafe. Es ist in der Sühne eben die reale Beurkundung der höhern ausschließlichen Geltung der sittlichen Macht wie bei der Strafe, aber in noch höherer Weise. Denn es ist bei der Sühne diese Beurkundung nicht

nur negativ, passiv, in Vertilgung des Willens, der sich aufgelehnt hat, sondern positiv und aktiv, es ist der menschliche Wille selbst, der durch Uebernahme des Leidens sohin durch Wille und That die Herrlichkeit der sittlichen Macht, die Heiligkeit und Unverletzlichkeit des sittlichen Gebotes bewährt. Es ist die Weise, wie in dem persönlichen Reiche die höchste und letzte Erfüllung ist. Das Leiden gegenüber der unerlaubten Lust ist Tilgung der Uebertretung, Erfüllung der Gerechtigkeit, sei dieß das passive Leiden der Strafe oder das aktive der Sühne. Die Sühne ist nicht stellvertretende Strafe, sondern eher der Strafe entgegengesetzt, als identisch mit ihr. Die der Gerechtigkeit genugthuende Kraft der Sühne liegt nicht wie bei der Strafe in dem Leiden als solchem, sondern grade in der That, in dem Gehorsam, in dem Opfer. Es ist nicht der Tod Christi am Kreuze an sich, sondern der Gehorsam bis zum Tode am Kreuze, welcher die sühnende Macht übt. Nicht das an Ihm Bekundetwerden der höhern göttlichen Herrlichkeit, sondern sein eignes Bekunden derselben ist hier die Genugthuung der Gerechtigkeit. Wie diese Genugthuung gegen die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes nicht in Strafe besteht, sondern in Sühne, so ist sie auch nicht mit dem Tode Christi schon vollbracht, sondern erst durch die Annahme Gottes d. i. durch die Auferstehung Christi. Auf dem Wege der Sühne ist das Opfer eine That des Sühnenden, und es bedarf erst noch, daß die sittliche Macht diese That entgegennehme, sich durch sie versühnen lasse.

Ist nach diesem durch die Sühne ebenso und in noch höherem Grade als durch die Strafe der Gerechtigkeit

Gottes genug gethan, so ist auch nicht minder die Liebe und die Barmherzigkeit Gottes durch sie erfüllt. Die gleiche Liebe zu Gottes Gebot, daß dieses in seinem absoluten Ansehen sich sogar durch das Leiden des Menschen bewähre, und die Liebe zu dem Menschen, daß er des Leidens frei werde, ist es, was die Stellung des Mittlers ausmacht. Darum ist auch nicht ein reiner sündloser Mensch Mittler geworden, sondern Gott selbst. Es ist das ewige Wort, von dem gesagt ist, daß es bei Gott war und daß Gott das Wort war, es ist die Liebe Gottes zu den Menschen, in der er sie schuf, Fleisch geworden, um die Sühne zu vollbringen. Daraus erhellt auch der Ungrund jenes Einwandes gegen die Lehre von Christi genugthuendem Opfer, daß sie einen Dualismus enthalte an der Gerechtigkeit einerseits und der Liebe und Barmherzigkeit Gottes andrerseits. Ein unzuläßiger Dualismus wäre es, daß zwei Grundkräfte oder Willensrichtungen in Gott an sich widersprechender Natur wären. Aber Gerechtigkeit und Liebe sind soweit entfernt sich an sich zu widerstreiten, daß vielmehr die Gerechtigkeit selbst nichts anderes ist als die unverbrüchliche Erhaltung des Gesetzes, dessen Inhalt eben die Liebe ist. Daß das Reich der Liebe bestehe und, was nicht Liebe ist, nicht Existenz und Herrschaft in ihm behaupte, das ist die Gerechtigkeit. Dagegen daß diese göttliche Willensrichtungen nur verschiedene sind, und durch ein selbstständiges Drittes, die That des Menschen, nach entgegengesetzter Seite berührt werden, das ist kein Dualismus, sondern das ist nothwendig; wenn Gott ein lebendiger persönlicher Gott ist, und wenn es in der sittlichen Welt That und Gegenthat gibt.

Das charakterisirt die jetzigen rationalistischen Reformationsbestrebungen, daß sie, wie sie die Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes unbeachtet lassen, so auch die Furcht Gottes nicht kennen. Ihnen ist Gott von vornherein gegen den sündigen Menschen nur Liebe, und sie stehen zu Gott wie zu einem guten nicht übelnehmerischen Kameraden. Aber in demselben Grade wie in der Lehre die Strenge der göttlichen Heiligkeit und Gerechtigkeit und das Erforderniß des Sühnopfers zur Abwendung ewiger Verdammniß aufgegeben wird, in demselben Grade muß auch im Leben der Leichtsinn zunehmen.

Es läßt sich nun nicht verkennen, daß wir mit dieser Theorie in der That auf den Boden der kirchlichen Anschauungsweise zurückgestellt sind, und daß mit ihr im Unterschiede von der Göschel'schen eine wirkliche Reconstruction des Satisfaktionsdogmas beginnt. Stahl sagt selbst von ihr, sie bewahre alle die Momente, welche das christliche Bewußtsein und namentlich das evangelisch-kirchliche Bewußtsein erfüllen: Die Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes, welche die ewige Verdammniß für die menschliche Sünde erheischen, die Tilgung dieser Sünde durch die stellvertretende Genugthuung Christi, die zugerechnete (nicht eingeflößte) Gerechtigkeit. Andrerseits ist ebenso ersichtlich, daß diese Theorie nur mit den Grundanschauungen der evangelisch-kirchlichen Lehre, keineswegs aber mit deren besonderer Ausgestaltung sich deckt. Vielmehr bestreitet Stahl ausdrücklich die specifischen Momente derselben, den Begriff des stellvertretenden *Strafleidens*, die Zerlegung der Genugthuung in *thätigen und leidenden* Gehorsam, und die Behauptung, daß

auch der erstere stellvertretend gewesen sei. Zwar meint er mit dieser Polemik nicht die Ansicht der Reformatoren und das kirchliche Bekenntniß, sondern nur die kirchliche Dogmatik zu treffen; die geschichtliche Entwickelung unseres Dogmas hat uns aber schon gezeigt, wie willkührlich diese Auseinanderreißung und Entgegensetzung ist. Die Stahl'sche Theorie hat vielmehr, trotzdem daß sie das selbst in Abrede nimmt, offenbar die entschiedenste Verwandtschaft mit der Anselm'schen, versetzt uns also, weit entfernt eine höhere spekulative Entwickelungsstufe des Satisfaktionsdogmas zu bezeichnen, in das erste Stadium seiner theoretischen Durchbildung zurück. Im Verhältniß zu der voraufgehenden mystischen Substitutionshypothese bezeichnet Stahl einen entschiedenen und wesentlichen Fortschritt, die volle kirchliche Erkenntnißreife hat er noch nicht wieder erreicht.

Die Aehnlichkeit von Stahl und Anselm liegt auf der Hand. Wie Anselm von der Idee der göttlichen Ehre, so geht Stahl von der Oberherrlichkeit des göttlichen Willens aus. Nach Beiden ist die göttliche Ehre oder Herrlichkeit durch die Sünde, insofern sie Störung der gottgesetzten Weltordnung oder Auflehnung wider die göttliche Reichsordnung ist, verletzt. Ihre Wiederherstellung geschieht nach Anselm durch poena aut satisfactio, nach Stahl durch Strafe oder Sühne. Wie Anselm die stellvertretende Bedeutung des Lebens des Herrn läugnet, so faßt auch Stahl dasselbe nur als Vorbedingung der Sühne, weil nur der Reine sühnen könne (vgl. a. a. O. S. 176). Das Versöhnungswerk ist nach Beiden nur durch den Tod vollbracht, und zwar nicht insofern er stellvertretendes Strafleiden, son-

dern insofern er That, freiwillige Lebenshingabe ist. Anselm betrachtet diese Lebenshingabe als Gott dargebrachtes Ehrengeschenk zur Restituirung seiner durch die Sünde verletzten Ehre, Stahl als sühnende Gehorsamsthat zur Bejahung der durch den Ungehorsam des Menschen verläugneten Oberherrlichkeit des göttlichen Willens. Hierin liegt allerdings ein Unterschied und, wie es scheint, ein Vorzug der Stahlschen Betrachtungsweise. Indeß genauer betrachtet ist dieser Vorzug doch nur scheinbar. War der Herr zu seinem heiligen Leben selbst verpflichtet, und kann nur sein Tod als stellvertretend gelten, weil er zur Erduldung und Uebernahme desselben eben als der Heilige nicht verpflichtet war, so läßt sich der Tod nicht mehr unter den Gesichtspunkt der Gehorsamsthat stellen. Denn Gehorsam setzt Verpflichtung des Gehorchenden gegen einen höheren zur Forderung berechtigten Willen voraus. Auch nach Stahl sinkt, wie bei Anselm, der Tod des Herrn zu einem willkührlichen opus supererogationis herab, von dem schlechterdings nicht einzusehen ist, wie er als thatsächliche Anerkennung und Wiederherstellung der Oberherrlichkeit des göttlichen Willens gelten kann, da er gar nicht Inhalt und Forderung dieses Willens ist. Viel entsprechender wird der Tod des Herrn nach den beiden gemeinsamen Prämissen von Anselm als freiwillig Gott dargebrachtes Ehrengeschenk, denn von Stahl als dem Willen Gottes geleistete Gehorsamsthat gefaßt. Es ist ferner nicht ersichtlich, warum nach Stahl grade das Leiden des Todes zur Sühne erforderlich war, wenn dasselbe doch nicht als stellvertretendes Strafleiden betrachtet werden soll. Zur Bejahung der Oberherrlichkeit des göttlichen Willens

hätte jede andere sittliche Großthat dienen können, und es muß hiernach als eine bloße Zufälligkeit betrachtet werden, daß, da der Herr zu seiner Lebensthat Gott ohnedies verpflichtet war, ihm als freiwillige Leistung nur seine Todesthat übrig blieb. Auch hier verfährt Anselm von seinen Voraussetzungen aus folgerichtiger, wenn er nicht das Leiden an sich als nothwendiges Moment der stellvertretenden Genugthuung betrachtet und nicht von einem Sühnleiden redet, sondern den Tod des Herrn lediglich als Gott dargebrachte Gabe, als freiwillige Ehrenthat, als satisfactio bezeichnet. Immerhin ist in Stahl's Betonung des Leidens und des Gehorsams als integrirender und einheitlicher Momente des Sühnwerkes Christi der Einfluß evangelisch-kirchlicher Principien nicht zu verkennen: doch consequenter Weise hätte dann zur Anerkennung des Leidens als Strafleidens und des Gehorsams als Gesetzeserfüllung fortgeschritten werden müssen, weil eben die Forderung des Strafleidens und der Gesetzeserfüllung Inhalt des göttlichen Willens ist, und deshalb die Oberherrlichkeit dieses Willens nur dadurch bestätigt werden kann, daß Beides entweder von der Menschheit oder von ihrem Stellvertreter geleistet wird. Stahl war so wenig berechtigt, es „eine Verbürftigung" zu nennen, „daß (nach kirchlichem Lehrbegriffe) die Sühne aus den Bestimmungen des Begriffes der Strafe erklärt werden soll": daß dieser Vorwurf vielmehr auf seine eigene Theorie zurückfällt. Wenn er aber gegen die Lehre von der „stellvertretenden Strafe" bemerkt, nicht für unsere Strafe, sondern für unsere Sünde habe Christus genug gethan: so ist das Nichts, als ein Sophisma. Denn die

Die Wiederherstellung geschah vielmehr durch die Hingabe dieses heiligen Lebens, durch die Selbstaufopferung des Gottmenschen. Zwar ist sein ganzes Leben im Fleisch, namentlich seit seiner Taufe und Versuchung, ein Gang zum Tode, eine große That des Leidensgehorsams zur Versöhnung der sündigen Welt, zur Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft. Aber versöhnend kann das Leben an sich d. h. abgesehen von der Hingabe in den Tod, in den es ausgeht, nicht sein. Nicht Alles, was der Erlöser thut, hat versöhnende Kraft; nur seine Selbsthingabe ist die Thatsache, welche die Versöhmung bewirkt. Diese Selbsthingabe bildet zwar mit dem vorangehenden Leben, welches selbst schon ein fortwährendes Leiden war, Ein Ganzes. Allein das sühnende Moment liegt doch immer in dem Tode; das Leben kommt dabei nur insofern in Betracht, als es sich hingebender Leidensgehorsam ist, der in dem Tode seine Spitze hat.

Die versöhnende Thatsache der Selbsthingabe Christi ist beides zumal: ein Erleiden und eine freie Leistung. Als Erleiden ist sie zugleich ein göttliches Verhängniß über ihn und trägt den Charakter des Gerichtes an sich. Christus ist in seinem Leiden Objekt eines göttlichen Strafgerichtes, in welchem sich der Fluch der Sünde an ihm erfüllt; was er leidet ist der Tod im vollsten und tiefsten Sinne des Wortes; der Tod als göttliches Zorngericht in seiner vollen Energie. Aber dieses Widerfahrniß des Herrn ist zugleich seine eigene, freie Leistung. Er macht das Leiden zu seiner eigenen That. Und wie dieses Leiden das tiefste ist, über welches hinaus es kein tieferes gibt, so ist diese That die

hätte jede andere sittliche Großthat dienen können, und es muß hiernach als eine bloße Zufälligkeit betrachtet werden, daß, da der Herr zu seiner Lebensthat Gott ohnedies verpflichtet war, ihm als freiwillige Leistung nur seine Todesthat übrig blieb. Auch hier verfährt Anselm von seinen Voraussetzungen aus folgerichtiger, wenn er nicht das Leiden an sich als nothwendiges Moment der stellvertretenden Genugthuung betrachtet und nicht von einem Sühnleiden redet, sondern den Tod des Herrn lediglich als Gott dargebrachte Gabe, als freiwillige Ehrenthat, als satisfactio bezeichnet. Immerhin ist in Stahl's Betonung des Leidens und des Gehorsams als integrirender und einheitlicher Momente des Sühnwerkes Christi der Einfluß evangelisch-kirchlicher Principien nicht zu verkennen: doch consequenter Weise hätte dann zur Anerkennung des Leidens als Strafleidens und des Gehorsams als Gesetzeserfüllung fortgeschritten werden müssen, weil eben die Forderung des Strafleidens und der Gesetzeserfüllung Inhalt des göttlichen Willens ist, und deshalb die Oberherrlichkeit dieses Willens nur dadurch bestätigt werden kann, daß Beides entweder von der Menschheit oder von ihrem Stellvertreter geleistet wird. Stahl war so wenig berechtigt, es „eine Verdürftigung" zu nennen, „daß (nach kirchlichem Lehrbegriffe) die Sühne aus den Bestimmungen des Begriffes der Strafe erklärt werden soll": daß dieser Vorwurf vielmehr auf seine eigene Theorie zurückfällt. Wenn er aber gegen die Lehre von der „stellvertretenden Strafe" bemerkt, nicht für unsere Strafe, sondern für unsere Sünde habe Christus genug gethan: so ist das Nichts, als ein Sophisma. Denn die

dern insofern er That, freiwillige Lebenshingabe ist. Anselm betrachtet diese Lebenshingabe als Gott dargebrachtes Ehrengeschenk zur Restituirung seiner durch die Sünde verletzten Ehre, Stahl als sühnende Gehorsamsthat zur Bejahung der durch den Ungehorsam des Menschen verläugneten Oberherrlichkeit des göttlichen Willens. Hierin liegt allerdings ein Unterschied und, wie es scheint, ein Vorzug der Stahlschen Betrachtungsweise. Indeß genauer betrachtet ist dieser Vorzug doch nur scheinbar. War der Herr zu seinem heiligen Leben selbst verpflichtet, und kann nur sein Tod als stellvertretend gelten, weil er zur Erduldung und Uebernahme desselben eben als der Heilige nicht verpflichtet war, so läßt sich der Tod nicht mehr unter den Gesichtspunkt der Gehorsamsthat stellen. Denn Gehorsam setzt Verpflichtung des Gehorchenden gegen einen höheren zur Forderung berechtigten Willen voraus. Auch nach Stahl sinkt, wie bei Anselm, der Tod des Herrn zu einem willkührlichen opus supererogationis herab, von dem schlechterdings nicht einzusehen ist, wie er als thatsächliche Anerkennung und Wiederherstellung der Oberherrlichkeit des göttlichen Willens gelten kann, da er gar nicht Inhalt und Forderung dieses Willens ist. Viel entsprechender wird der Tod des Herrn nach den Beiden gemeinsamen Prämissen von Anselm als freiwillig Gott dargebrachtes Ehrengeschenk, denn von Stahl als dem Willen Gottes geleistete Gehorsamsthat gefaßt. Es ist ferner nicht ersichtlich, warum nach Stahl grade das Leiden des Todes zur Sühne erforderlich war, wenn dasselbe doch nicht als stellvertretendes Strafleiden betrachtet werden soll. Zur Bejahung der Oberherrlichkeit des göttlichen Willens

hätte jede andere sittliche Großthat dienen können, und es muß hiernach als eine bloße Zufälligkeit betrachtet werden, daß, da der Herr zu seiner Lebensthat Gott ohnedies verpflichtet war, ihm als freiwillige Leistung nur seine Todesthat übrig blieb. Auch hier verfährt Anselm von seinen Voraussetzungen aus folgerichtiger, wenn er nicht das Leiden an sich als nothwendiges Moment der stellvertretenden Genugthuung betrachtet und nicht von einem Sühnleiden redet, sondern den Tod des Herrn lediglich als Gott dargebrachte Gabe, als freiwillige Ehrenthat, als satisfactio bezeichnet. Immerhin ist in Stahl's Betonung des Leidens und des Gehorsams als integrirender und einheitlicher Momente des Sühnwerkes Christi der Einfluß evangelisch-kirchlicher Principien nicht zu verkennen: doch consequenter Weise hätte dann zur Anerkennung des Leidens als Strafleidens und des Gehorsams als Gesetzeserfüllung fortgeschritten werden müssen, weil eben die Forderung des Strafleidens und der Gesetzeserfüllung Inhalt des göttlichen Willens ist, und deshalb die Oberherrlichkeit dieses Willens nur dadurch bestätigt werden kann, daß Beides entweder von der Menschheit oder von ihrem Stellvertreter geleistet wird. Stahl war so wenig berechtigt, es „eine Verdürftigung" zu nennen, „daß (nach kirchlichem Lehrbegriffe) die Sühne aus den Bestimmungen des Begriffes der Strafe erklärt werden soll": daß dieser Vorwurf vielmehr auf seine eigene Theorie zurückfällt. Wenn er aber gegen die Lehre von der „stellvertretenden Strafe" bemerkt, nicht für unsere Strafe, sondern für unsere Sünde habe Christus genug gethan: so ist das Nichts, als ein Sophisma. Denn die

dern insofern er That, freiwillige Lebenshingabe ist. Anselm betrachtet diese Lebenshingabe als Gott dargebrachtes Ehrengeschenk zur Restituirung seiner durch die Sünde verletzten Ehre, Stahl als sühnende Gehorsamsthat zur Bejahung der durch den Ungehorsam des Menschen verläugneten Oberherrlichkeit des göttlichen Willens. Hierin liegt allerdings ein Unterschied und, wie es scheint, ein Vorzug der Stahlschen Betrachtungsweise. Indeß genauer betrachtet ist dieser Vorzug doch nur scheinbar. War der Herr zu seinem heiligen Leben selbst verpflichtet, und kann nur sein Tod als stellvertretend gelten, weil er zur Erduldung und Uebernahme desselben eben als der Heilige nicht verpflichtet war, so läßt sich der Tod nicht mehr unter den Gesichtspunkt der Gehorsamsthat stellen. Denn Gehorsam setzt Verpflichtung des Gehorchenden gegen einen höheren zur Forderung berechtigten Willen voraus. Auch nach Stahl sinkt, wie bei Anselm, der Tod des Herrn zu einem willkührlichen opus supererogationis herab, von dem schlechterdings nicht einzusehen ist, wie er als thatsächliche Anerkennung und Wiederherstellung der Oberherrlichkeit des göttlichen Willens gelten kann, da er gar nicht Inhalt und Forderung dieses Willens ist. Viel entsprechender wird der Tod des Herrn nach den Beiden gemeinsamen Prämissen von Anselm als freiwillig Gott dargebrachtes Ehrengeschenk, denn von Stahl als dem Willen Gottes geleistete Gehorsamsthat gefaßt. Es ist ferner nicht ersichtlich, warum nach Stahl grade das Leiden des Todes zur Sühne erforderlich war, wenn dasselbe doch nicht als stellvertretendes Strafleiden betrachtet werden soll. Zur Bejahung der Oberherrlichkeit des göttlichen Willens

hätte jede andere sittliche Großthat dienen können, und es muß hiernach als eine bloße Zufälligkeit betrachtet werden, daß, da der Herr zu seiner Lebensthat Gott ohnedies verpflichtet war, ihm als freiwillige Leistung nur seine Todesthat übrig blieb. Auch hier verfährt Anselm von seinen Voraussetzungen aus folgerichtiger, wenn er nicht das Leiden an sich als nothwendiges Moment der stellvertretenden Genugthuung betrachtet und nicht von einem Sühnleiden redet, sondern den Tod des Herrn lediglich als Gott dargebrachte Gabe, als freiwillige Ehrenthat, als satisfactio bezeichnet. Immerhin ist in Stahl's Betonung des Leidens und des Gehorsams als integrirender und einheitlicher Momente des Sühnwerkes Christi der Einfluß evangelisch-kirchlicher Principien nicht zu verkennen: doch consequenter Weise hätte dann zur Anerkennung des Leidens als Strafleidens und des Gehorsams als Gesetzeserfüllung fortgeschritten werden müssen, weil eben die Forderung des Strafleidens und der Gesetzeserfüllung Inhalt des göttlichen Willens ist, und deshalb die Oberherrlichkeit dieses Willens nur dadurch bestätigt werden kann, daß Beides entweder von der Menschheit oder von ihrem Stellvertreter geleistet wird. Stahl war so wenig berechtigt, es „eine Verdürftigung" zu nennen, „daß (nach kirchlichem Lehrbegriffe) die Sühne aus den Bestimmungen des Begriffes der Strafe erklärt werden soll": daß dieser Vorwurf vielmehr auf seine eigene Theorie zurückfällt. Wenn er aber gegen die Lehre von der „stellvertretenden Strafe" bemerkt, nicht für unsere Strafe, sondern für unsere Sünde habe Christus genug gethan: so ist das Nichts, als ein Sophisma. Denn die

dern insofern er That, freiwillige Lebenshingabe ist. Anselm betrachtet diese Lebenshingabe als Gott dargebrachtes Ehrengeschenk zur Restituirung seiner durch die Sünde verletzten Ehre, Stahl als sühnende Gehorsamsthat zur Bejahung der durch den Ungehorsam des Menschen verläugneten Oberherrlichkeit des göttlichen Willens. Hierin liegt allerdings ein Unterschied und, wie es scheint, ein Vorzug der Stahlschen Betrachtungsweise. Indeß genauer betrachtet ist dieser Vorzug doch nur scheinbar. War der Herr zu seinem heiligen Leben selbst verpflichtet, und kann nur sein Tod als stellvertretend gelten, weil er zur Erduldung und Uebernahme desselben eben als der Heilige nicht verpflichtet war, so läßt sich der Tod nicht mehr unter den Gesichtspunkt der Gehorsamsthat stellen. Denn Gehorsam setzt Verpflichtung des Gehorchenden gegen einen höheren zur Forderung berechtigten Willen voraus. Auch nach Stahl sinkt, wie bei Anselm, der Tod des Herrn zu einem willkührlichen opus supererogationis herab, von dem schlechterdings nicht einzusehen ist, wie er als thatsächliche Anerkennung und Wiederherstellung der Oberherrlichkeit des göttlichen Willens gelten kann, da er gar nicht Inhalt und Forderung dieses Willens ist. Viel entsprechender wird der Tod des Herrn nach den Beiden gemeinsamen Prämissen von Anselm als freiwillig Gott dargebrachtes Ehrengeschenk, denn von Stahl als dem Willen Gottes geleistete Gehorsamsthat gefaßt. Es ist ferner nicht ersichtlich, warum nach Stahl grade das Leiden des Todes zur Sühne erforderlich war, wenn dasselbe doch nicht als stellvertretendes Strafleiden betrachtet werden soll. Zur Bejahung der Oberherrlichkeit des göttlichen Willens

hätte jede andere sittliche Großthat dienen können, und es muß hiernach als eine bloße Zufälligkeit betrachtet werden, daß, da der Herr zu seiner Lebensthat Gott ohnedies verpflichtet war, ihm als freiwillige Leistung nur seine Todesthat übrig blieb. Auch hier verfährt Anselm von seinen Voraussetzungen aus folgerichtiger, wenn er nicht das Leiden an sich als nothwendiges Moment der stellvertretenden Genugthuung betrachtet und nicht von einem Sühnleiden redet, sondern den Tod des Herrn lediglich als Gott dargebrachte Gabe, als freiwillige Ehrenthat, als satisfactio bezeichnet. Immerhin ist in Stahl's Betonung des Leidens und des Gehorsams als integrirender und einheitlicher Momente des Sühnwerkes Christi der Einfluß evangelisch-kirchlicher Principien nicht zu verkennen: doch consequenter Weise hätte dann zur Anerkennung des Leidens als Strafleidens und des Gehorsams als Gesetzeserfüllung fortgeschritten werden müssen, weil eben die Forderung des Strafleidens und der Gesetzeserfüllung Inhalt des göttlichen Willens ist, und deshalb die Oberherrlichkeit dieses Willens nur dadurch bestätigt werden kann, daß Beides entweder von der Menschheit oder von ihrem Stellvertreter geleistet wird. Stahl war so wenig berechtigt, es „eine Verdürftigung" zu nennen, „daß (nach kirchlichem Lehrbegriffe) die Sühne aus den Bestimmungen des Begriffes der Strafe erklärt werden soll": daß dieser Vorwurf vielmehr auf seine eigene Theorie zurückfällt. Wenn er aber gegen die Lehre von der „stellvertretenden Strafe" bemerkt, nicht für unsere Strafe, sondern für unsere Sünde habe Christus genug gethan: so ist das Nichts, als ein Sophisma. Denn die



der eigenen Strafverhaftung befreit.

Weiter als Stahl ist Thomasiu
Reconstruction des kirchlichen Versöhm
schritten.*) Thomasius geht von unsere
Gott versöhnt zu sein, aus. Ve
hebung eines trennenden Gegensatzes,
Entzweiung, Restitution eines gestörten V
betrachtet ist unser christliches Bewußtsei
nung das des Wiederaufgenommenseins in
noch centraler gefaßt, das Bewußtsein d
denvergebung. Sündenvergebung i
Schuldverhaftung, an deren Stelle ein
getreten ist. Das Bewußtsein der V
wesentlich das der aufgehobenen
Schuld. Von der subjektiven Erfahrung
auf die Ursache schließend dürfen wir al
Bedeutung der objektiven geschichtlichen
söhnung wesentlich darin bestehen müsse,
haftung des sündigen Menschen unter die
den göttlichen Zorn aufgehoben habe.

des Herrn wiederum unter den Gesichtspunkt des stellvertretenden Strafleidens gestellt hat. Auch stimmen wir darin zu, daß das Strafleiden nicht an sich, sondern nur insofern es zugleich als freiwilliger Leidensgehorsam auftritt, sühnend ist. Denn es wäre ja sonst eben nicht stellvertretendes Strafleiden, sondern nur selbstverschuldetes Strafleiden für eigenen Ungehorsam. Doch wären wir hiermit im Wesentlichen noch nicht über die Theorie des Piscator hinausgeführt, die doch Thomasius als der seinigen diametral entgegengesetzt bezeichnet. Denn auch Piscator läugnete nicht, daß der leidende Gehorsam des Herrn ganz Sache freiwilliger Uebernahme gewesen sei, vgl. Baur a. a. O. S. 355 f. Es muß vielmehr der Leidensgehorsam zugleich als Gehorsamsthat und deshalb nicht nur als stellvertretendes Strafleiden, sondern auch als stellvertretende Gesetzeserfüllung begriffen werden. Zwar nimmt Thomasius auch dies nicht in Abrede, vgl. S. 66. 100. 2. Aufl. S. 112, und insofern geht er allerdings über Piscator hinaus. Doch abgesehen davon, daß dies Moment in seiner Behandlung zu sehr zurücktritt, so ist es auch weder strenge festgehalten, noch consequent durchgeführt. Denn wenn Thomasius S. 81. 2. Aufl. S. 92 die Einheit von obedientia act. und pass. nicht in dem Begriff der (zweiseitigen) Gesetzeserfüllung finden will, sondern in dem Gehorsam gegen den Einen Heilswillen Gottes, der einfach auf Leidensgehorsam lautet, vgl. S. 119. 302. 2. Aufl. S. 131. 338: so müssen wir diese Entgegensetzung von Gesetzeserfüllung und Gehorsam gegen den Heilswillen beanstanden. Denn der Liebes- oder Heilswille Gottes ist

welcher Er ist, und anders kann er sich nicht, oder, w
dasselbe ist, will er sich nicht bethätigen. Gott konnte
wollte also in seiner Liebe die Schuld der sündigen Men
heit nicht aufheben, ohne zugleich die von seiner Heilig
geforderte Genugthuung zu vollziehen.

Beides: eine Genugthuung durch den Vollzug
Strafe, durch das Gericht des Todes, und eine Aufheb
der Schuld in vergebender Liebe — beides scheint sich
gegenseitig auszuschließen; es sind die härtesten Gegens
— und doch finden sich beide in dem Bewußtsein des V
söhnten zusammen. Dieser Gegensatz ist aber zugleich
der ein objektiver, in dem Wesen Gottes selbst begründe
Die Sünde hat seine Liebe und Heiligkeit, näher seine Gn
und Gerechtigkeit hinsichtlich ihrer Offenbarung nach außen
einen Gegensatz, in einen Conflict gebracht. Und dieser Confl
nach außen hin hat dann eine innere Spannung zwischen ihn
zur rückwirkenden Folge: er wirkt bis in das Herz Got
des Dreieinigen hinein. Die Aufhebung dieses Gegensatz
ist das innere Wesen der Versöhnung; sie ist also nicht n
eine göttliche, sondern eine innergöttliche That. D
Vermittlung konnte aber ebenso wenig in dem bloßen E
laß der Strafe, als in dem Vollzug der Strafe an de
Sünder bestehen; sie kann nur in einem dritten liege
worin zwar die göttliche Heiligkeit zu ihrem Rechte, d
göttliche Strafurtheil über die sündige Menschheit zu seine
Vollzuge kommt, aber so, daß damit die Aufhebung d
menschlichen Schuld und des göttlichen Zornes, also d
Wiederherstellung der Gemeinschaft Gottes mit der Wel
erwirkt wird. Dieß ist die Sühne. Sie unterscheidet sich

von der Strafe nur dadurch, daß in ihr die Strafe nicht bloß erlitten, sondern zur Tilgung der Schuld gelitten, und so gelitten wird, daß dieser Zweck dadurch erreicht wird. Die Versöhnung als That göttlicher Liebe und Heiligkeit wird sich als sühnende Genugthuung oder, was dasselbe, als genugthuende Sühne vollziehen. Eine derartige Sühne für ihre Sünde zu leisten, war die Menschheit schlechterdings nicht im Stande. Gott selbst muß rettend und erbarmend eintreten, und Er thut es in seiner unendlichen Liebe und in seinem Sohne, welcher, Mensch werdend, sich auf die Seite der Menschheit gestellt hat, um an ihrer Statt und für sie zu leisten, was sie nicht vermochte.

Die Menschwerdung des Sohnes Gottes ist selbst schon die Herstellung der Gemeinschaft zwischen Gott und der Menschheit in der Person des Gottmenschen. Aber die Wiederherstellung, um die es sich handelt, die Versöhnung, ist sie noch nicht, sondern nur erst die Voraussetzung dafür. Ebenso die Heiligkeit, welche der Gottmensch in der Form des Gehorsams gegen das göttliche Gesetz bewährte, — eine Untergebung unter das Gesetz, die unmittelbar schon mit der Menschwerdung gesetzt ist, — ist die Darstellung der vollkommenen Gottesgemeinschaft. Aber die Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft, die Versöhnung, ist auch diese seine gottmenschliche Heiligkeit, an und für sich betrachtet, noch nicht, so wenig als das Dasein seiner Person, deren Lebensgestalt und Selbstdarstellung sie ist. Sie ist nur die nähere Vorbedingung der Versöhnung, ihre conditio sine qua non, sofern Versöhnung eine schlechthin heilige Person, ein vollkommen heiliges Leben voraussetzt.

Die Wiederherstellung geschah vielmehr durch die H
gabe dieses heiligen Lebens, durch die Selbstaufopfern
des Gottmenschen. Zwar ist sein ganzes Leben im Flei
namentlich seit seiner Taufe und Versuchung, ein G
zum Tode, eine große That des Leidensgehorsams zur V
söhnung der sündigen Welt, zur Wiederherstellung der Gott
gemeinschaft. Aber versöhnend kann das Leben an
d. h. abgesehen von der Hingabe in den Tod, in den
ausgeht, nicht sein. Nicht Alles, was der Erlöser t
hat versöhnende Kraft; nur seine Selbsthingabe ist
Thatsache, welche die Versöhnung bewirkt. Diese Sel
hingabe bildet zwar mit dem vorangehenden Leben, wel
selbst schon ein fortwährendes Leiden war, Ein Gan
Allein das sühnende Moment liegt doch immer in d
Tode; das Leben kommt dabei nur insofern in Betra
als es sich hingebender Leidensgehorsam ist, der in d
Tode seine Spitze hat.

Die versöhnende Thatsache der Selbsthingabe Chr
ist beides zumal: ein Erleiden und eine freie Leistung. A
Erleiden ist sie zugleich ein göttliches Verhängniß über i
und trägt den Charakter des Gerichtes an sich. Christu
ist in seinem Leiden Objekt eines göttlichen Strafgerichte
in welchem sich der Fluch der Sünde an ihm erfüllt; wa
er leidet ist der Tod im vollsten und tiefsten Sinne de
Wortes; der Tod als göttliches Zorngericht in seiner volle
Energie. Aber dieses Widerfahrniß des Herrn ist zuglei
seine eigene, freie Leistung. Er macht das Leiden zu seine
eigenen That. Und wie dieses Leiden das tiefste ist, üb
welches hinaus es kein tieferes gibt, so ist diese That di

That des vollkommensten Gehorsams, über welchen hinaus keine Steigerung mehr möglich ist, eines Liebesgehorsams gegen Gott, der zugleich die heiligste erbarmende Liebe zu den Menschen als seinen Brüdern ist; denn um ihretwillen leidet und stirbt er. Das Gesammtleiden des Herrn war also einerseits Vollzug eines göttlichen Gerichtes an ihm, andrerseits Selbsthingabe in das Gericht, einerseits ein Erleiden, andrerseits ein Thun (obedientia passiva et activa), Er selbst nicht nur Objekt eines Strafvollzugs, sondern Subjekt einer freiwilligen Leistung — und gerade die Einheit dieser beiden Seiten, ihre unzertrennliche Bezogenheit auf einander, gibt seinem Thun und Leiden den Charakter des Opfers.

Die That der Selbsthingabe Christi ist eben sowohl eine göttliche, als eine menschliche That. Als der Gottmensch ist dieser Mensch der Erstling unter seinen Brüdern, der Repräsentant der Menschheit, ihr Vertreter vor Gott, ihr Hohepriester. Vermöge dieser Stellung ist sein Thun und Leiden ein stellvertretendes, und seine Selbsthingabe hat ihren unendlichen Werth eben darin, daß sie diese That dieser Person ist. Sein Opfer ist das stellvertretende Opfer für die Sünde der Welt. Weil es dies ist, vollzieht sich in ihm die einmalige Wiederherstellung der durch die Sünde gestörten Gemeinschaft zwischen Gott und der Menschheit. Die Momente aber, durch welche hindurch sie sich vollzieht, sind: Genugthuung, Sühnung und Versöhnung.

Sie ist vor Allem Genugthuung, satisfactio. Denn indem der Erlöser sich selbst für uns dahingibt, thut er der

Forderung der göttlichen Gerechtigkeit an die sündige Menschheit genug. Diese Forderung ist die Strafe, der Tod, die Verdammniß, und auf die Intensität seines Leidens gesehen, entspricht das Todesleiden des Herrn vollständig der von der Menschheit verwirkten Strafe. Er hat der göttlichen Strafgerechtigkeit genug gethan. Und diese Genugthuung, weil vom Stellvertreter der Menschheit geleistet, ist eine satisfactio vicaria. Doch das Erleiden des Strafgerichtes tilgt, an sich betrachtet, die Schuld noch nicht und stellt deshalb auch das Verhältniß zu Gott noch nicht wieder her. Die Strafe ist ihrer Natur nach nur satisfaktorisch, nicht versöhnend. Das Leiden des Herrn aber ist nicht bloß genugthuend, sondern als genugthuend zugleich sühnend.

Sühnung, expiatio, ist Gutmachung der Schuld durch ein entsprechendes Leiden. Die Sühnung hat die Strafe als wesentliches Moment an sich, denn sie ist ein Erleiden derselben, sie unterscheidet sich aber von der Strafe dadurch, daß die Strafe freiwillig übernommen und in Anerkennung ihrer absoluten Berechtigung und mit voller Einwilligung in die sich in ihr bekundende Heiligkeit und Gerechtigkeit erlitten wird — mit andern Worten, dadurch daß sie Opfer ist. Christi Selbsthingabe ist die Erfüllung des gesammten Willens Gottes über die Menschheit in der Form des Leidensgehorsams (wir könnten auch sagen: die vollkommene Erfüllung des Gesetzes oder die der göttlichen Heiligkeit geleistete Satisfaktion), also die Sühnung der menschlichen Sünde. Die Selbsthingabe Christi in der Ein-

heit ihrer beiden Momente ist sühnende Genugthuung oder genugthuende Sühnung. Als solche ist sie endlich

Die Versöhnung, reconciliatio. Die Versöhnung ist das Resultat, der Erfolg des Bisherigen. Das durch die Sünde gestörte Verhältniß Gottes zur Menschheit ist in dem Tode des Herrn wiederhergestellt. Die Welt ist durch Christus mit Gott versöhnt; Christus hat Gott mit der Welt versöhnt: Ersteres sofern sich der Zorn Gottes um deswillen, was Christus stellvertretend für die Welt gethan, in Gnade gewandelt, Letzteres sofern Christus dem Zorne Gottes genug gethan und ihr die Gnade Gottes wieder zugewendet hat — Beides in Einem.

Indem Gott in erbarmender Liebe zur Menschheit so seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit genug thut, vermittelt sich die innere Einheit dieser seiner wesentlichen Eigenschaften mit sich selbst. Die Versöhnung Gottes mit der Welt ist zugleich die Versöhnung Gottes mit sich selbst. Obwohl in der Liebe gründend, ist diese Versöhnung deshalb doch nicht das Offenbarwerden einer schon zuvor vorhandenen Liebesgemeinschaft mit der (sündigen) Menschheit, sondern die Bewirkung derselben: eine wirkliche Wandlung des Verhältnisses Gottes zur Menschheit, — aus einem Verhältniß ausschließenden Gegensatzes in ein Verhältniß der Friedensgemeinschaft.

Es ist ersichtlich, daß wir mit dieser Reconstruction des Versöhnungsdogmas nicht nur, wie bei Stahl, auf den allgemein kirchlichen, sondern speciell auf den evangelisch-kirchlichen Boden zurückversetzt sind. Wir konnten hier nur die Grundzüge der Thomasius'schen Darstellung wieder geben,

hoffen aber keinen Hauptgedanken seiner Entwickelung übergangen zu haben. Wiewohl wir uns nun im wesentlichen Einverständnisse mit derselben wissen, so sind uns doch einige nicht unwesentliche Schwankungen entgegen getreten, so daß uns auch hier noch nicht die Sicherheit und das Vollmaß der kirchlichen Erkenntniß wiederum vollständig erreicht scheint. Dahin rechnen wir zunächst den, wenn wir recht sehen, wohl mit Thomasius Lehre von Christi Person zusammenhängenden Satz, daß man nicht den metaphysischen Werth der Person gleichsam ergänzend zu dem ethischen der That hinzurechnen dürfe, sondern daß der unendliche Werth der letzteren darin bestehe, daß sie als Einzelthat zugleich die Bedeutung einer Gesammtthat der Menschheit habe. Vgl. S. 86 ff. Zweite Auflage S. 97. Ferner den mehr Schleiermacherisch als kirchlich anklingenden Satz, daß indem Christus die ganze Gottwidrigkeit der menschlichen Sünde unendlich rein und tief empfunden habe, er sich damit dem Zorne Gottes wider die sündige Menschheit persönlich unterstellt habe, S. 86. Zweite Auflage S. 96. Doch geben wir zu, daß diese zu beanstandenden Sätze nicht als Negationen der kirchlichen Lehre von dem unendlichen Verdienste und der stellvertretenden Zornerduldung Christi genommen sein wollen, und sich im Zusammenhange der Gesammtentwickelung übertragen lassen. Unser hauptsächlichstes Bedenken ist gegen die bei Thomasius vorliegende Fassung und Verhältnißstellung des thätigen zum leidenden Gehorsam Christi gerichtet. Zwar müssen wir es als einen entschiedenen Fortschritt und Vorzug vor Stahl bezeichnen, wenn er im Gegensatz zu diesem, vgl. S. 124, 2. Aufl. S. 135 den Tod

des Herrn wiederum unter den Gesichtspunkt des stellvertretenden Strafleidens gestellt hat. Auch stimmen wir darin zu, daß das Strafleiden nicht an sich, sondern nur insofern es zugleich als freiwilliger Leidensgehorsam auftritt, sühnend ist. Denn es wäre ja sonst eben nicht stellvertretendes Strafleiden, sondern nur selbstverschuldetes Strafleiden für eigenen Ungehorsam. Doch wären wir hiermit im Wesentlichen noch nicht über die Theorie des Piscator hinausgeführt, die doch Thomasius als der seinigen diametral entgegengesetzt bezeichnet. Denn auch Piscator läugnete nicht, daß der leidende Gehorsam des Herrn ganz Sache freiwilliger Uebernahme gewesen sei, vgl. Baur a. a. O. S. 355 f. Es muß vielmehr der Leidensgehorsam zugleich als Gehorsamsthat und deshalb nicht nur als stellvertretendes Strafleiden, sondern auch als stellvertretende Gesetzeserfüllung begriffen werden. Zwar nimmt Thomasius auch dies nicht in Abrede, vgl. S. 66. 100. 2. Aufl. S. 112, und insofern geht er allerdings über Piscator hinaus. Doch abgesehen davon, daß dies Moment in seiner Behandlung zu sehr zurücktritt, so ist es auch weder strenge festgehalten, noch consequent durchgeführt. Denn wenn Thomasius S. 81. 2. Aufl. S. 92 die Einheit von obedientia act. und pass. nicht in dem Begriff der (zweiseitigen) Gesetzeserfüllung finden will, sondern in dem Gehorsam gegen den Einen Heilswillen Gottes, der einfach auf Leidensgehorsam lautet, vgl. S. 119. 302. 2. Aufl. S. 131. 338: so müssen wir diese Entgegensetzung von Gesetzeserfüllung und Gehorsam gegen den Heilswillen beanstanden. Denn der Liebes- oder Heilswille Gottes ist

eben kein anderer als der, daß von dem Mittler und Bürgen der Menschheit der Gesetzeswille oder die zweiseitige auf Straferduldung und Gesetzeserfüllung lautende Heiligkeitsforderung an der Menschheit Statt vollzogen werde. Wenn ferner Thomasius die Wirkung der stellvertretenden Genugthuung lediglich in der Sündenvergebung bestehen läßt, so fällt der Tod des Herrn doch wieder unter den ausschließlichen Gesichtspunkt der Straferduldung, und der Gehorsam seines Leidens ist dann nicht mehr positive Gesetzeserfüllung, sondern nur die nothwendige Bedingung und Voraussetzung für die stellvertretende Bedeutung seines Strafleidens. Hiermit wären wir aber wider die Absicht des Verfassers auf den Standpunkt Piscators zurückversetzt. Wenn sich Thomasius für seine rein negative Fassung der Rechtfertigung als Sündenvergebung auf die gleiche Darstellungsweise der älteren Dogmatiker beruft, welche er deshalb bei ihrer Nebeneinanderstellung von obedientia activa und passiva der Inconsequenz beschuldigt, vgl. S. 311. 2. Aufl. S. 347: so übersieht er, daß dieselben unter remissio peccatorum nicht bloß die remissio peccati commissionis, sondern auch die remissio peccati omissionis begreifen, und nur deshalb imputatio justitiae Christi (welche justitia ihnen in der Einheit der obedientia activa und passiva besteht) und remissio peccatorum als den positiven und negativen Ausdruck derselben Sache identificiren können. Wird endlich der Tod des Herrn nicht nur als Straferduldung, sondern zugleich, wie auch von Thomasius mit Recht geschieht, als vollendete Gehorsamsthat vorgestellt, so muß dann auch sein ganzes dem Tode

voraufgehendes Leben eben so betrachtet werden. Dann können aber nicht mehr mit Thomasius die leidenden Momente dieses Lebens ausgesondert und ausschließlich, insofern auch sie beginnender Leidensgehorsam sind, als sühnend, dahingegen die thätigen Momente mit Negation ihrer stellvertretenden Bedeutung nur als Vorbedingung der Sühne gedacht werden, vgl. S. 49. 51. 2. Aufl. S. 54. 57, eine Auseinanderreißung der Lebensmomente, die überdies in der Wirklichkeit undurchführbar ist. Wohl aber kann, nach dem Grundsatze des a parte potiori fit denominatio, das Leben des Herrn unter den Gesichtspunkt der obedientia activa und der Tod des Herrn unter den Gesichtspunkt der odedientia passiva gestellt werden, welche zusammen die satisfactio vicaria bilden, ein Lehrtropus, der um so weniger den von Thomasius dagegen erhobenen Vorwurf mechanischer Nebeneinanderstellung verdient, als der andere ergänzende Lehrtropus, welcher den Tod des Herrn an sich als die einheitliche Spitze des thätigen und leidenden Gehorsams begreift, die ausreichende organische Verknüpfung und Durchdringung bietet. Rechte Scheidung und rechte Verknüpfung der Begriffsmomente ist aber das Wesen jeder dialektischen Gedankenbewegung, und wie bei jedem Glaubensmysterium, so will auch beim Satisfaktionsdogma nicht nur die Einheit im Unterschiede, sondern auch der Unterschied in der Einheit strenge festgehalten sein. Wenn aber Thomasius mit seinen gegen die Form des lutherischen Dogmas gerichteten theilweisen Negationen nicht die reformatorische und symbolische, sondern nur die spätere dogmatische Fassung zu treffen meint, vgl. S. 302. 311. 2. Aufl. S.

347: so hat unsere frühere Darstellung schon die Solidarität aller dieser Formen und Fassungen der reformatorischen Versöhnungslehre erwiesen.*) Haben wir den Sinn der Thomasius'schen Darstellung richtig verstanden, und wir haben es wenigstens an redlichem Bemühen um dieses Verständniß nicht fehlen lassen, so wird das im Anfange ausgesprochene Urtheil, daß auch hier noch nicht die Reconstruction des kirchlichen Versöhnungsdogmas zu ihrem Ziele und namentlich der eine wichtige Faktor desselben, die Lehre vom thätigen Gehorsam Christi, noch nicht vollkommen zu der ihm gebührenden Stellung und Würdigung gelangt ist, als gerechtfertigt erscheinen. Wir sagen dies trotz aller Anerkennung dieser trefflichen und gründlichen Leistung, die ohne Zweifel einen bedeutsamen Fortschritt in der modernen Entwickelungsgeschichte unseres Dogmas bezeichnet, und deren unseres Bedünkens nur noch nicht vollständig erreichtes Streben, sämmtliche wurzelhafte Momente zu dem ihnen zustehenden Rechte kommen zu lassen, wir nicht verkennen.

Auch Sartorius, die Lehre von der heiligen Liebe, Th. I. Abschn. III. Kap. 2 sagt eben so wie Thomasius mit Recht: „Die Strafe versöhnet nicht, sondern das Opfer; die Strafe aber wird zum Opfer nicht durch das bloße Leiden derselben, wie groß es auch sein möge, sondern dadurch nur, daß sie mit

*) In Beziehung auf Concordienformel und lutherische Dogmatiker erkennt diese Uebereinstimmung auch Baur a. a. O. S. 305 an.

Selbstverleugnung, mit völliger Hingabe in den Willen Gottes gelitten wird. — — Nicht das Leiden an sich, sondern der Gehorsam und die Geduld d. i. die Aufopferung des eignen Willens im Leiden ist das Genugthuende, das Sühnende, wodurch, was sonst nur Strafleiden ist, zum Opferleiden wird." Dabei räumt er aber auch, mehr als dies bei Thomasius der Fall ist, dem thätigen Gehorsam als positiver Gesetzeserfüllung neben dem Leidensgehorsam als stellvertretender Straferduldung die ihm gebührende selbstständige Stellung ein. Denn er sagt ferner: „Im Todesleiden vollendet sich das Opfer des allerheiligsten Gehorsams, welcher das ganze Lebensleiden des Sohnes Gottes im Stande seiner Erniedrigung priesterlich heiliget, und wie im Dulden des Uebels, des Soldes der Sünde, so auch im Thun des Guten nach dem Willen Gottes (Joh. 4, 34), in dem Wohlthun heiliger Liebe sich bewähret und bethätigt als des Gesetzes vollkommene Erfüllung; denn Christus ist gekommen das Gesetz zu erfüllen (Matth. 5, 17); durch genugthuende Erfüllung, nicht durch Auflösung seiner heiligen Gebote will er erlösen von seinem Fluche." Und: „Die Schuld der Strafe, und ebendamit die Strafe der Schuld, kann uns nur in Folge dessen vergeben werden, daß uns die Schuld der Nichterfüllung des Gesetzes vergeben wird, und wir also ganz dem strafenden Schuldverhältniß enthoben werden. Beiderlei Vergebung unserer Schuld setzet aber, wenn das Gesetz nicht aufgelöst werden soll, eine genugthuende Erfüllung desselben voraus, die eben in jenem Einen Gehorsam besteht, welcher das ganze Leben im Thun und Leiden bis zum Tode als schuldfrei, gerecht und entsühnt darstellt. — Diejenigen, welche behaupten, Jesus sei zum Gehorsam gegen das ganze Gesetz oder doch die positive Seite desselben für sich selbst verpflichtet gewesen, und habe darum nicht als Priester und Selbstopfer für andere genugthun können, verkennen seine gottmenschliche Persönlichkeit, schreiben in nestorianischer Weise seiner menschlichen Natur für sich bestehende Selbstständigkeit zu, und ebendarum auch eine für sich selbst bestehende

Verpflichtung zur Erfüllung des dem Menschen und Sünder gegebenen Gesetzes. Vielmehr ist auch der Menschensohn Jesus, obwohl dem Gesetze so völlig als willig Gehorsam leistend, dennoch wegen der persönlichen Einheit mit dem Gottessohn ein Herr des Gesetzes und ein Herr über sein eigen Leben.“ Endlich: „Nur so kann Gott die Sünde vergeben, daß er sich selbst nichts vergiebt, daß, was er vergiebt, er selber trägt, und was er gebietet, selber vollzieht, wie es Jesus thut in seiner Knechtsgestalt. Nur nachdem das Gesetz vollkommen erfüllt ist, kann die Nichterfüllung desselben vergeben werden; nur nach vollzogenem Gericht und Opfer kann die Rechtfertigung stattfinden.“ *)

Finden wir in der, ihrem Zwecke gemäß, nur der strengeren dogmatischen Durchführung ermangelnden Entwickelung von Sartorius einen noch engeren Anschluß an die kirchliche Lehre als in der Darstellung von Thomasius, so hat hingegen die letztere nähere Verwandtschaft mit den bekannten Abhandlungen von Geß, in denen wir ein Zurücklenken der modern gläubigen Theologie von der mystischen Substitutionstheorie zur objektiv kirchlichen Versöhnungslehre begrüßen. Vgl. Wolfgang Friedrich Geß I. Der geschichtliche Entwicklungsgang der neutestamentlichen Versühnungslehre. Jahrbücher für deutsche Theologie. 1857 S. 679—752. II. Dogmatische Entwicklung der neutestamentlichen Lehre von der Versühnung. Ebendas. 1858 S. 713—778. III. Die Nothwendigkeit des Sühnens Christi. Ebendas. 1859 S. 467—526. In der ersten exegetischen Abhandlung stellt Geß als Schriftlehre heraus, daß Jesu Leiden und Sterben ein Sühnopfertod, näher ein stellvertretendes Leiden und Sterben gewesen sei. Aber nicht nur im Augenblicke des Verscheidens habe sich

*) Auch Kahnis Lutherische Dogmatik I. §. 16. 6. S. 577 ff. unterscheidet zwischen stellvertretendem thätigen und leidenden Gehorsam, und läßt durch letzteren die Sünde gesühnt, durch ersteren die von Gott geforderte Leistung an der Menschheit Statt erfüllt werden. Wenn er aber nicht den moralischen, sondern nur den positiv gesetzlichen Gehorsam Jesu als stellvertretend bezeichnet, so ist das eine undurchführbare Auseinanderreißung und Entgegensetzung untrennbarer Momente.

das Sterben Christi vollzogen, sondern sein Tod habe früher begonnen, auch sein Leben sei ein Sterben, weil ein Leidensleben gewesen; sein ganzes Leidensleben habe der Ueberwindung der Sünde gegolten. Das Erste, was Christus vermittelt habe, sei die Vergebung der Sünden, welche nicht etwa ein Accidens der von ihm vermittelten Heiligung, sondern die Voraussetzung für die Heiligung sei. Christus habe uns losgekauft vom Fluche des Gesetzes und eben damit auch von der Verpflichtung für das Gesetz befreit. Sein Leiden war eine freie Gehorsamsthat gegen Gott und eben damit ein Gott wohlgefälliges Opfer. Der Tod Christi hatte genugthuende Kraft, war Erweisung der Gerechtigkeit Gottes und hatte deshalb stellvertretende Bedeutung. Vgl. I. 710. 729. 731. 736 f. 750. Die zweite Abhandlung giebt dann die dogmatische Ausführung dieser einfachen Schriftsätze. An der kirchlichen Dogmatik wird hier die Nebeneinanderstellung des thätigen und leidenden Gehorsams Christi getadelt, nach welcher die Gesetzeserfüllung Christi als zweiter, selbstständiger Factor dem Erleiden unseres Fluches zur Seite trete. Vielmehr habe Christus in seinem Todesleiden Gott verherrlicht, indem er belastet mit dem Fluche des Gesetzes, welchen Gott an die Sünde geknüpft hat, sich selbst als ein fehllos heiliges Opfer an Gott hingegeben hat, diese Verherrlichung sei von Gott als das wohlgefällige Lösegeld hingenommen, gegen welches wir dem Gerichte Verhaftete begnadigt werden. Nicht als Leiden an sich, sondern als heiliges Gott preisendes Leiden sühnt Christi Leiden. Der Fluch, welchen Christus in heiligem Gehorsam zu unserer Versühnung stellvertretend getragen hat, sei aber ein dreifacher: der sociale Fluch, das leibliche Sterben, das Gefühl des inneren Verlassenseins von Gott. Vgl. II. 719. 721. 723. 725 ff. 742. Wir sind hier wieder mit der Position einverstanden, müssen aber die Negation ablehnen. Allerdings ist Christi Strafleiden nur deshalb stellvertretend oder sühnend, weil es zugleich freiwillige und heilige Gehorsamsthat ist, aber eben weil es letzteres ist, ist es zugleich

auch stellvertretende Gesetzeserfüllung, also stellvertretendes Strafleiden und stellvertretende Gesetzeserfüllung, welches Beides erforderlich war, in Einem. Konnten wir so weit wenigstens mit den Geß'schen Positionen mitgehen, so müssen wir uns im weiteren Verlaufe seiner dogmatischen Deduktion gegen eine Reihe von rein spekulativen Sätzen erklären, welche weder in der Schrift, noch im kirchlichen Bekenntnisse, noch in der christlichen Erfahrung, noch auch im spekulativen Denken selber irgend welche oder doch keine ausreichende Begründung haben. So wenn die Möglichkeit der Stellvertretung theils aus dem aneignenden Glauben, welcher Christi Sühnungsthat an sich ziehe, theils daraus abgeleitet wird, daß Christi Sühnthat als Gesammtthat der Menschheit gefaßt wird, weil Christus der Universalmensch sei, welcher das Leben der Menschheit in sich zusammenfasse. Vgl. II. 754. 770 f. Die Betrachtung des Todes Christi als einer gottmenschlichen That im Sinne der Kirche hatte sich Geß freilich durch seine kenotische Lehre von der Person Christi abgeschnitten. Vielmehr ist ihm dieser Mensch als der menschgewordene (d. h. in den Menschen umgesetzte) Sohn Gottes „ein Mensch höherer Ordnung". Nachdem nun Geß von der Weise, wie die Versühnung geschehen ist, und von der Möglichkeit der Stellvertretung gehandelt hat, bespricht er endlich noch in der dritten Abhandlung die Nothwendigkeit des Sühnens Christi. Treffend bezeichnet er es hier von vorne herein als einen Ungedanken, daß Gott den eingeborenen Sohn in das Erleiden unseres Fluches hingab, wenn ein anderer Weg zu unserer Befreiung offen stand. Auch behauptet er mit Recht, daß die Schrift deutlich die Vergeltung als Zweck der Strafe hinstelle, und wenn die Obrigkeit vergelten solle, weil sie Gottes Dienerin ist, so müsse das Vergelten göttliche Ordnung sein. Umgekehrt: wäre Gottes Strafen nur ein Züchtigen aus Liebe, so müßte auch das menschliche Strafen durchaus nur den Zweck der Besserung haben gegen Matth. 26, 52. Röm. 13, 4. Die vergeltende Gerechtigkeit Gottes verlange also Genugthuung für

die Sünde. Vgl. III. 469. 477 f. Auffälliger Weise bestreitet er nun aber, daß in der stellvertretenden Genugthuung Christi eine Vermittelung und Ausgleichung zwischen der göttlichen Liebe und Heiligkeit gegeben sei. Vielmehr sei die Rettung der Welt nicht blos unbeschadet der heiligen Gerechtigkeit, sondern durch dieselbe geschehen; das Retten und Heiligen sei Sache der heiligen Gerechtigkeit selbst. So gewiß Gott heilig und gerecht ist, so gewiß konnte er die Menschen nicht hülflos dem Tode überlassen, und: so gewiß Gott heilig und gerecht ist, so gewiß konnte er die Erlösung von dem Tode nicht ordnen ohne vorgängige Genugthuung. Der Heilige sei die Liebe, weil er der Heilige ist. Darum verlange die Heiligkeit selber eben sowohl Errettung des Sünders, als Vergeltung der Sünde. Und wie nicht nur die Liebe, sondern auch die Heiligkeit die Errettung des Sünders fordere, so fordere nicht nur die Heiligkeit, sondern auch die Liebe die Genugthuung für die Sünde. Vgl. III. 490. 494. 497. 502. 507. 513. Wir rechnen auch diese Identificirung von Heiligkeit und Liebe in ihrem Verhältnisse zur sündigen Menschenwelt zu den unbegründeten spekulativen Sätzen der Geß'schen Abhandlung. Sie muß consequent verfolgt zur Auflösung der Lehre von der Nothwendigkeit der objektiven Sühne führen. Mag man die Liebe als Moment der Heiligkeit oder die Heiligkeit als Moment der Liebe fassen, sowohl die liebende Heiligkeit als die heiligende Liebe konnte dann auch ohne stellvertretende Genugthuung die Menschheit unmittelbar durch vergeltende und züchtigende Strafe erretten. Mit dieser Verwischung des Unterschiedes von Heiligkeit und Liebe und der Verkennung der durch die Sünde bewirkten Spannung und schroffen Antithese dieser beiden ursprünglich nicht identischen, wohl aber harmonisch geeinten göttlichen Eigenschaften hängt es wohl auch zusammen, wenn Geß zuletzt, vgl. III. 522 ff., gar läugnet, daß Christus Gottes Zorn getragen habe und ihn nur dem öttlichen Gerichte unterstellt sein läßt. Jedenfalls ist dies

eine ganz undurchführbare Scheidung; denn Gottes Gericht ist allemal Ausfluß und thatsächliche Offenbarung seines Zornes.

Sehr richtig sagt hingegen Weber, Vom Zorne Gottes, Erlangen 1862 S. 267: „Von Gottes Angesicht geferner sein und im Tode des Leibes die allmächtige Wirkung der richtenden Macht Gottes zu empfinden, — was ist das anders als Gottes Zornesoffenbarung tragen? — — Schaut man alles an im Lichte des Wortes des Herrn und der prophetischen Verkündigung, so wird keine einfältige Betrachtung anders sagen können, als: Jesus litt am Kreuze Gottes Zorngericht; er ist unser Versöhner, weil unser Sühner, und unser Sühner als der, der willig als ein Opferlamm das Gericht über unsere Sünden erlitten hat. Also hat er den Zorn für uns zu Ende gebracht.“ Dennoch bestreitet auch Weber den so genannten Dualismus der göttlichen Eigenschaften der Heiligkeit und Liebe, und wie Geß die stellvertretende Genugthuung aus der mit der Liebe identischen Heiligkeit, so leitet er sie aus der mit der Heiligkeit identischen Liebe ab. Nach Weber ist der Zorn Gottes die Manifestation des in der Liebe Heiligen, der Eifer der verletzten Liebe. Indem Gott der Creatur gegenüber sich in das Verhältniß der Liebe begeben hat, läßt er durch sie zum Zorne sich erregen. Sein Zorn ist seine קִנְאָה, sein ζῆλος, seine Eifersucht, welche sich mit aller Energie auf die Behauptung dessen legt, was Gegenstand der Liebe ist. Die Liebesflamme wird gegen den, der sich ihr entzieht, zur Eiferflamme, zum Ringen um den Wiedergewinn des Abtrünnigen, zum Todeshaß gegen den absolut Widerstrebenden. Der, gegen den man eifert in der Liebe, erweckt gegen sich die Flamme des Zornes. Die Liebe eifert im Zorn um die Creatur, um sie durch Empfindung des göttlichen Unwillens zur Umkehr zu reizen. Der Zorn ist Bethätigung der eifernden Liebe. Die Ableitung des Zornes aus der göttlichen Heiligkeit, welche die Schrift gleichfalls andeutet, ist mit dieser Ableitung des Zornes aus dem Eifer der göttlichen Liebe im Wesentlichen eins. Die Heiligkeit ist identisch mit der Herrlich-

keit Gottes. Weil er der Herr ist, läßt er sich zur Creatur in Liebe herab mit dem Anspruche, daß er von der Creatur ausschließlich geliebt und als Herr verehrt werde. Sein Eifer ist in seinem Rechtsanspruche an die ausschließliche Liebe der Creatur begründet. Die Wurzel der Zornesoffenbarung bleibt die Liebe, ohne welche der Haß und Zorn nicht denkbar, und der Zornwille Gottes ist die Bethätigung des Heiligen gegen seine Feinde, durch welche er sich in seiner Liebe als den Absoluten, als den Herrn erweist. Die Liebe bleibt aber der Möglichkeitsgrund für den Zornaffekt Gottes. Daß Gott eifert und in Zorn entbrennt, ist Bethätigung seiner Liebe. Nicht der Gegensatz der Liebe, sondern ihre Wahrheit ist der Zorn Gottes. Vgl. S. 2. 9. 28. 29. 31. 32. ff. 37 f. 60 f. 132. 321.

Nach solchen Prämissen fällt nun in consequenter Abfolge zunächst die Nothwendigkeit der stellvertretenden Genugthuung des Herrn dahin. Denn ist der Zorn Gottes nur der Eifer seiner durch die Sünde verletzten Liebe, welcher den Sünder wiedergewinnen und zur Umkehr bewegen will, so kann er seinen Zweck durch Buße und Bekehrung wirkende Strafe des Sünders selber erreichen. Ja er kann ihn nur auf diesem Wege erreichen. Denn der um die Seele des Sünders ringende Liebeseifer Gottes kann nur den Sünder selbst, nicht aber den Unschuldigen und Gerechten an seiner Statt treffen, denn nur durch eigene Züchtigung, nicht durch Züchtigung eines Anderen für ihn, am allerwenigsten durch Züchtigung eines Heiligen, kann der Sünder zum Abstehen von seinem Sündenwege und zur Rückkehr zu Gott bewogen werden. Somit fällt von den Weber'schen Voraussetzungen aus nicht nur die Nothwendigkeit, sondern auch die Möglichkeit der stellvertretenden Genugthuung dahin. Wird hingegen die Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit der objektiven Sühne durch stellvertretende Genugthuung behauptet, wie dies von Weber ausdrücklich und entschieden geschieht, so kann die Berechtigung zu dieser Behauptung nur darin begründet sein, daß die göttliche Heiligkeit die Erfüllung ihrer Forderung um ihrer

selbst willen unverbrüchlich heischt, und die göttliche Liebe
Sünder nicht vergeben und ihn in ihre Gemeinschaft nicht wi
aufnehmen kann, wenn nicht zuvor sein Bürge und Mittler d
stellvertretende Leistung der göttlichen Gerechtigkeit gerecht
worden ist. Dann aber sind wir doch wieder zu der Antit
und zu der Vermittlung und Ausgleichung der göttlichen Eig
schaften der Heiligkeit und Liebe zurückgeführt. Die dem S
der zugekehrte und ihm eifersüchtig nachgehende Liebe bed
keiner fremden Vermittelung und kann sie nicht gebrauchen;
die durch den Gegensatz der Heiligkeit gehemmte Liebe bedarf
stellvertretenden Genugthuung, um zur Errettung des Sünd
berechtigt zu sein. Läßt man den Gegensatz der Heiligkeit
Liebe der Sünde gegenüber, wie auch Weber in der von i
vertretenen Lehre von der Ewigkeit der Höllenstrafen thut,
Ende bestehen, so hat man keinen Grund mehr, ihn am Anfa
zu läugnen, und umgekehrt. Die Weber'schen Prämissen füh
wider seinen Willen wie zur Auflösung der Lehre von der st
vertretenden Genugthuung, so zur Lehre von der Apokatastasis od
von der Vernichtung der beharrlich Ungläubigen, worin der st
erretten wollende göttliche Liebeseifer allein sein Ziel und se
Befriedigung finden kann. Darum wußte die Kirche wohl, w
sie that, wenn sie mit der Lehre von der objektiven, durch st
vertretende Genugthuung bewirkten Sühne, von Athanasius
Anselm, von Anselm bis Luther, immer zugleich an der Le
von der Ausgleichung und Vermittelung der durch die Sünde
Widerspruch und Spannung versetzten göttlichen Eigenschaf
der Heiligkeit und Liebe festhielt. Daß übrigens Weber im J
thume ist, wenn er S. 64 auch Luther denen zuzählt, wel
den Zorn aus der Liebe Gottes ableiten, hat Harnack in sei
öfter angeführten Schrift (vgl. daselbst gegen Weber speciell
301 Anm. 1) erschöpfend nachgewiesen. Sagt Weber doch sel
S. 321 Anm. 2, Luther rede vom Liebeszorn immer nur
unter der Voraussetzung der Versöhnung im Blute Chris

Ohne diese sei auch ihm der Zorn ein schrecklicher Feuereifer, der die ewiglich verzehrt, die er trifft.

Betrachten wir schließlich die Schriftlehre von der Versöhnung. Wir haben im Anfange gesehen, daß die Kirche das Versöhnungswerk Christi nach biblischem Lehrtypus unter den Gesichtspunkt der Ausrichtung seines hohenpriesterlichen Amtes, bestehend in der Darbringung des Sühnopfers, gestellt hat. Wir haben demnach vor allen Dingen die schriftgemäße Idee des Sühnopfers zu ermitteln. Folgen wir zu diesem Zwecke Schritt vor Schritt dem für dasselbe im A. T. festgestellten Opferritual, welches als Realweissagung auf das wahrhaftige und vollkommene Opfer des N. B. eine stumme und doch sprechende Symbolik, eine deutliche und unzweideutige Thatrede enthält.

Der sühnebedürftige Sünder hatte behufs der Darbringung eines Sündopfers (חַטָּאת) ein fehlloses Opferthier herzuzubringen und im Vorhofe der Stiftshütte oder des Tempels darzustellen. Da es sich um Hingabe des Lebens handelte, so bedurfte es der Darbringung eines lebendigen Wesens, und da Menschenopfer, die dem Herrn ein Gräuel sind, und wegen der Sündigkeit aller Menschen nicht einmal zweckdienlich gewesen wären, selbstverständlich ausgeschlossen waren, so blieb nur das Thieropfer übrig. War hiermit der höchstmögliche Grad der Vollkommenheit innerhalb der typischen Sphäre erreicht, so war doch zugleich von vorneherein die nothwendige Unvollkommenheit dieses rein vorbildlichen Standpunktes des A. B. bezeichnet. Die leib-

liche Fehllosigkeit des Opferthieres aber, welche 3 Mos. 22, 20—24, vgl. 5 Mos. 15, 21. 17, 1. Mal. 1, 8, vorgeschrieben ist, schattete die sittliche Makellosigkeit, Unschuld und Heiligkeit des wahrhaftigen Opfers ab, wie denn Christus 1 Pet. 1, 19 ein unbeflecktes und fehlloses Lamm (ἀμνὸς ἄμωμος καὶ ἄσπιλος vgl. Hebr. 9, 14 ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἄμωμον τῷ θεῷ) genannt wird.

Auf die Darstellung folgte die Handauflegung (סְמִיכָה) des Opferdarbringenden auf das Haupt des Opferthieres. Die Handauflegung ist überall in der Schrift Symbol der Uebertragung oder Mittheilung sei es des Segens (1 Mos. 48, 13 f. Matth. 19, 13 ff.), sei es des Fluches (3 Mos. 24, 14 f. Susanna v. 34), sei es des heiligen Geistes (Apostelg. 8, 17 ff. 19, 6. Hebr. 6, 2), sei es des Amtes oder einer bis dahin einem Anderen zuständigen amtlichen oder persönlichen Verpflichtung, Ehre und geistlichen Gabe (4 Mos. 8, 10. 27, 18 ff. 5 Mos. 34, 9. Apostelg. 6, 6. 1. Tim. 4, 14. 5, 22); sei es endlich der leiblichen Gesundheit (Matth. 9, 18. Marc. 6, 5. Luc. 13, 13. Apostelg. 9, 12. 17). Der opferdarbringende, sühnebedürftige Sünder hat nun aber durch Handauflegung nichts Anderes zu übertragen, als seine Sünde, deren er durch das Opfer ledig gehen will. Daß die imputatio peccati die Bedeutung der Handauflegung beim Sühnopfer sei, bezeugt ausdrücklich 3 Mos. 16, 21 f., wonach der Hohepriester seine beiden Hände auf den zweiten Sündopferbock legen, und auf ihn bekennen und auf sein Haupt legen soll alle Sünden, Vergehungen und Uebertretungen der Kinder Israel, daß er auf sich alle ihre Schuld trage in

die Wildniß. Mögen hierunter immerhin die durch den ersten Sündopferbock *gesühnten* Sünden zu denken sein, so folgt eben von selbst, daß wie die zweite Handauflegung durch den Hohenpriester die Uebertragung der schon gesühnten, so die erste Handauflegung durch die Stellvertreter des Volkes die Uebertragung der erst zu sühnenden Sünden bedeutete. Das beiden Acten Gemeinsame ist eben Bekenntniß und Uebertragung der Sünden.*) Für die durch Handauflegung geschehene Sündenimputation spricht auch, daß die Reste des Sündopferfleisches, welche nicht in den Altarbrand kamen und nicht gegessen wurden, außerhalb des Lagers verbrannt werden mußten (vgl. 3 Mos. 4, 11 f. 21. 16, 27). Denn außerhalb des Lagers ist durchgehend im Gesetze die Stätte der Unreinheit, wohin nur *Unreines* geschafft wird.**) Wenn aber diese Reste dennoch verbrannt werden sollten an einem *reinen* Orte außerhalb des Lagers, so bekundet dies den Doppelcharakter des Sündopfers, welches rein an sich selber, und zugleich unrein ist durch Imputation. Dieselbe Duplicität der Betrachtung giebt sich darin kund, daß der Hohepriester nach vollbrachtem Sündopfer am großen Versöhnungstage sein Fleisch mit Wasser baden soll an heiliger Stätte 3 Moses 16, 24. Und ebenso mußte der

---

*) Nach übereinstimmender jüdischer Tradition war jede Handauflegung beim Sühnopfer von ausdrücklichem Sündenbe*kenntniß* begleitet.

**) Dieselbe Anschauung liegt auch Hebr. 13, 10—13 (vgl. *Ebrard* z. St.) zum Grunde, wonach Jesus außerhalb des Lagers, an dem Orte des ὀνειδισμός, den Fluchtod erlitten hat.

durch Herausschaffung und Verbrennung des Sündopferfleisches Verunreinigte seine Kleider waschen und sein Fleisch in Wasser baden, ehe er wieder in's Lager kommen durfte 3 Mos. 16, 28, während doch andrerseits das Opfer so heilig war, daß jede Blutbespritzung des Kleides durch dasselbe gewaschen werden sollte an heiliger Stätte, und der Topf, in dem sein Fleisch gekocht wurde, zerbrochen oder gescheuert und mit Wasser gespült werden mußte 3 Mos. 6, 27 f. Dieselbe Doppelseitigkeit zeigt sich endlich auch bei der Verbrennung und Tödtung der gleichfalls als Sündopfer geltenden, fehllosen, rothen Kuh zur Gewinnung eines Sprengwassers (מֵי הַנִּדָּה aqua impuritatis) als Reinigungsmittel, vgl. 4 Mos. 19. Die Kuh soll getödtet und verbrannt werden außerhalb des Lagers. Der gegenwärtige und dabei fungirende Priester, sowie der Mann, welcher die Verbrennung besorgt hat, soll seine Kleider waschen, seinen Leib in Wasser baden, darnach ins Lager gehen, und unrein sein bis an den Abend. Ebenso auch der reine Mann, der die Asche der Kuh gesammelt und sie geschüttet hat außerhalb des Lagers an einen reinen Ort. Desgleichen soll ein reiner Mann das Wasser der Reinigung sprengen auf den Verunreinigten und darauf seine Kleider waschen; und wer das Wasser der Reinigung anrühret, soll unrein sein bis an den Abend. In der That, das ist für den unbefangenen Sinn eine klare und unzweideutige Rede. Wenn das Reine und zur Reinigung Dienende verunreinigt, so kann dies nur geschehen, weil mit der habituellen Reinheit zugleich imputirte Unreinheit zusammen ist. Die analoge Ausdrucksweise nöthigt aber zur analogen Deutung

des bezüglich der Reinheit und Unreinheit des Sündopfers im engeren und eigentlichen Sinne in den vorhin angeführten Schriftstellen Enthaltenen. Diese Auffassung erhält aber auch durch das N. T. ihre entschiedenste Bestätigung. Denn der Heilige und Gerechte Matth. 27, 19. Apostelg. 3, 14. 7, 52. 22, 14. 1 Petr. 3, 18. 1 Joh. 2, 1. 3, 7, von dem sein Richter selber zeugen mußte, daß er keine Schuld an ihm finde Matth. 27, 24. Joh. 18, 38, ward den Uebelthätern gleich gerechnet Jes. 53, 12. Marc. 15, 28, hat Vieler Sünde getragen Jes. 53, 12. Joh. 1. 29, und ward ein Fluch für uns Gal. 3, 13. Er ist erschienen in Aehnlichkeit des sündlichen Fleisches, damit die Sünde ihr Verdammungsurtheil empfangend an seinem Fleische gesühnt würde Röm. 8, 3, und Gott hat ihn, der von keiner Sünde wußte, für uns zur Sünde gemacht 2 Cor. 5, 21. Wie hier Christus gradezu als ἁμαρτία bezeichnet wird, so heißt das Sünd- und Schuldopfer im A. B. חַטָּאת und אָשָׁם d. i. „Sünde" und „Schuld", weil das Opferthier durch Uebertragung der Sünde und Schuld gleichsam selber zur leibhaftigen Sünde und Schuld geworden war, so daß wir um so weniger bei dieser Bezeichnungsweise mit den LXX, welche חַטָּאת durch περὶ ἁμαρτίας zu übersetzen pflegen, zur Annahme einer Metonymie unsere Zuflucht zu nehmen haben.*)

*) Daß die Handauflegung bei Darbringung des Sühnopfers die Sündenimputation bedeute, ist die traditionelle Auffassung der jüdischen Synagoge, wie der christlichen Kirche, die auch noch von den meisten neueren Theologen der verschiedensten

Auf die Handauflegung folgte die Schlachtung (שְׁחִיטָה). Die Bedeutung derselben kann nicht zweifelhaft sein. Denn

---

Richtung, nicht nur von einem Hengstenberg, Hävernick, Keil, Delitzsch, Ebrard, Kliefoth, von Neumann und Tholuck und von Stöckl, sondern auch von einem Gesenius, Winer, Knobel vertreten wird. Wenn Bähr und von Hofmann sie bestreiten, so ist dies Consequenz ihrer Bestreitung der Lehre von der stellvertretenden Genugthuung. Da nach Bähr durch das Sühnopfer nur der subjektive Heiligungsproceß versinnbildlicht sein soll, so bedeutet ihm die Handauflegung das Hingeben des Eignen an Jehova in den Tod, also das Weihen zum Tode für Jehova. Und da nach Hofmann das Sühnopfer eine Zahlung ist, die der Sünder Gott mit seinem Thiere leistet, und mit welcher er für sich selbst eintritt, um sich aus der Schuldhaft zu lösen: so ist ihm die Handauflegung Bestellung des Thieres für eine Schlachtung oder Anzeige dafür, daß der Opfernde von seiner Machtvollkommenheit über das Thier Gebrauch zu machen gedenkt, und also dem Thiere den Tod zuwendet, mit welchem er die Zahlung an Gott leisten will. Wenn hingegen Kurtz nicht nur in seiner früheren Schrift über das mosaische Opfer 1842, sondern auch in seiner neuesten Schrift über den Alttestamentlichen Opfercultus 1862 die Lehre von der satisfactio vicaria gegen Bähr und Hofmann mit Entschiedenheit vertritt, und doch im Gegensatz gegen seine frühere Behauptung gegenwärtig die Sündenimputation läugnet, vielmehr die Handauflegung nur als Weihung des Opferthieres zum Tode an der Stelle des Opfernden betrachtet wissen will: so vermögen wir dies nur als eine Inconsequenz zu bezeichnen. Denn da er den Tod des Opferthieres nach wie vor für eine poena vicaria hält, eine poena ohne culpa aber ein Unbegriff ist, so kann das an sich unschuldige und makellose Opferthier nur um der übertragenen oder zugerechneten

der Tod ist nicht nur nach Röm. 6, 23, sondern schon nach 1 Mos. 2, 17. 3, 19, vgl. Ps. 90, 7 ff. der Sünden

---

Sündenschuld willen mit dem Tode bestraft werden. Unwillkührlich fällt auch Kurtz selber in diese jetzt von ihm bekämpfte Vorstellung zurück, wenn er beispielsweise Alttestmtl. Opfercultus S. 73 sagt: „Diese Verpflichtung oder Verschuldung überträgt nun der Opfernde auf das Opferthier," und S. 76: „Es handelt sich um Zuwendung einer Verpflichtung oder Verschuldung." Die Polemik von Kurtz scheint mir darin ihren Grund zu haben, daß er Uebertragung von Sündenschuld, um die es sich allein handelt, und von Sündenhabitus, die gar nicht in Rede steht, nicht gehörig unterscheidet. So sagt er S. 63. 66, daß nach kirchlicher Ansicht die Handauflegung eine Uebertragung der Sünde oder Sündhaftigkeit vom Opfernden auf das Opferthier ausdrücken solle. Hätte er Uebertragung von Sündenschuld und von Sündhaftigkeit unterschieden, so würde er nicht S. 193 die kirchliche Auffassung, die er doch selbst vertritt, in diesem Punkte als eine dogmatisch wie exegetisch unzulässige Ansicht von einer Uebertragung der Sünde selbst vom Opfernden auf das Opferthier charakterisirt und von der Undenkbarkeit hochheiliger Sünde oder hochheiliger Unreinheit geredet haben. Denn eine Uebertragung der Sünde selbst wird gar nicht statuirt, wenigstens nicht im Sinne der Sündeninfection, sondern nur im Sinne der Sündenimputation. Da Kurtz selber die dem Sünder zu Theil werdende Zurechnung der Gerechtigkeit Christi vertheidigt, und also sich nicht weigern kann, von einem gerechten Sünder zu reden, so hat er kein Recht, die an dem Gerechten sich vollziehende Zurechnung der Sünde zu bekämpfen. Völlig unbegreiflich ist mir aber, wie er Angesichts 2 Cor. 5, 21, wo die von ihm verworfene Ausdrucksweise ipsissimis verbis enthalten ist, S. 77 sagen kann: „Der Gedanke, daß durch die „„Sün-

Sold. Wenn aber der sühnebedürftige und sühnebegehrende Sünder das unschuldige und makellose Opferthier dargebracht

---

denimputation"" der damit Imputirte „„zur Sünde"" werde, ist überdem, wie mir scheint, ein ungeheuerlicher und undenkbarer, der voraussetzt, daß auch der Opfernde, wenigstens vor der Handauflegung — auf gut Flacianisch selbst Sünde gewesen, oder als solche gegolten." Man sollte nun meinen, die Gesetzesbestimmungen bei der Gewinnung des Sprengwassers durch Verbrennung der rothen Kuh bestätigten deutlich und unwidersprechlich die Theorie von der Sündenimputation. Kurtz dagegen sagt S. 377: „Es giebt keine andre Antwort auf die Frage, wie die bei der Herstellung und Anwendung des Sprengwassers beschäftigt gewesenen reinen Personen dadurch hätten unrein werden können, als die, daß die Verunreinigung des reinigenden Personals nicht vom Reinigungsmittel selbst ausgehe, sondern vielmehr von der dadurch zu tilgenden Unreinigkeit, um derentwillen und in deren Atmosphäre das Reinigungsmittel bereitet und gebraucht wird." Indeß diese Ansicht ist um so ferner liegend, als nicht nur derjenige, welcher die Verunreinigten mit dem Sprengwasser zu bespritzen hatte, sondern auch der, welcher die Kuh verbrannt, und der reine Mann, welcher ihre Asche gesammelt und an einem reinen Orte aufgeschüttet hatte, die doch Beide in gar keine Berührung mit einem Unreinen gekommen waren, sich baden, ihre Kleider waschen und unrein sein sollten bis an den Abend. Und wenn nach 4 Mos. 19, 21 sogar das Anrühren des Sprengwassers selber verunreinigt, so wäre es doch nicht nur allen analogen Gesetzesbestimmungen zuwider, sondern auch an sich allzu unnatürlich, wenn das durch Berührung Verunreinigende nicht an sich unrein sein sollte, sondern wenn das an sich Reine und zur Reinigung des Unreinen Bestimmte wegen dieser seiner Bestimmung verunreinigte. Wie kann reines und der Reinigung dienendes Wasser verunreinigen?

und durch Handauflegung seine Sünde auf dasselbe übertragen hat, so wird die darauf folgende Tödtung um so weniger etwas Anderes bedeuten können, als stellvertretenden Straftod wegen zugerechneter Sündenschuld. Die Idee eines *stellvertretenden* Leidens ist schon deutlich 1 Mos. 22, 13, die einer *poena vicaria* 2 Mos. 32, 32. 5 Mos. 21, 1—9 (vgl. *Kurtz* Alttestmtl. Opfercultus §. 50) ausgesprochen. Die Ausdeutung des typischen Opfertodes als eines stellvertretenden Strafttodes ist aber mit leuchtender Klarheit schon Jesaias K. 53 gegeben. Denn indem der Messias, der Knecht Gottes, als das wahrhaftige Opferlamm unschuldig und geduldig bedrängt, geplagt und schmerzlich zermalmt ward, hat er sein Leben zum Schuldopfer (אָשָׁם) gegeben v. 7. 10, und als solches geschlagen und gemartert trug er unsere Krankheiten und lud auf sich unsere Schmerzen, und ward durchbohrt wegen unserer Frevel, zermalmt wegen unserer Missethaten; die Züchtigung unseres Friedens (מוּסַר שְׁלוֹמֵנוּ) lag auf ihm (*Luther*: Die Strafe liegt auf ihm, auf daß wir Frieden hätten), und durch seine Wunden sind wir geheilet v. 4. 5. Und diese prophetische Deutung des Opfertodes erhält durch das apostolische Wort, welches den Tod des Herrn als stellvertretenden Straftod bezeichnet, vgl. Gal. 3, 13. 1 Petr. 2, 24, die entschiedenste Bestätigung. Es ist der eine und selbige Erlösungsrathschluß, welchen der eine und selbige Gottesgeist im alttestamentlichen Opfercultus typisch, im alttestamentlichen Prophetenworte direkt geweissagt und im neutestamentlichen Apostelworte verkündiget hat. Dem vorbildlichen Sühnopfertode des A. B. einen anderen Sinn

unterlegen, als dem gegenbildlichen Sühnopfertode auf Golgatha, heißt den Zusammenhang des alten und des neuen Bundes zerreißen, und die Objektivität und Einheitlichkeit der Offenbarung des Gottes, dem alle seine Werke von der Welt her bewußt sind Apostelg. 15, 18, verläugnen. Ueberdies wird Christus ausdrücklich das für uns geschlachtete Osterlamm (τὸ πάσχα ἡμῶν ὑπερ ἡμῶν ἐτύθη χριςός) 1 Cor. 5, 7 vgl. Joh. 1, 29. 36. 19, 36, das Lamm, das erwürget ist (τὸ ἀρνίον τὸ ἐσφαγμένον) Apok. 5, 6. 12. 13, 8 genannt. Daß die Schlachtung des Sühnopferthieres ein selbstständiges, wesentliches und hoch bedeutsames Moment des gesammten typischen Herganges der Opferdarbringung bildet, kann demnach gar keinem Zweifel unterliegen. Daß aber das Opferthier nicht vom Priester, sondern vom Opferdarbringenden selber geschlachtet wurde, kann die hohe Bedeutsamkeit dieses Aktes nicht verringern, vielmehr haben wir auch hierin die beabsichtigte Correspondenz von Typus und Antitypus zu erkennen. Denn Christus, welcher Priester und Opfer zugleich ist, sollte nicht sich selber tödten, sondern durch die Hände der Sünder, für die er den Opfertod erlitt, überliefert und gekreuziget werden, so daß nicht nur die Hand des Sünders das äußere Werkzeug, sondern auch die Sünde des Sünders, entsprechend dem „Ach meine Sünden haben Dich geschlagen,“ die innere Ursache seines Todes war, wie Petrus Apostelg. 3, 2, vgl. 2, 23. 4, 27. 28, zum Volke Israel spricht: Den Fürsten des Lebens habt ihr getödtet.*)

---

*) Vgl. auch Kliefoth „Der alttestamentliche Gottesdienst“ in seinen Liturgischen Abhandlungen Band IV. S. 53 f. Schon

Auf die Schlachtung folgte die Blutsprengung (זְרִיקָה) durch die Hand des Priesters. Denn das Blut des ge-

---

die spätere jüdische Opfertheorie, vgl. Outramnus de sacrificiis p. 255 ff., betrachtete die Schlachtung beim Sühnopfer allgemein als stellvertretenden Straftod. Dagegen läugnet Delitzsch in der zweiten Schlußbetrachtung zu seinem Commentare zum Hebräerbriefe, daß die Schechita die Bedeutung des stellvertretenden Straftodes gehabt, woran selbst Knobel in seinem Commentare zum Leviticus festhält. Auch noch ganz neuerdings in seinen Prolegomenis zu Weber Vom Zorne Gottes S. XXIV ff. hat Delitzsch gegen Kliefoth die Behauptung aufrecht erhalten, daß die Schlachtung des Sündopferthieres nur Mittel gewesen sei, um das sühnende Blut zu gewinnen und um das Fleisch als Gabe eines Entsündigten auf den Altar zu bringen. Doch nicht nur muß Delitzsch die so entstehende Incongruenz von Typus und Antitypus selber zugestehen, sondern er verwirrt auch durch seine Aufstellungen den geordneten Fortschritt und Zusammenhang des Sündopferrituals, so wie der in ihm ausgeprägten Sündopferidee, ja er gefährdet in bedenklicher Weise die von ihm selbst, freilich nicht ohne unklare Schwankung, vertretene Lehre von der poena vicaria. Wie kann das Blut die stellvertretende Sühne bewirken, wenn der Tod nicht stellvertretendes Strafleiden ist? Gegen Delitzsch vgl. die durchaus zutreffende Polemik von Kurtz a. a. O. Kap. IV S. 83 ff. Wenn Bähr und von Hofmann die Schlachtung des Opferthieres nicht als stellvertretenden Straftod betrachtet wissen wollen, so ist dies im Zusammenhange ihrer Opfertheorie durchaus consequent, während ich bei Delitzsch hierin nur eine Inconsequenz zu erblicken vermag, die wie nach vorwärts hinsichtlich der Bedeutung, die er der Blutsprengung beilegt, so auch nach rückwärts hervortritt, insofern er Prolegom. XXIV vgl. Comm. z. Hebrbr. S. 737 der Handauflegung die Uebereignung der gefühlten Schuld zu

schlachteten Opferthieres mußte der Priester auffangen, um es zum Vollzuge der thatsächlichen Sühne auf den Altar zu bringen. Das Moment des Blutauffangens wird durchgehends als bloßes an sich bedeutungsloses Mittel zum Zwecke der Blutsprengung angesehen und darum keiner besonderen Betrachtung gewürdigt. Und doch ist es von der höchsten Wichtigkeit und der tiefgreifendsten vorbildlichen Bedeutsamkeit. Es bezeichnet nämlich die Aneignung des Blutes von Seiten des Priesters, so daß dasselbe fortan als sein eigenes Blut gilt. Darum war auch Darstellung, Handauflegung und Schlachtung in Gegenwart des Priesters geschehen, welcher wartend dastand bis die Tödtung des Opferthieres vollbracht, um sofort das Blut zu seinem eigenen zu machen. Es liegt in der natürlichen Unvollkommenheit des Typus, daß durch ihn nur neben- und nacheinander zur Darstellung gebracht werden kann, was beim Antitypus in-, mit- und durcheinander sich vollzieht.*)

---

dem Zwecke mittlerischer Vertretung zuschreibt. Wie es aber keine Strafe ohne Schuld giebt, so giebt es auch keine Schuld ohne Strafe. Sagt doch Delitzsch selbst, daß der Opfernde durch den Tod des Opferthieres dessen gemahnt ward, „daß die Deckung seiner Schuld ein schuldloses Leben koste“, und doch soll die Schlachtung „keinen strafexecutorischen Charakter gehabt haben.“

*) Dies gilt auch von 3 Mose 10, 17, wo die Identität von Priester und Opfer mittelst des Essens des Sündopferfleisches durch die Priester noch nachträglich zur Darstellung gebracht wird. Diese Stelle bietet nämlich eine Bestätigung dessen, was wir über die Aneignung des Opferblutes von Seiten des Priesters bemerkt haben. Es heißt daselbst: „Warum habt ihr

Denn Christus sollte Priester und Opfer in einer Person sein und mit seinem eigenen priesterlichen Opferblute die

---

das Sündopfer nicht gegessen an heiliger Stätte, denn es ist hochheilig und er (Jehova) hat es euch gegeben zu tragen die Vergehung der Gemeinde, sie zu sühnen vor Jehova." Das Essen bedeutet hier, wie richtig Keil z. St. (vgl. seine Archäologie I. S. 232) bemerkt, eine Incorporation der mit der Sünde beladenen Hostie. Schon Corn. a Lapide sagt: ut scilicet cum hostiis populi pro peccato simul etiam populi peccata in vos quasi recipiatis, ut illa expietis, und Deyling Observv. ss. I. 65, 2: nam hoc pacto, cum ederent, incorporabant quasi peccatum populique reatum in se recipiebant, ut indicaretur, aliquando sacerdotem et victimam unam fore personam, nempe Messiam, id quod in Jesu Nazareno exacte impletum fuit. Aehnlich Hengstenberg Die Opfer der heiligen Schrift, 2te Aufl. 1859 S. 15. Vgl. auch Köhler Art. Opfermahlzeiten in Herzogs Real-Encyclopädie X. 652. Doch dürfen wir das Fleischessen nicht mit Keil auf die Wegnahme und Tilgung der Sünde im Unterschiede von der Vergebung der Sünde durch die Blutsprengung beziehen. Denn beim Sündopfer handelt es sich überhaupt nur um Vergebung, nicht um Tilgung der Sünde, was auch weder נָשָׂא עָוֹן noch לְכַפֵּר עֲלֵיהֶם לִפְנֵי יְהוָה heißt, noch heißen kann. Der letzte Ausdruck ist constante Bezeichnung der expiatio durch die Blutsprengung. Vielmehr ist also das Sündopfer dem Priester gegeben, damit er sich mit ihm identificirend die Sünde selber stellvertretend trage und durch Blutvergießen sühne vor dem Herrn, welche Identification von Priester und Opfer durch das Essen des Sündopferfleisches von Seiten des Priesters noch nachträglich zu besonderer Darstellung gelangt. Ein Tragen der Sünde des Volkes durch den Hohenpriester bei der Darbringung des Opfers wird auch 2 Mos. 28, 38 ausgesagt.

Sühne vollbringen. So ist also was mit dem Opferthi
geschieht, als an dem gegenwärtigen Priester selber vollzo
zu denken, welches Verhältniß eben nur durch die Blut
eignung indicirt werden konnte. Denn der heilige Prie
sollte beladen mit der auf ihn übertragenen Sünde
Straftod erdulden, um durch sein vergossenes Blut die Sü
zu sühnen. So erklärt sich auch erst, warum auf die Bl
sprengung des Priesters, durch welche die Sühne besch
wird, das Hauptgewicht im typischen Opferrituale fä
woraus man mit Ungrund einen Einwand gegen die B
hauptung hergenommen hat, daß der Tod des Opferthie
mit dem ja der Opferact keineswegesvollendet sei, ja ni
einmal seinen Culminationspunkt erreicht habe, als st
vertretender Straftod zu betrachten sei. Die ganze Opf
handlung bewegt sich allerdings bis zur Blutsprengung o
Blutausgießung durch den Priester im Stadium der V
bereitung; aber so daß die voraufgehenden Acten als auf
hobene Momente in diesem letzten und höchsten Vollendung
acte enthalten sind; denn das vom Priester ausgegoss
Blut ist eben sein eigenes im stellvertretenden Straft
vergossenes, sühnendes Opferblut.*) Hierdurch erledigt

*) Diejenigen Theologen, welche die Schlachtung als V
zug des stellvertretenden Straftodes betrachten, dabei aber
Bedeutung der Aneignung des Blutes durch den Priester
die dadurch indicirte Identification von Priester und Opfer üb
sehen, können in der Blutsprengung dann nur noch die im
tatio justitiae Christi et applicatio meritorum ejus vorgebil
finden. Die Blutsprengung ist aber nach der Thora offenb
die objektive expiatio selber, nicht die auf Grund der expia

zugleich die Streitfrage (vgl. Kurtz Opfercultus S. 80), ob unter der αἱματεκχυσία Hebr. 9, 22 das Blutausgießen an den Altar oder das Blutausgießen bei der Schlachtung zu verstehen sei? Dieser Gegensatz findet für uns eigentlich nicht statt. Wenn es Hebr. 9, 22 heißt: Ohne Blutvergießen geschiehet keine Vergebung, so kann kein Zweifel sein, daß dabei an die Ausgießung des Blutes durch den Priester an den Altar zu denken ist, weil ja nach der Opferthora die Sühne oder Sündenvergebung allein durch diese αἱματεκχυσία geschah. Dieselbe schließt aber die erste αἱματεκχυσία ein. Denn das Blut des Opferthieres ward vergossen, um durch den Priester als das zu seinem eigenen Blute gewordene Blut vergossen zu werden.

Die Einheit von Priester und Opfer in der Person des Messias wird wiederum schon vom A. T. bezeugt. Wenn Psalm 110, v. 4 der zur Rechten Gottes sitzende Messias durch unverbrüchlichen Schwur Johovas als ewiger Priester nach der Weise Melchisedeks eingeführt wird, so wird das Opfer, welches dieser wie jeder Priester darzubringen hat, so viel größer sein, als das levitische Opfer, so viel seine Person höher ist, als die Person Aarons. Es kann nur das Selbstopfer seiner eigenen Person sein, wie dies direkt Jesaias K. 53 ausgesagt ist. Der Messias

---

geschehende justificatio. Die Ansicht von dem stellvertretenden Straftode des Opferthieres kann also gegen die Einwürfe ihrer Gegner, welche von der sühnenden Bedeutung hergenommen sind, die erst der Blutsprengung zukömmt, auf dem gewöhnlichen Wege nicht sicher gestellt werden.

der gerechte Knecht wird hier zu den Uebelthätern gezäl
trägt vieler Sünden, giebt sein Leben zum Schuldopfer da
wird in seinem stellvertretenden Strafleiden von der St
unserer Sünden getroffen und besprengt mit seinem B
viele Heiden (über das יַזֶּה גּוֹיִם רַבִּים 52, 15 vgl. He
stenberg in der Christologie z. St.). Eben so steht
Hohepriester Josua (= Jesus) beim Propheten Sacha
K. 3, als der Repräsentant des Volkes, weil beladen
den Sünden Israels in schmutzigem Gewande, vom Sa
verklagt, im Gerichte vor dem Herrn, und wird, wie
Jesaias 53, 8, aus dem Gerichte entnommen. Als sol
war Josua, wie Sacharja selber in Rückbeziehung auf J
saias deutet, ein Vorbild des Messias, des Knechtes Spr
durch den der Herr die Schuld des Landes entfernen wol
an Einem Tage. Vgl. Sacharja 6, 11—13. — Im N.
ist es vornehmlich der Hebräerbrief, welcher Christum a
Priester und Opfer zugleich bezeichnet. Denn als Hoh
priester ist er einmal geopfert, wegzunehmen Vieler Sünd
hat er durch sein eigenes Opfer die Sünde aufgehoben u
durch sein eigenes Blut eine ewige Erlösung erfunden Heb
9, 12. 26. 28. Und wiederholt redet dieser Brief von d
sühnenden und reinigenden Blutsprengung dieses Priest
12, 24. 10, 22. 9, 13. 14. 1, 3. Eben so spricht ab
auch der erste Petribrief 1, 2 von dem ῥαντισμὸς αἵματ
Ἰησοῦ Χριϛοῦ und sagt 2, 24, daß er unsere Sünde sel
an seinem Leibe (als Opfer) hinaufgetragen hat auf da
Holz, und daß wir durch seine Strieme geheilet sind. Vg
1 Joh. 1, 7.

Gehen wir noch näher auf den Act der Blutsprengun

selber und seine Wirkung ein. Nach der Schlachtung und Auffangung des Blutes mußte der Priester vom Blute des Sündopfers nehmen mit seinem Finger und es auf die Hörner des Brandopferaltares streichen, das übrige Blut aber an den Boden des Brandopferaltares gießen.*) Die Hörner sind die Gipfelpunkte des Altares. Indem also das Blut an die Spitzen und an den Boden des Altares applicirt ward, war der ganze Altar, so zu sagen vom Kopfe bis zum Fuße, mit Blut besprengt. Wie aber der Altar in seinen Hörnern, so culminirt der Vorhof in seinem Altare. Hier war der Versammlungsort des Volkes, die Stätte der Zusammenkunft Jehovas und Israels. Auf dem Altare lagen gleichsam die Sünden des Volkes aufgehäuft vor dem Angesichte des Herrn, so daß der Altar selber

*) So nach 3 Mos. 4, 25. 30. 34 beim Sündopfer für einen Fürsten oder für Jemanden von dem gemeinen Volk. Dagegen bei dem Sündopfer für den Priester oder für die ganze Gemeinde Israels mußten nach 3 Mos. 4, 7. 18 die Hörner des Rauchaltares im Heiligen bestrichen, das übrige Blut aber gleichfalls an den Boden des Brandopferaltares ausgegossen werden, worin eine Steigerung des Sühnritus enthalten ist, denn der Rauchaltar im Heiligen, der Aufenthaltsstätte der Priester und des in seiner Gesammtheit zum Priester-Königreiche (מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים 2 Mos. 19, 6) bestimmten Volkes, war gleichsam der Comparativ des Brandopferaltares im Vorhofe, dem Versammlungsorte aller Einzelnen des Volkes in seiner gegenwärtigen empirischen Wirklichkeit. Von der an der Bundeslade im Allerheiligsten, gleichsam dem Superlativ des Brandopferaltares, durch den Hohenpriester am großen Versöhnungstage vollzogenen Sühne werden wir später handeln.

durch diese Sünden verunreinigt war und mit dem Sühnblute besprengt werden mußte. Durch das Blut geschieht nämlich ein Decken, Bedecken, Zudecken (כִּפֶּר) der Sünden vor Jehova, (vgl. 3 Mos. 5, 26: וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן לִפְנֵי יְהוָה וְנִסְלַח לוֹ: Und der Priester soll ihn, nämlich den Sünder = seine Sünde, bedecken vor Jehova, so wird ihm vergeben werden). Mit dem Blute bedeckt erscheinen die Sünden nicht mehr vor dem Angesichte Jehovas, trifft sie also nicht mehr sein Zornesblick und seine Strafe, und eben durch diese Bedeckung mit dem stellvertretend vergossenen Sündopferblute sind sie schuld- und straffrei gemacht d. i. gesühnt, weshalb der für den Sühnritus gestempelte Ausdruck כִּפֶּר bedecken s. v. a. sühnen bedeutet.*)

Das Blut deckt oder sühnt aber die Sünde, weil es

---

*) Wir bleiben bei der gewöhnlichen Erklärung des כִּפֶּר = bedecken, verhüllen, dem Anblicke entziehen, unsichtbar und eben dadurch schuld- und straffrei machen, sühnen. Kurtz bestreitet jetzt diese Erklärung, vgl. Alttestamentl. Opfercultus S. 47 ff. Das Bedecken der Sünde geschehe nicht, um sie dem Anblicke zu entziehen, vielmehr sei ein so totales, kräftiges, überwältigendes Bedecken gemeint, daß dem Bedeckten dadurch alle Wesens- und Wirkungskraft unmöglich oder ertödtet wird. Indeß das Ersticken und Ertödten ist doch nur ein selten vorkommender Zweck des Bedeckens, und schon darum ist diese Bedeutung fern liegend. Sie paßt aber auch eher zu der subjektiven Tilgung der Sünde oder der Erlösung und Heiligung, als zu der objektiven Versöhnung, Vergebung und Rechtfertigung, um die es sich doch auch nach Kurtz bei der Opfersühne handelt. Dagegen ist der nächstliegende Zweck des Bedeckens das Unsichtbar-

nach 3 Mos. 17, 11 Sitz und Träger der Seele oder des Lebens ist. Das vergossene Blut des Opferthieres ist dem-

---

machen des Bedeckten, damit es nicht mehr zum Vorschein komme, was zu dem Begriffe des nicht mehr Gedenkens, nicht mehr in Rechnung Bringens oder Vergebens der Sünde, der eben in Rede steht, trefflich paßt. Für die gewöhnliche Erklärung des כִּפֶּר spricht auch das synonyme כִּסָּה Nehem. 3, 37: וְאַל־תְּכַס עַל־עֲוֹנָם und Psalm 32, 1: כְּסוּי חֲטָאָה, dem v. 2 das לֹא יַחְשֹׁב יְהוָה לוֹ עָוֹן entspricht. Vgl. 1 Mos. 20, 16 כְּסוּת עֵינַיִם Augendecke = Sühngeschenk. Kurtz führt dagegen Gen. 32, 21; Prov. 16, 14; Jes. 28, 18; 47, 11 an, in welchen Stellen die gewöhnlich statuirte Bedeutung des כִּפֶּר unmöglich sei. Indeß das אֲכַפְּרָה פָנָיו בַּמִּנְחָה Gen. 32, 21 entspricht ganz dem פְּנֵי־שֹׁפְטֶיהָ יְכַסֶּה Hiob 9, 24 = das Angesicht des Richters mit Geschenken zudecken, damit er die Schuld nicht sehe, ein Auge zudrücke, wie wir sagen würden. Eben so steht Prov. 16, 14 „Den Zorn des Königs zudecken (יְכַפְּרֶנָּה)“ für: Das zürnende Antlitz des Königs zudecken, sei es mit Geschenken, sei es mit Bitten oder anderweitigen Genugthuungen. Das כִּפֶּר behält in solchen Stellen seine eigentliche Grundbedeutung, und spielt eher in die Bedeutung des Versöhnens, als des Sühnens über, weil der zürnende Richter, nicht die Sünde, Objekt des Zudeckens ist. Daß in solchen Fällen עֵינַיִם statt פָּנִים erforderlich gewesen, weil letzteres, wie Kurtz behauptet, nicht das Angesicht als das Schauende, sondern vielmehr als das zu Schauende oder Geschaute sei, wird schon durch Hiob 9, 24 widerlegt. Und so wird denn auch Jes. 28, 18, wo es heißt: Und bedeckt wird (וְכֻפַּר) euer Bund mit dem Tode, „Bedecken“ nicht direkt durch „Zerstören“, sondern durch „Verschwinden machen“ zu übersetzen sein, nur daß hier allerdings an ein reelles, nicht, wie bei der Sünde, an ein ideelles Verschwinden-

nach im stellvertretenden Strafstode verströmtes Leben, um dessentwillen das todeswürdige Leben des opferdarbringenden Sünders verschont d. i. er selbst oder seine sündenbeladene Seele oder seine Sünde gedeckt oder gesühnt wird. (Daher der Wechsel von כִּפֶּר עָלָיו mit כִּפֶּר עַל־נַפְשׁוֹ und כִּפֶּר עַל־חַטָּאתוֹ). Das vom Priester auf dem Altare vergossene Blut ist aber nur, wie wir schon erkannt haben, das vom Priester angeeignete, stellvertretend vergossene Opferblut, so daß es dem stellvertretend verströmten Leben des Priesters selber gleich gilt, und so als typische Darstellung des priesterlichen Opfertodes erst den Vollzug der eigentlichen Sühne bewirkt. Es ist also nicht zu sagen, daß die auf dem Altare ruhend gedachte sündenbeladene Seele des Opfernden durch die im Blute, welches auf den Altar gebracht wird, noch lebend gedachte sünd- und schuldlose Seele des Opferthieres bedeckt werde. Ist mit dem Blute die Seele oder das Leben verströmt, wie kann das verströmte Blut noch Träger des Lebens sein? Und wenn Leben für Leben dahingegeben wird, so sühnt nicht das Leben, sondern der Tod. In diesem Sinne sagt auch der Herr, daß er sein Leben (τὴν ψυχὴν αὐτοῦ) gebe zum Lösegeld an Vieler Statt Matth. 20, 28. Marc.

---

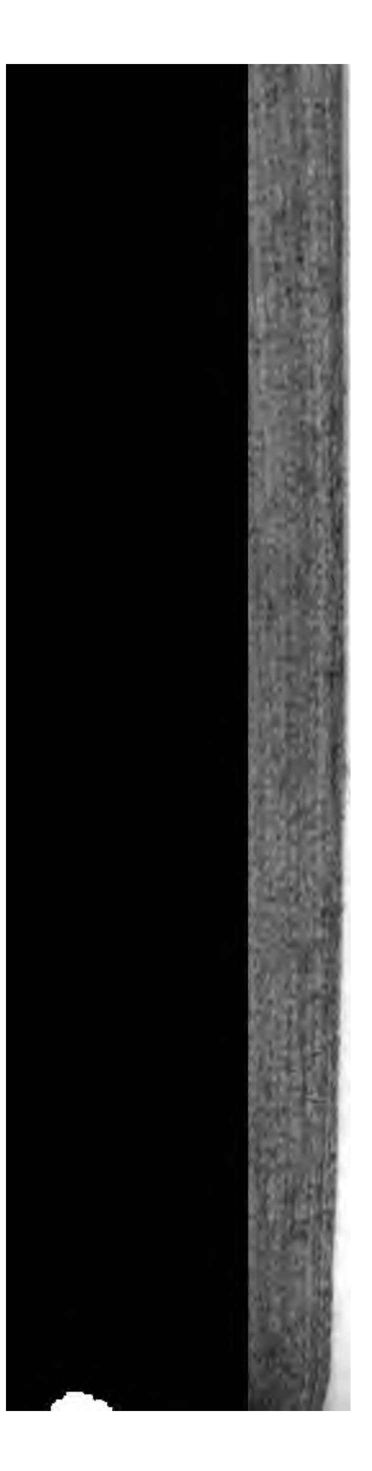
machen zu denken ist. Geht dies von selbst in die seltenere Bedeutung des Aufhebens oder Zerstörens über, so liegt dies eben in dem verschiedenen Objekte des כִּפֶּר. Dasselbe ließe sich nun endlich von Jes. 47, 11 sagen, wenn es nicht vorzuziehen wäre, dort כַּפֵּר durch „sühnen" zu übersetzen. „Das Unglück sühnen" ist nämlich ein prägnanter Ausdruck für „das Unglück durch Sühne der Schuld, welche es veranlaßt hat, wegschaffen."

10, 45 vgl. 1 Tim. 2, 6; sein dahingegebenes Leben ist aber sein Tod, wie auch die Schrift nirgends sein in seinem vergossenen Blute noch vorhandenes Leben, sondern sein Blut als sein gewaltsam verströmtes Leben oder seinen Tod als sühnend bezeichnet. Man kann sich für die in Rede stehende Auffassung auch nicht etwa auf 3 Mos. 17, 11 beziehen. Denn wenn es daselbst heißt: „Die Seele des Fleisches ist im Blute, und ich habe es euch auf den Altar gegeben, eure Seele zu sühnen, denn das Blut sühnt mittelst der Seele (Andere: als die [in der Eigenschaft der] Seele)": so ist auch hier nicht gesagt, daß die Seele noch in dem vergossenen Blute befindlich sei, sondern daß das in dem lebendigen Leibe befindliche Blut Träger der Seele und als solches Sühnmittel sei. Es ist aber Sühnmittel, nachdem es vergossen und auf den Altar gebracht ist oder als stellvertretend verströmtes Leben.

„Die Sünde oder der Sünder wird durch Blut gesühnt vor Gott," ist nur ein verschiedener Ausdruck für: „Gott wird der Sünde oder dem Sünder durch Blut versöhnt." Darum vertauschen auch die LXX die erste Formel, welche im hebräischen Grundtexte herrschend ist, mit der letzteren, die sie regelmäßig in Anwendung bringen. Denn das וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן עַל-חַטָּאתוֹ übersetzen sie ausnahmslos durch *καὶ ἐξιλάσεται περὶ αὐτοῦ ὁ ἱερεὺς περὶ τῆς ἁμαρτίας αὐτοῦ*, vgl. 3 Mos. 1, 4. 4, 20. 26. 31. 35. 5, 6. 10. 13. 16. 18. 26. 7, 7. 8, 15. 34. 9, 7. 10, 17. 12, 8. 14, 18. 19. 20. 29. 53. 15, 15. 30. 16, 6. 10. 11. 17. 25. 27. 30. 34. 19, 22. 23, 28. — 4 Mos. 5, 8. 8, 12. 19. 15, 25. 28. 17, 12. 28, 22. 30. 29,

5. 11. — Das Simplex ἱλάσκεσθαι und das Composit
ἐξιλάσκεσθαι ist Medium mit aktiver Bedeutung und s. v.
ἵλαον (ἵλεων) ποιεῖν propitium reddere, placare, gün
gnädig stimmen, versöhnen. Vom Opferakte gebraucht k
also nur Gott, nicht der Sünder oder die Sünde als
jekt des ἱλάσκεσθαι gedacht werden, denn nur Gott, n
der Sünder oder gar die Sünde kann durch das O
gnädig gestimmt, versöhnt werden. Die Sünde oder
Sünder wird gesühnt (= schuld- und straffrei gema
Gott aber wird versöhnt. Darum gebrauchen die L
auch in allen angeführten Stellen nicht den Accusativ,
dern die Präposition περί, denn Gott wird versöhnt
Bezug auf die Sünde oder den Sünder. Jemanden v
söhnen ist aber nichts Anderes als: ihn bewegen, von
nem Zorn abzustehen, seinen Zorn in Liebe, Huld u
Freundlichkeit wandeln. In dem ἐξιλάσκεσθαι der LX
tritt also die Beziehung des Sündopfers auf den Z
Gottes noch unmittelbarer hervor, als in dem Hebräisch
כִּפֶּר. Hier wird die Sünde gedeckt vor dem Herrn, da
sein Zornesblick sie nicht treffe, und insofern wird sie sch
und straffrei gemacht oder gesühnt; dort wird Gott se
oder sein Zorn versöhnt in Bezug auf die Sünde, da
sie schuld- und straffrei oder gesühnt sei. Es handelt
aber sachlich beide Male gleichmäßig um Versöhnung
göttlichen Zornes wider die Sünde, welche Versöhnu
wie wir erkannt haben, durch das stellvertretende Straflei
des priesterlichen Opfertodes bewirkt wird. — Daß Chris
als barmherziger und treuer Hoherpriester durch sein Sel
opfer die Versöhnung vollbracht habe, sagt im N. T. n

dem bei den LXX gebräuchlichen Terminus der Hebräerbrief K. 2 v. 17 aus. Wenn es daselbst von ihm heißt, er sollte werden ἐλεήμων καὶ πιστὸς ἱερεὺς τὰ πρὸς τὸν θεόν, εἰς τὸ ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ, so ist zunächst eben durch den terminus technicus ἱλάσκεσθαι klar, daß hier nicht von seiner himmlischen Intercession, sondern nur von der mittelst seines Blutvergießens auf Erden vollbrachten Versöhnung die Rede sein kann. Eben so aber steht aus der Bedeutung von ἱλάσκεσθαι, wie aus seinem Gebrauch bei den LXX fest, daß die Sünden nur als entfernteres, Gott aber als unmittelbares Object der Versöhnung zu denken ist, so daß ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας, wie auch Winer annimmt, s. v. a. ἱλάσκεσθαι (τὸν θεόν) τὰς ἁμαρτίας, welche logische Suppletion durch das vorhergehende τὰ πρὸς τὸν θεόν noch näher gerückt ist. τὰς ἁμαρτίας ist also s. v. a. περὶ τῶν ἁμαρτιῶν der LXX, demnach ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας = (Gott) versöhnen in Bezug auf die Sünden, oder = Versöhnung beschaffen hinsichtlich der Sünden, (welcher Sinn sich noch leichter darbieten würde, wenn die Lesart der Codd. A. 17 und einiger Patres ταῖς ἁμαρτίαις statt τὰς ἁμαρτίας = den Sünden Versöhnung sc. Gottes oder bei Gott bewirken, für genuin gehalten werden könnte). Dieselbe Beziehung auf den Sühnopferritus und die Terminologie der LXX findet sich endlich noch 1 Joh. 2, 2. 4, 10, wo Christus genannt wird ἱλασμὸς περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν. Daß hier an sein hohenpriesterliches Opferblutvergießen zu denken ist, geht auch aus der Coordination seiner hohenpriesterlichen παράκλησις v. 1 mit dem ἱλασμός v. 2 hervor. Auch hier



aber kann sich der ἱλασμός n
Christus in Betreff unserer Sün
Huther z. St. richtig bemerkt,
μός die Umwandlung des Zor
gefallen (ἔλεος) ausgesprochen
nicht expiatio bedeute.

Synonym dem ἱλάσκεσθα
λάσσειν. Das Simplex ἀλλάσ
machen, verändern, verwandeln
stelg. 6, 14. Röm. 1, 23. 1 Co
Hebr. 1, 12. Die verstärken
Matth. 5, 24, καταλλάσσειν
2 Cor. 5, 18. 19. 20 (wovon
15. 2 Cor. 5, 18. 19) bezeichn
änderung des Sinnes, die Ve
der Feindschaft in Gnade und
mals aber eine wechselseitige,
seitige Versöhnung. Das Passi
αλλάσσεσθαί τινι, Jemandem
also entweder: seine Feindschaf
manden aufgeben, so 1 Cor. 7,
sie werde ihrem Manne versöh
Osiander z. St., oder: bewirk
dere seine Feindschaft, seinen Z
24 διαλλάγηθι τῷ ἀδελφῷ σου
versöhnt werde, daß Versöhnung
hergestellt werde, vgl. Meyer z
29, 4 (καὶ ἐν τίνι διαλλαγήσεται
und wodurch wird er die Gun

langen?) In letzterem Sinne steht das Wort, wo von der Versöhnung des Menschen mit Gott die Rede ist, Röm. 5, 10 vgl. Fritzsche, Meyer und meinen Commentar z. St. Nicht in unserer subjektiven Versöhnung mit Gott, sondern in Gottes objektiver Versöhnung mit uns ist dem Apostel die Bürgschaft dafür enthalten, daß auch die Trübsale uns, den Versöhnten und Gerechtfertigten, nicht mehr Anzeichen des göttlichen Zornes sind. Es ist also v. 10 nicht zu erklären: „Denn wenn wir, da wir noch Gott feindlich gesinnt waren, unsere Feindschaft gegen Gott aufgegeben haben durch den Tod seines Sohnes," sondern: „Denn wenn wir, da wir noch Gott verhaßt waren (ἐχθροὶ ὄντες), die Versöhnung Gottes mit uns erlangt haben (κατηλλάγημεν τῷ θεῷ) durch den Tod seines Sohnes, vielmehr werden wir nun, da wir ausgesöhnt sind mit Gott (καταλλαγέντες), d. i. „„da Gott nun nicht mehr feindlich gegen uns ist, seinen Zorn gegen uns aufgegeben hat, und wir dagegen seiner Gnade und Huld theilhaftig geworden sind"" (so richtig Meyer), u. s. w." Daß es sich hier um die objektive Versöhnung Gottes handelt, zeigt auch unwidersprechlich v. 11 das δι' οὗ νῦν τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν durch welchen wir nun die Versöhnung empfangen haben, (entsprechend dem δικαιωθέντες νῦν ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ v. 9). Denn die Versöhnung als subjektiver Akt des Menschen kann nur geleistet, nicht empfangen werden. Daß es sich aber bei der objektiven Versöhnung Gottes um die Stillung seines Zornes (durch den stellvertretenden Tod seines Sohnes) handelt, liegt nicht nur im Begriffe der Versöhnung an sich, sondern ist v. 9 mittelbar auch aus-

gesagt. Denn werden wir, im Blute Jesu gerechtfertigt, um so mehr bewahret bleiben vor dem göttlichen Zorne, so muß dieses Blut eben als Blut der Versöhnung uns schon zuvor von diesem Zorne befreit haben. Der Apostel sagt aber nicht ὁ θεὸς κατηλλάγη ἡμῖν, sondern κατηλλάγημεν τῷ θεῷ, weil er hier nicht Christum den Versöhner dem zürnenden Gotte gegenüberstellen, sondern die Liebe Gottes preisen will, vgl. v. 8, welche selber durch Dahingabe des Sohnes die Versöhnung des göttlichen Zornes beschafft hat. Denn Gott ist nicht bloß passives Objekt, sondern zugleich aktives Subjekt der Versöhnung, indem seine Liebe versöhnet hat, sein Zorn aber versöhnt worden ist. So also ist in unserer Stelle die Vermittelung der erbarmenden Liebe und der zürnenden Heiligkeit Gottes durch das Werk der Versöhnung ausgesagt. Dasselbe ist nun auch 2 Cor. 5, 18. 19 der Fall, wo Gott ausdrücklich zugleich als versöhnendes Subjekt und versöhntes Objekt dargestellt wird, wenn es heißt, Gott habe die Welt durch Christum mit sich selbst versöhnt (κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ), wozu Meyer richtig bemerkt: „Denn die Menschen waren vermöge ihrer ungetilgten Sünde mit Gottes heiligem Zorn behaftet, ἐχθροὶ θεοῦ Röm. 5, 10, Deo invisi; aber dadurch daß Gott Christum als ἱλαστήριον sterben ließ, bewirkte er die Tilgung ihrer Sünden, wodurch also Gottes Zorn aufhörte. Derselbe Gedanke ist Röm. 5, 10 enthalten, nur in passiver Ausdrucksweise.“ Das καταλλάγητε τῷ θεῷ ist also = καταλλαγὴν λαμβάνετε, und correspondirt eben so dem ἵνα ἡμεῖς γινώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ v. 21, wie das τὴν καταλλαγὴν ἐλάβομεν Röm. 5, 11 dem δικαιω-

θέντες ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ v. 9. Die καταλλαγή selber aber ist Röm. 5, 11, wie 2 Cor. 5, 18. 19 die καταλλαγή θεοῦ, die objektive Versöhnung Gottes, oder wenn auch die καταλλαγή ἡμῶν doch nur unser Versöhntsein mit Gott im Sinne von Gottes Versöhntsein mit uns. Eben so auch die καταλλαγή κόσμου Röm. 11, 15. Der Abfall Israels ist das Mittel geworden, die Heidenwelt der Versöhnung mit Gott, bestehend in der Aufhebung des göttlichen Zornes, theilhaftig zu machen. Während also ἱλάσκεσθαι, ἱλασμός der alttestamentlichen Opferterminologie bei den LXX entnommen ist, und im N. T. da gebraucht wird, wo Christus als Priester und sein Tod als Opfer bezeichnet oder doch gedacht ist, fehlt bei καταλλάσσειν, καταλλαγή diese direkte Anknüpfung an die Priester- und Opfervorstellung. Und während deshalb ἱλάσκεσθαι nur da gebraucht werden kann, wo Christus als der versöhnende Priester dem durch das Opfer zu versöhnenden Zorne Gottes gegenübergestellt wird, kann καταλλάσσειν auch da gebraucht werden, wo die von Gott selber ausgehende Vermittelung der göttlichen Liebe und des göttlichen Zornes zur Aussage kommen soll. Wir sagen, es kann so gebraucht werden. Denn selbstverständlich kann auch Christus, nicht bloß Gott, eben so gut als der καταλλάσσων, wie als der ἱλασκόμενος dargestellt werden, wo dann Christus aktives Subjekt, nicht nur passives Medium, und Gott nicht Subjekt-Objekt, sondern lediglich Objekt der Versöhnung ist. So Ephes. 2, 16 wo es von Christo mit verstärkendem Decompositum (ἀποκαταλλάσσειν = prorsus reconciliare) heißt: καὶ ἀποκαταλλάξῃ τοὺς ἀμφοτέρους ἐν ἑνὶ σώματι τῷ θεῷ διὰ τοῦ



σταυροῦ. Er hat Beide, J
Kreuz mit Gott versöhnt, i
söhnung des göttlichen Zorne
wirkt hat. Es heißt aber a
τοῖς ἀμφοτέροις τὸν θεόν,
θεῷ. Die ἀμφότεροι treten
jektsaccusativ, weil zugleich a
die auf sie bezügliche καταλλ
lichen Leibe (ἐν ἑνὶ σώματι
σώματι) verbinden sollte. Ei
nans findet auch in der Para
selbst es heißt, daß Gott beli
das Blut des Kreuzes Christi
All zu sich selber (δι' αὐτοῦ
πάντα εἰς αὐτόν sc. τὸν θ
söhnung das All zu sich zur
sich zu vereinigen. Versöhne
zurück führen oder: versöhne
Christi Versöhnung bezieht s
schen, hat aber als solche zug
störte Harmonie des Universu
das All wieder mit Gott gee
σασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χρισ
z. St.). Auch in der Coloss
Römer= und Corintherstelle G
tende Subjekt, weil eben di
oberster Grund der καταλλαγ
Uebrigens versteht sich von
testamentlichen ἱλάσκεσθαι die

schlossen werden soll, vielmehr im Hintergrunde stehend zu denken ist. Denn das ganze Sühnopferinstitut ist ja selber in seinem letzten Grunde nur Veranstaltung der göttlichen Liebe, wodurch dem Menschen die Möglichkeit der Aufhebung des göttlichen Zornes wider die Sünde mittelst des Versöhnopfers geboten werden sollte.*)

---

*) Wenn Delitzsch Commentar zum Hebräerbriefe S. 96 sagt, es wäre zu wünschen gewesen, daß ich mir die Frage gestellt und sie beantwortet hätte, warum die Schrift immer nur von Sühnung der Sünde oder Versöhnung des Menschen, nirgends aber direkt von Versöhnung Gottes oder des göttlichen Zornes rede: so konnte ich mir diese Frage gar nicht stellen, weil sie nach der im Texte gegebenen Entwickelung auf einer für mich nicht vorhandenen exegetischen Voraussetzung ruht. Delitzsch behauptet freilich, daß das *ἐξιλάσκεσθαι* der LXX als Opferterminus nie Gott zum Objekte habe, eben so wenig, wie das *ἱλάσκεσθαι* des Hebräerbriefes. Es bedeute, entsprechend dem hebräischen כִּפֶּר, die Sünde sühnen, nicht: Gott versöhnen. Und doch giebt er selbst zu, daß dies „näher besehen höchst sonderbar", weil gegen Etymologie und klassischen Sprachgebrauch sei. Denn *ἱλάσκεσθαι* propitium facere schließe jedes dingliche Objekt aus, und wirklich seien im Klassischen nur die Götter Objekt des *ἱλάσκεσθαι*. Daß nun aber *ἱλάσκεσθαι* auch den LXX gnädig machen, versöhnen bedeutet, was es allein bedeuten kann, und Gott zum Objekte hat, ist unbestreitbar. Es heißt zunächst Ps. 78, 38 *αὐτὸς δέ ἐστιν οἰκτίρμων καὶ ἱλάσεται ταῖς ἁμαρτίαις αὐτῶν* (יְכַפֵּר עָוֺן) propitius fiet peccatis eorum, Ps. 65, 4 *τὰς ἀσεβείας ἡμῶν σὺ ἱλάσῃ* (תְּכַפְּרֵם) du wirst gnädig sein in Betreff unserer Sünden, Ps. 79, 9 *κύριε, ἱλάσθητι ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν* (וְכַפֵּר עַל־חַטֹּאתֵינוּ). Vgl. 2 Mos. 32, 14 *καὶ ἱλάσθη* (וַיִּנָּחֶם) *κύριος*, 2 Kön. 5, 18 *καὶ ἱλάσε-*

Kehren wir zum alttestamentlichen Sündopferritus zu-
rück. Mit der Blutsprengung war die Sündensühne voll

ται (יִסְלַח) κύριος τῷ δούλῳ σου, Ps. 25, 11 καὶ ἱλάσ
(וְסָלַחְתָּ) τῇ ἁμαρτίᾳ μου, Dan. 9, 19 ἱλάσθητι κύριε (אֲדֹ
סְלָחָה), vgl. Luc. 18, 13 ὁ θεός ἱλάσθητί μοι, und eben
gebrauchen die LXX ἵλεως γίγνομαι = propitius fio vgl. z. B.
5 Mos. 21, 8 ἵλεως γενοῦ τῷ λαῷ σου (כַּפֵּר לְעַמְּךָ). Zwar
tritt in den angeführten Stellen ἱλάσκεσθαι in passiver od.
reflexiver Bedeutung und Gott als Subjekt auf = ἵλεων γί-
νεσθαι, propitium fieri: aber daraus folgt eben, daß wo ἱλάσ-
κεσθαι als Medium mit aktiver Bedeutung auftritt, es auch b
den LXX keinen anderen Sinn hat, als ἵλεων ποιεῖν propitium
facere, und also nicht die Sünde, welche nicht gnädig gemacht
wird, sondern nur Gott, welcher gnädig gemacht wird in Be-
zug auf die Sünde, als Objekt zu denken ist. Zwar mein
Delitzsch ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας, entsprechend dem כִּפֶּר
עֲוֹנוֹת, sei hebräisch gedacht, aber griechisch ausgedrückt. E
wäre aber vielmehr ganz ungriechisch oder sinnlos ausgedrückt
wenn ἱλάσκεσθαι sühnen, nicht versöhnen bedeutete, od
wenn statt zu sagen „die Sünde schuld- und straffrei machen
oder sühnen", gesagt wäre „die Sünde gnädig machen, oder ver-
söhnen". Und was berechtigt uns, den LXX solche Gedanken-
losigkeit zuzuschreiben? Vielmehr, wie sie Ps. 78, 38. 65,
79, 9, das כִּפֶּר, da wo Gott Subjekt ist, in ἱλάσκεσθαι = pro-
pitium fieri umsetzen, so werden sie es auch, da wo der Priester
Subjekt ist, in ἱλάσκεσθαι = propitium facere, reconciliare
nicht = expiare, umgesetzt haben. Hätten sie die Vorstellung
der Opferthora und ihre Ausdrucksweise strikte beibehalten wol-
len, so stand ihnen etwa ἀφοσιοῦν, καθαίρειν oder auch λύειν
zu Gebote. Uebersetzen sie doch auch כֹּפֶר eigentl. Deckung
Sühnung durch λύτρον vgl. 2 Mos. 21, 30. 30, 12 (Keil
z. St.) 4 Mos. 35, 31. 32 (oder ἄλλαγμα Jes. 43, 3). Das

bracht. Dennoch sagt der Hebräerbrief K. 9 v. 9. 10, daß während der Zeit des alten Bundes Gaben und Opfer

---

dem Tode verfallene Subjekt wird in diesen Stellen durch ein Lösegeld (Jes. 43, 3 durch ein anderes Subjekt) schuld- und straffrei gemacht oder gesühnt. Dieses כֹּפֶר, λύτρον (τῆς ψυχῆς, περὶ ψυχῆς, ὑπέρ τινος) Sühngeld, meint auch der Herr, wenn er Matth. 20, 28 Marc. 10, 45 sagt, er sei gekommen δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν. Er giebt sein Leben als Bezahlung an Vieler Statt, die also nun nicht mehr ihrerseits mit ihrem Leben zu bezahlen brauchen, sondern der Todeshaft entledigt sind. So ist sein Leben כֹּפֶר Sühne oder λύτρον Sühngeld oder sühnendes Lösegeld. Auf diese Vorstellung geht auch der Ausdruck ἀπολύτρωσις überall da zurück, wo das αἷμα Χριςοῦ ausdrücklich als Mittel der Loskaufung genannt wird, Röm. 3, 24. Ephes. 1, 7. Col. 1, 14 (ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ, τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν, die Loskaufung durch Blut ist also gleich Schuld- und Straffreimachung der Sünde), Hebr. 9, 15. Vgl. λυτροῦσθαι Luc. 24, 21. Tit. 2, 14. 1 Petr. 1, 18; λύτρωσις Luc. 1, 68. 2, 38. Hebr. 9, 12 (διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος — αἰωνίαν λύτρωσιν εὑράμενος); ἀγοράζειν 1 Cor. 6, 20. 7, 23. 2 Petr. 2, 1. Apok. 5, 9 (ἠγόρασας τῷ θεῷ ἡμᾶς ἐν τῷ αἵματί σου). 14, 3. 4; ἐξαγοράζειν Gal. 3, 13. 4, 5.

Steht nun fest, daß das ἐξιλάσκεσθαι περὶ τῶν ἁμαρτιῶν der LXX die Versöhnung Gottes in Betreff der Sünden bedeutet, so wird diese Bedeutung auch da beizubehalten sein, wo die LXX entsprechend dem hebräischen לִפְנֵי יְהוָה noch den Zusatz ἔναντι κυρίου haben, so 3 Mos. 5, 26. 10, 17. 14, 18. 29. 15, 15. 30. 19, 22. Dieser Zusatz ist möglich, weil nämlich zu dem ἐξιλάσκεσθαι Gott nur das gedachte, nicht das ausgedrückte Objekt ist, so daß ἐξιλάσκεσθαι περὶ τῆς ἁμαρτίας ἔναντι

dargebracht wurden, welche nicht vermögend waren, '
nigen, der den Gottesdienst that, hinsichtlich des Gew
zur Vollendung zu bringen (κατὰ συνείδησιν τελειῶσα
die nur Fleischessatzungen waren (nach der richtigen
δικαιώματα σαρκός), bis zur Zeit der Verbesserung (
καιροῦ διορθώσεως d. i. bis zur Zeit des Opfers C
auferlegt. Und er bezeugt v. 13. 14 ausdrücklich, da
Blut von Stieren und Böcken und die Asche einer
indem sie die Verunreinigten besprengt, nur zur Flei
reinheit heiliget (ἁγιάζει πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότ
während nur das Blut Christi das Gewissen reiniget
θαριεῖ τὴν συνείδησιν). Endlich sagt er K. 10 v. 1
„Denn da das Gesetz einen bloßen Schatten der zuk
gen Güter, nicht die wirkliche Darstellung der Dinge
hält, so vermag es durch alljährlich die nämlichen
die man unaufhörlich darbringt, niemals die Hinzutret
zu vollenden. Denn würde sonst die Darbringung
selben nicht aufgehört haben, weil die Opfernden, E
gereiniget, kein Bewußtsein mehr von Sünden gehabt

κυρίου s. v. a. „einen Versöhnungsakt für die Sünd
dem Herrn vollziehen" ist, wobei doch immer der Vers
an sich ein Versöhnakt Gottes ist. Endlich heißt ἐξιλάσκεσθ
ἅγιον 3 Mos. 16, 16. 20. 33 (Gott) versöhnen in Bezu
das Heiligthum (vgl. Ps. 65, 4 τὰς ἀσεβείας ἡμῶν σὺ ἱ
wo sich allerdings die var. lect. ταῖς ἀσεβείαις findet);
zu οὐκ ἐξιλασθήσεται ἡ γῆ ἀπὸ τοῦ αἵματος τοῦ ἐκχυθ
ἐπ' αὐτῆς 4 Mos. 35, 33 wie zu ἐξιλασθήσεται αὐτοῖ
αἷμα 5 Mos. 21, 8 ist τῷ θεῷ oder τῷ κυρίῳ zu erg
und κατηλλάγημεν τῷ θεῷ Röm. 5, 10 zu vergleichen.

ten? So aber ist in ihnen (den Opfern) eine alljährliche Erinnerung an (noch ungesühnte) Sünden enthalten (ἀλλ' ἐν αὐταῖς ἀνάμνησις ἁμαρτιῶν κατ' ἐνιαυτόν). Denn es ist unmöglich, daß Blut von Rindern und Böcken Sünden wegnehme (ἀδύνατον γὰρ αἷμα ταύρων καὶ τράγων ἀφαιρεῖν ἁμαρτίας)." Vgl. v. 11: „Denn jeglicher Priester stehet täglich im Dienste, und bringet oftmals die nämlichen Opfer dar, welche doch nimmermehr Sünden hinwegzunehmen vermögen." — Der Hebräerbrief spricht also den alttestamentlichen Sündopfern auf das Unzweideutigste jegliche reale Sühnkraft ab. Sie vermögen die sittlichen Vergehungen und Verschuldungen nicht gut zu machen vor Gott, die Sünde als ethische That der inneren und äußeren Uebertretung des geistlichen Gesetzes Gottes nicht zuzudecken und ihr nicht Vergebung zu schaffen vor ihm; ja weit entfernt davon, das schuldbeladene Gewissen zum Frieden der Versöhnung und so zur Vollendung zu bringen, sind sie in ihrer unaufhörlichen Wiederholung nur dazu geeignet und geordnet, dem Sünder ihre eigene Unkräftigkeit und seine noch ungesühnten Sünden zum Bewußtsein und in Erinnerung zu bringen. Und den Grund dieser absoluten Untüchtigkeit, die reale Sühne der Sündenschuld zu bewirken, findet der Hebräerbrief in der Unvollkommenheit und Nichtigkeit des Sühnmittels selber. Es wäre in der That eine kraß heidnische Superstition und eine völlige Verkennung der Größe und Schwere der Sündenschuld, sowie des Ernstes der göttlichen Heiligkeit, wollte man annehmen, daß selbst Ströme von Bocks- und Kälberblut auch nur die kleinste Sünde aufzuwiegen vermöchten vor dem Herrn.

Darum hilft es zu gar Nichts, wenn man gesagt hat, da nicht das Thierblut an sich, sondern das in Gottes Wo gefaßte und von Gottes Wort dazu verordnete Thierblu unter dem alten Bunde als zeitweiliges reales Surroga des Sühnblutes Jesu Christi gegolten habe. Denn Gotte Wort verordnet Nichts, was dem heiligen Wesen Gotte widerspricht, und auch der Hebräerbrief weiß in seiner un bedingten Nichtigkeitserklärung des alttestamentlichen Thier opfers von solchem vermittelnden Auswege Nichts. Mein man, Gott selber freilich habe auch unter dem alten Bund die Sünden nicht um des Thierblutes willen, sondern nu im Hinblick auf das zukünftige und vor ihm ewig gegen wärtige Opfer seines Sohnes vergeben: so erweitert man dadurch nur die Kluft zwischen Gottes Thun und Gottes Wort, und läßt die tiefe Unwahrheit der in Rede stehenden Annahme recht grell hervortreten. Denn Gott verlangt dann von dem Menschen, daß er um des Thierblutes wil len Vergebung der Sünden glaube, die er selber um des Thierblutes willen weder zu gewähren vermag, noch ge währt. Darum vermöchte auch kein menschliches Gewissen solchem Gebot und solcher Verheißung zu trauen und darin seinen Frieden zu finden, und es wäre nicht Frevel, sondern Frömmigkeit zu nennen, wenn der sühnebedürftige Sünder solche Zumuthung, weil sie mit seinem Gewissen, wie mit Gottes Heiligkeit ein bloßes Spiel treibe, mit dem ἀδύνατον des Hebräerbriefes entrüstet zurückwiese.

Die mosaische Opferthora ist aber auch selber weit entfernt davon, die reale Sühne sittlicher Vergehungen und Verschuldungen dem Thieropferblute zuzuschreiben, vielmehr

läßt sie es, in völliger Uebereinstimmung mit dem Hebräerbriefe, lediglich zur Wiederherstellung der Fleischesreinheit dienen. Daß es sich bei der Heiligung des Volkes durch das Opfer um äußerliche theokratisch levitische Heiligung und Reinigung handeln wird, läßt sich schon aus 3 Mos. 11, 44. 45 vermuthen. Denn dort heißt es nach voraufgegangenem Verbote des Essens unreiner Thiere: „Denn ich bin Jehova, euer Gott, und ihr sollt Euch heiligen, und heilig sein, denn ich bin heilig, und ihr sollt euch nicht verunreinigen mit irgend einem Gewürme, das auf der Erde kriechet. Denn ich Jehova habe euch herausgeführet aus dem Lande Aegypten, um euer Gott zu sein: so seid denn heilig, denn ich bin heilig.“ Vgl. 20, 25. 26. 22, 29—33. — Sehen wir nun zu, für welche Fälle das Gesetz die Darbringung von Sündopfern verordnet, so sind es durchgängig unwillkührlich erlittene oder unwillkührlich herbeigeführte Zustände leiblicher Verunreinigung, an denen der Herr nach seinen positiven Satzungen, durch die er Israel ausgesondert hat von den Völkern, ein Gräuel zu haben, erklärt hat. So soll die Kindbetterin durch ein Sündopfer versöhnet werden vor dem Herrn, daß sie rein werde vom Fluße ihres Blutes 3 Mos. 12, 7. 8. Desgleichen mußte der Aussätzige nach eingetretener Heilung durch Opferblut versöhnet und gereiniget werden, ja selbst das aussätzig gewesene Haus sollte mit Blut entsündiget und versöhnet werden, daß es rein sei 3 Mos. K. 14. Dasselbe gilt von dem schleimflüssigen Manne und dem blutflüssigen Weibe 3 Mos. 15, 15. 30, von denen es v. 31 heißt: „Und so warnet die Söhne Israels vor ihrer

Unreinigkeit, auf daß sie nicht sterben in ihrer Unreinigkei
wenn sie meine Wohnung verunreinigen, die unter ihne
ist.“ Ferner mußte der Nasiräer, der sich unversehens a
einem Todten verunreinigt hatte, durch ein Sündopfer ve
söhnt werden wegen seiner Versündigung an der Leiche
Mos. 6, 11. Endlich soll jeder der einen Todten oder ei
Grab anrühret, ja selbst das Zelt, in welchem ein Mensc
gestorben ist, sammt seinen Geräthen mit dem von der Asch
des verbrannten Sündopfers der rothen Kuh bereitete
Reinigungswasser besprengt und dadurch entsündiget und ge
reiniget werden 4 Mos. K. 19. Und so wurde denn auc
Brandopferaltar, Rauchaltar, Bundeslade und das ganz
Heiligthum von diesen Unreinigkeiten der Kinder Israel
verunreiniget gedacht und durch Blutsprengung gesühnt
gereiniget und geheiliget vor dem Herrn. Vgl. 3 Mos
8, 15: „Und Mose schlachtete ihn (den Stier des Sünd-
opfers), und nahm von dem Blute, und strich es an die
Hörner des Altares ringsum mit seinem Finger, und ent-
sündigte den Altar, und das (übrige) Blut goß er an den
Boden des Altars, und heiligte und versöhnte ihn.“ Und
am großen Versöhnungstage soll der Hohepriester spritzen
das Blut des Sündopfers auf den Deckel und vor den
Deckel der Bundeslade und so das Heiligthum versöhnen
wegen der Unreinigkeiten der Kinder Israels und wegen
ihrer Uebertretungen, aller ihrer Sünden; und also soll
er thun dem Versammlungszelt, das unter ihnen ist, unter
ihren Unreinigkeiten; und er soll den Altar, der vor Jehova
steht, mit Blut versöhnen, und reinigen und heiligen von
den Unreinigkeiten der Söhne Israels 3 Mos. 16, 15—19.

Dagegen sollten die Verbrechen gegen die zehn Gebote Gottes mit dem Tode oder anderen nach dem Maße der Verschuldung gemessenen Strafen geahndet werden, vgl. 2 Mos. K. 21 bis K. 23, ohne daß für sie eine Opfersühne verordnet wäre; und doch wäre grade für sie neben der Verhängung der bürgerlichen Strafe das Sündopfer verordnet worden, weil grade sie der Versöhnung und Vergebung besonders bedürftig erscheinen mußten, wenn eben das Blut der Stiere und Böcke die Sühne sittlicher Vergehen zu beschaffen vermocht hätte. Eben so wenig finden wir, daß die Thora irgendwo Veranstaltung getroffen hätte, die sündhafte Beschaffenheit der menschlichen Natur an sich, die s. g. Erbsünde, oder auch gröbere Thatsünden, die nur nicht grade, wie die eigentlichen Verbrechen, der obrigkeitlichen Bestrafung anheimfielen, durch Opfer zu entsündigen.

Nach allem dem werden wir 3 Mos. K. 4, wo das Ritual für die Sündopfer festgestellt wird, wenn es daselbst v. 2. 3 heißt: „So Jemand sündiget aus Versehen gegen irgend eines der Verbote Jehovas, welche nicht gethan werden sollen, und eins davon gethan hat, so soll er für seine Sünde Jehova ein Sündopfer darbringen," nicht an sittlich allgemein verbindende, sondern nur an positive, auf die äußere theokratische Reinheit und Heiligkeit bezügliche Gebote oder Verbote zu denken haben. Wollte man die sittlichen Vergehen mit heranziehen, so könnte doch nur von leichteren Thatsünden oder von den s. g. läßlichen Sünden (der *εὐπερίστατος ἁμαρτία* des Hebräerbriefes) die Rede sein. Und auch dieses Gebiet müßte von vorne herein sehr

beschränkt werden, denn es wären die mit Bewußtsein begangenen Schwachheits- und Uebereilungssünden im Unterschiede von den eigentlichen Unwissenheitssünden auszuschließen, da ja ausdrücklich nur von den aus Versehen (בִּשְׁגָגָה) begangenen Sünden geredet wird, was v. 13. 14. 23. 28 dahin erklärt wird, daß die Sache verborgen ist, und erst nachher bekannt wird, wie denn auch 5, 17 ein וְלֹא יָדַע (und wußte es nicht) dem בִּשְׁגָגָה substituirt wird, (vgl. das correspondirende בִּשְׁגָגָה 4 Mos. 35, 11 und בִּבְלִי דַעַת 5 Mos. 4, 42 auch 5 Mos. 19, 4). Was wäre nun damit gewonnen, vorausgesetzt daß wir es hier mit einem der ethischen Sphäre angehörigen Vergehen zu thun hätten, wenn nur die in Unwissenheit begangenen, also sittlich unzurechenbaren Vergehen der Opfersühne unterstellt wären, dahingegen die schwereren Vergehen und eigentlichen Verbrechen von dieser Opfersühne ausgeschlossen wären? Und wenn es v. 3 heißt: „wenn der gesalbte Priester sündigt zur Schuld des Volkes," sollte gerade eine im Versehen begangene Sünde des Priesters, die im Grunde als Nichtsünde zu betrachten ist, dem ganzen Volke zur Verschuldung gereichen? Eben so wenig ist einzusehen, worin das sittliche Versehen der ganzen Gemeinde Israels, welches verborgen ist vor den Augen des Volkes v. 13, bestehen und wie dasselbe so oft sollte vorkommen können, daß dafür ein eigenes Sündopfergesetz verordnet ist, während ein rituelles Versehen des Volkes, bei der so großen Mannigfaltigkeit der positiven Gebote und Verbote, sich leicht ereignen konnte.

Für unsere Auffassung bietet aber auch 4 Mos. K. 15 die ausdrücklichste Bestätigung. Es wird hier zunächst

v. 1—21 eine ganze Reihe von Detailbestimmungen für die Darbringung von Opfergaben aufgestellt. Dann heißt es im engsten Zusammenhange mit dem unmittelbar Voraufgegangenen, daß wenn die Gemeinde sich versieht, und nicht alle diese Gebote (אֵת כָּל־הַמִּצְוֺת הָאֵלֶּה) thut, welche Jehova durch Mose geboten, und wenn es hinter dem Rücken der Gemeinde gethan worden aus Versehen (בִּשְׁגָגָה), so soll außer den übrigen Opfern ein Sündopfer zur Versöhnung der ganzen Gemeinde Israels dargebracht werden, daß ihr vergeben werde, denn es war ein Versehen v. 22—26. Weiter wird dann ein Sündopfer verordnet für eine einzelne Seele, welche sich versehen mit einer Sünde aus Versehen v. 27—29. War nun im Bisherigen unzweifelhaft von solchen Versündigungen die Rede, die gegen das Ritualgesetz, näher gegen die Bestimmungen der Opferthora, aus Versehen begangen worden, so können selbstverständlich auch nur Versündigungen gegen das Ceremonialgesetz gemeint sein, wenn es dann gleich weiter heißt: „Aber die Seele, die etwas thut mit aufgehobener Hand (בְּיָד רָמָה, also gleichsam in offener Empörung gegen Jehova), Jehova lästert ein solcher, und selbige Seele werde ausgerottet aus ihrem Volke; denn das Wort Jehovas hat er verachtet, und seine Gebote gebrochen; ausgerottet soll selbige Seele werden, sie trägt ihre Schuld“ v. 30. 31. Und im Folgenden v. 32 — 36 wird dann sogleich ein Beispiel solcher mit erhobener Hand begangenen Sünde angeführt, indem berichtet wird, daß ein Mann, welcher am Sabbath Holz aufgelesen hatte, auf ausdrücklichen Befehl Jehovas gesteiniget ward. Andere Beispiele solcher בְּיָד רָמָה geschehenden

Uebertretungen s. 1 Mos. 17, 14. 2 Mos. 12, 15. 19. 3 Mos. 7, 20 f. 25. 27. 17, 4. 9. 14. 19, 8. 23, 29 f. 30, 33 38. 31, 14 f. 35, 2. 4 Mos. 9, 13. 19, 13. 20. Au das positive, an sich vergängliche Ritualgesetz, durch welche Israel abgesondert ist von den Völkern, ist hochheilig, wi das ewige, an sich unvergängliche Sittengesetz, darum solle mit Bewußtsein und Vorsatz (בְּיָד רָמָה) gegen das erst begangene Verbrechen mit Ausrottung aus dem Volke be straft werden, während unabsichtliche Versehen, wegen de wenn auch unwillkürlich dadurch herbeigeführten Zustande der Unreinigkeit und Verschuldung, durch Opfer zu sühne sind. Vgl. 3 Mos. 17, 9. 10. 14. 19, 8 mit 22, 14 In ähnlicher Weise kann auch nach 4 Mos. 35, 33. 3 das durch vergossenes Blut entweihete und verunreinigt Land nur durch das Blut des Mörders entsündiget werden ist der Mörder hingegen unbekannt, so wird nach 5 Mos 21, 1—9 das Land durch einen der Opfersühne wenigstens analogen Ritus gereinigt. Nur im ersten Falle liegt ei offenbares Verbrechen vor, welches nur durch Strafe ge sühnt werden kann, der zweite Fall ist den בִּשְׁגָגָה begangenen Verfehlungen analog.

Man hat nun zwar einige Gesetzesbestimmungen angeführt, in welchen für Sünden von unzweifelhaft sittliche Natur Sühnopfer verordnet sind. Indeß diese Beispiele beweisen das gerade Gegentheil von dem, was sie beweisen sollen. Es handelt sich nämlich in allen diesen Fälle nicht um ein Sündopfer (חַטָּאת), sondern um ein Schuldopfer (אָשָׁם). Wie es sich nun auch mit dem Unterschiede von Sündopfer und Schuldopfer verhalten mag, so viel

steht fest, daß das Schuldopfer nur als eine untergeordnete Species oder als ein Appendix des Sündopfers zu betrachten ist, so wie daß das Schuldopfer nur für ganz bestimmte Einzelfälle vorgeschrieben ist. Es folgt also, daß für kein sittliches Vergehen ein Sündopfer, und nur für einige wenige ein Schuldopfer zuläßig ist. Und auch in diesen wenigen Fällen wird die sittliche Verschuldung nicht durch das Schuldopfer an sich, sondern vor der Darbringung des Schuldopfers durch freiwilliges Geständniß, freiwillige Erstattung oder erlittene Züchtigung gesühnt. So muß der Zeuge, welcher aus Menschenfurcht oder Menschengefälligkeit eine zu leistende Aussage zurückgehalten, desgleichen wer durch unbedachten Eidschwur eine That gelobt hat, zuvor freiwilliges Bekenntniß gethan haben, vgl. 3 Mos. 5, 1. 4. 5;*) wer etwas Anvertrautes oder heimlich Entwendetes oder Gefundenes mit falschem Eidschwur abgeläugnet, muß zuvor, ohne richterliche Ueberführung, es freiwillig erstattet und das Fünftheil dazu gelegt haben 3 Mos. 6, 1—5 vgl. 4 Mos. 5, 5—10; wer endlich mit einer verlobten Unfreien verbotenen Umgang gepflogen, soll zuvor die Geißelstrafe erduldet haben 3 Mos. 19, 20—22, ehe er sein Schuld-

*) Wir bleiben mit den Aelteren, so wie mit Bähr und v. Hofmann dabei, daß schon 3 Mos. 5, 1—13 von Schuldopfern handelt. Dafür entscheidet, daß K. 5, im Unterschiede von K. 4, gleich im ersten Verse mit der Angabe eines einzelnen, ganz bestimmten und zwar sittlichen Vergehens, welches nicht einmal בִּשְׁגָגָה geschehen ist, die Reihe der zu sühnenden Verschuldungen eröffnet.

opfer darbringen darf. Es sind das Alles Sünden, welch
nicht durch richterliche Bestrafung, sondern durch eigene Gu
machung zu sühnen sind, (auch der Fall 3 Mos. 19, 20—2
dürfte unter diese Kategorie zu subsummiren sein, weil en
weder an eine Selbstvollziehung der Geißelung zu denke
ist, um die Fleischeslust durch Fleischesunlust zu büßen, od
doch jedenfalls das Verbrechen im Vergleich zu dem m
dem Tode zu bestrafenden Ehebruch mit einer verlobte
Frei[illegible] 5 Mos. 22, 23—27 als ein geringfügigeres, nid
in die Klasse der eigentlichen, bürgerlichen strafbaren Ve
brechen gehörig erscheint). Ist nun so die sittliche Sühn
der sittlichen Schuld vollbracht, so ist die sittliche Zurechn
barkeit der That aufgehoben, sie ist nunmehr einer in m
wissentlichem Versehen geschehenen Verfehlung gleich gestell
und das in Bezug auf sie noch darzubringende Schuldopfe
wird nur zur Aufhebung der Schuld zu dienen haben, welch
auf der durch jede Sünde verursacht gedachten leibliche
Verunreinigung lastet,*) wie ja auch in einigen Fällen da
Schuldopfer ausdrücklich für unfreiwillig bewirkte bloß äußer
liche Verunreinigungen vorgeschrieben ist, vgl. 3 Mos. 5
2. 3. 14, 12. 4 Mos. 6, 12.**)

---

*) Grade durch die Verknüpfung dieses Opfers mit eine
voraufgegangenen sittlichen Verschuldung war es besonders ge
eignet, die Schuldbarkeit der Sünde und die Schuldübertra
gung auf das Opfer zum Bewußtsein zu bringen. Vgl. auc
Hengstenberg Die Opfer der heiligen Schrift S. 23 f.

**) Ich muß daher meinerseits Bähr zustimmen, wenn e
Symbolik des Mosaischen Cultus Bd. II. S. 387 f. sagt: „Hieran

Das alttestamentliche Sühnopfer galt demnach nicht der Sünde selbst, sondern der äußeren Unreinigkeit, als der

---

ergiebt sich die wichtige Folgerung: wenn das theokratische Verhältniß eines jeden maßgebend für die Bestimmung des Sündopfers war, so muß auch die Sünde, mit welcher es das Sündopfer zu thun hat, nothwendig theokratischen Charakter haben d. h. eine Uebertretung nicht der allgemeinen Sittengebote, sondern des dem Israelitischen Volke gegebenen positiv-religiösen Gesetzes sein. — — Nur für theokratische Sünden kennt das Mosaische Gesetz Sündopfer, nicht aber für im engeren Sinne moralische Vergehen; niemals finden wir es auch in praxi, daß Mord oder Diebstahl u. dgl. durch Sündopfer gesühnt werden. Dafür hat das Gesetz nur Strafe, und selbst wenn solche Vergehen unvorsätzlich begangen waren, wurden sie nicht einmal durch Opfer gesühnt. Vgl. Num. 35, 11 ff. — — Aber auch nicht jedwede theokratische Sünde sollte durch ein Sündopfer gesühnt werden, sondern nur diejenige, welche בִּשְׁגָגָה d. i. aus Uebersehen, unwissentlich und unabsichtlich begangen war, was die Verordnung nie vergißt, ausdrücklich beizusetzen; für die geflissentlichen und absichtlichen theokratischen Vergehen bestimmt das Gesetz Strafe, und zwar die Strafe der Ausrottung aus dem theokratischen Volke. Daher heißt es Num. 15, 27—30 ausdrücklich: „„Wenn ein Mensch sündigt aus Versehen, so soll er eine Ziege darbringen als Sündopfer. . . . Wer aber etwas thut aus Frevel (בְּיָד רָמָה) derselbe lästert Jehova und dieselbe Seele soll ausgerottet werden aus ihrem Volke."" Sehr vielfach und scharf hebt dies auch die jüdische Tradition hervor." Vgl. auch Knobel zu Lev. 4 S. 378 ff. Die gegen diese Anschauung mannigfach erhobenen Einwendungen glauben wir in unserer im Texte gegebenen Entwickelung ausreichend berücksichtigt und erle-

Folge und dem Bilde der Sünde. Wie diese äußere Unreinigkeit durch positive Satzung des Herrn zum schuldbaren und sühnebedürftigen Gräuel vor den Augen Jehovas, des heiligen Bundesgottes, gestempelt war, so konnte sie auch durch positive Satzung mittelst Thieropferblutes gereiniget, entsündiget und versöhnet werden. Mehr aber, als diese äußerliche Reinigung zu bewirken, vermochte das Thieropfer auch nicht. Vielmehr wie die leibliche Unreinigkeit Bild der Sünde, so war das fortwährend zu wiederholende Thieropfer, nach dem Hebräerbriefe, nur Erinnerung an die noch ungesühnte Sünde, welche zu ihrer Sühne eines vollkommeneren Opfers bedürftig war. Die gottgestiftete Gnadenanstalt der alttestamentlichen Opfersühne war aber zugleich Weissagung und Vorbild des in Zukunft darzubringenden vollkommenen Opfers, und insofern zwar nicht vorläufiges Surrogat, wohl aber sakramentliches Unterpfand der durch den Messias zu vollbringenden realen Sühne und der dadurch zu erwerbenden Vergebung der Sünden. Und diese Bedeutung des Ceremonialgesetzes mit seinen äußerliche Unreinigkeit und äußerliche Reinigkeit betreffenden Satzungen war den Erleuchteten in Israel, dem Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα welcher zugleich Ἰσραὴλ κατὰ πνεῦμα war, unbezweifelt im heiligen Geist und Glauben offenbar.

---

digt zu haben. Nunmehr erklärt sich auch vollständig, warum das Sündopfer als besondere, selbstständige Opfergattung sich erst zugleich mit der theokratischen Gesetzgebung von den allgemeineren Opfergattungen abgezweigt und eine reiche Ausbildung gewonnen hat.

Sie also schauten unter dem vorbildlichen Opfer der Gegenwart das gegenbildliche Opfer der Zukunft, und indem das erstere nach göttlicher Verordnung und Verheißung für sie verrichtet ward zur Vergebung ihrer theokratischen Verschuldungen, hatten sie in ihm das sakramentale Siegel der durch das dereinstige vollkommene Opfer zu erwerbenden wahrhaftigen Vergebung der nicht bloß gemalten, sondern wirklichen Sünden, und damit die schon gegenwärtige Vergebung dieser Sünden selber. Denn mors Christi profuit antequam fuit. Schwerlich würde auch im alttestamentlichen Gottesworte selber so häufig die Richtigkeit aller äußeren Opfer ausgesprochen werden, vgl. 1 Sam. 15, 22. Ps. 40, 7. 50, 8—13. 51, 18. 69, 31. 32. Spr. Sal. 21, 27. Jes. 1, 11. Jer. 6, 20. 7, 21. 22. 14, 12. Amos 5, 22. Micha 6, 6. 7, wenn denselben eine reale Sühnkraft sittlicher Vergehungen beigewohnt hätte. Denn wenn auch in diesen Stellen nur das opus operatum der rein mechanischen Opferdarbringung verworfen wird, durch welches das Volk im Gegensatze zu dem Gehorsam des Willens und der Hingebung des Herzens an den Herrn ihm wohlgefällig zu sein vermeinte, so wird doch niemals im N. B. von dem wahrhaftigen Opfer Jesu Christi also geredet. Und wenn David Ps. 51 die Unkräftigkeit der Opfer ausspricht und doch mit Ysop vgl. Hebr. 9, 19 entsündiget und gereiniget zu werden wünscht, so drückt sich in diesem Gegensatze, so wie in der Thatsache, daß es sich hier nicht um Reinigung von äußerer, sondern von innerlicher Verunreinigung handelt, die Sehnsucht nach dem Besprengt- und Entsündigetwerden durch das Blut des vollkommenen

Sündopfers aus. Mit völliger Klarheit und Bestimmthe ist aber Jes. K. 53 die bloße Vorbildlichkeit des altte mentlichen Opfers, und die alleinige, reale Sühnkraft de neutestamentlichen vom Knechte Gottes darzubringenden Opfe ausgesagt. *)

Gehen wir auf den alttestamentlichen Sündopferrit zurück. Die Präsentation, Handauflegung, Schlachtung un Blutsprengung wurde durch den Opferbrand oder das Ve brennen (הַקְטָרָה von הִקְטִיר = in Rauch oder Dampf au gehen lassen) des Opferfleisches beschlossen. Dieses Au steigenlassen des Opfers gen Himmel symbolisirt die völli Hingabe an den Herrn und geschah zum Geruch des Woh gefallens für Jehova, (לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַיהוָֹה, LXX *εἰς ὀσ μὴν εὐωδίας τῷ κυρίῳ*, Luther: zum süßen Geruch de Herrn, vgl. 3 Mos. 4, 31.) Es wird also dadurch d vollkommene Willensübergabe an Gott, die vollendete Ge horsamsthat zur Erwerbung des positiven göttlichen Woh gefallens abgebildet, wie durch die voraufgehenden Opfe akte die negative Schuldaufhebung oder die Versöhnung de göttlichen Zornes bewirkt war. Von vorneherein muß e nun als willkührlich erscheinen, wenn man so zu sagen de zweiten Hauptakt des Opferdramas, nämlich den Opfe brand, von dem ersten Hauptakte, der in der Blutspre gung culminirt, losreißt, indem man ihm durch Substitu

*) Auch viele Rabbinen behaupten, daß mit der Erscheinun des Messias das alttestamentliche Opfer seine Endschaft erreicht werde, indem erst der Messias vollkommen bewirken werde, wa das Thieropfer nur bezielte.

rung eines anderen Subjektes eine wesentlich verschiedene Beziehung giebt, und so den einheitlichen Charakter der in allen ihren Momenten eng zusammenhängenden Opferhandlung zerstört. Es ist unmöglich an die Stelle der realen, plötzlich die ideale Stellvertretung, oder an die Stelle des gegenbildlichen und stellvertretenden alter ego, welches das Opferthier bis zur Blutsprengung dargestellt haben soll, mit dem Beginn des Opferbrandes ein abbildliches und symbolisches oder rein repräsentatives ipse ego treten zu lassen, so daß auf die objektive satisfactio vicaria nunmehr die im Bilde verkörperte subjektive sanctificatio folgen soll. War das Opferthier bisher der Stellvertreter, so kann es nicht mit einem Male die Verkörperung meines Ichs werden, war es vorher der Andere Meiner, so wird es nicht nachher Ich Selbst sein. Durch diese Annahme wird offensichtlich die Stellvertretungsidee auch für den ersten Theil der Opferdarbringung in bedenklichster Weise gefährdet, und der Auffassung Vorschub geleistet, welche im Opfer überhaupt nur den Heiligungsproceß zunächst nach seiner negativen und dann nach seiner positiven Seite, die Ertödtung des eigenen Ich und die Hingabe an Gott, abgebildet findet. Um so mehr ist zu verwundern, daß keiner der neueren Theologen, welche die Opferlehre im kirchlichen Sinne und in verdienstlicher Weise behandelt haben, vor dieser, wie uns scheint, unausweichlichen Consequenz zurückgetreten ist, daß sie vielmehr fast sämmtlich jener widerspruchsvollen Duplicität der Betrachtung das Wort reden. Sehen wir recht, so hat dies darin seinen Grund, daß die Lehre vom stellvertretenden thätigen Gehorsam in ihrer

großen Bedeutung und in ihrem Verhältniß zum stellver-
tretenden leidenden Gehorsam dem kirchlichen Bewußtsein
noch nicht wieder klar und sicher genug aufgegangen ist und
sich eingebildet hat.

Daß es sich bei dem Opferbrande nicht um eigene,
sondern um fremde Gehorsamsthat, um stellvertretende Ge-
setzeserfüllung, wie beim Blutvergießen um stellvertretende
Straferduldung, also nicht um subjektive Heiligung, son-
dern immer noch um objektive Versöhnung handelt, folgt
schon aus der Idee des Sündopfers, bei welchem es sich
ja von Anfang bis zu Ende nur um Sündensühne handelt,
von selbst, ist aber auch von der Thora ausdrücklich aus-
gesprochen. Denn es heißt in dem vom Sündopfergesetz
handelnden vierten Kapitel des dritten Buches Mosis, nach-
dem die Verbrennung des Opferfleisches auf dem Brand-
opferaltare befohlen worden ist, v. 20. 26. 31. 35: „und so
soll ihn (sie) der Priester versöhnen wegen seiner Sünde,
die er begangen, daß ihm vergeben werde." Unsere Deutung
des Opferbrandes wird aber auch von dem Apostel Paulus
Ephes. 5, 1 auf das Unzweideutigste bestätigt. Er redet
daselbst von der Liebe Christi, in welcher er sich für uns
dahingegeben hat als Gabe und Opfer Gotte zum Geruch
des Wohlgefallens (*παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν προσφο-
ρὰν καὶ θυσίαν τῷ θεῷ εἰς ὀσμὴν εὐωδίας*). Daß er hie
Christum als Sündopfer bezeichnet, ist unbezweifelt, vgl.
Harleß und Meyer z. St. Sündopfer ist ihm aber
Christus in seiner stellvertretenden Selbsthingabe an Got
(*παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν προσφορὰν καὶ θυσίαν τῷ
θεῷ*), und diese stellvertretende Selbsthingabe vergleicht e

dem Opferbrande, wie der in der Thora nur vom Opferbrande gebräuchliche Ausdruck „Gott zum lieblichen Geruche“ (τῷ θεῷ, welches dem Sinne nach auch auf das Folgende zu beziehen, εἰς ὀσμὴν εὐωδίας) beweist.*) Wir sehen hieraus, wie dem Apostel das sühnende Strafleiden Christi zugleich die vollendetste Selbsthingabe oder die vollkommenste Gehorsamsthat, und eben als diese Einheit von Leiden und Thun Erwerbung nicht nur der negativen Schuldaufhebung, sondern auch des positiven göttlichen Wohlgefallens ist. Auch hier aber bekundet sich die unvermeidliche Incongruenz von Typus und Antitypus, indem was bei letzterem mit und in einander vorhanden ist, sich bei ersterem nur nacheinander zur Darstellung bringen ließ. Denn wie hier nicht die Einheit von Priester und Opfer, so ließ sich auch nicht die Einheit von Leiden und Thun zugleich präfiguriren, sondern es mußte im weissagenden Vorbilde auseinander fallen, was in der gegenbildlichen Erfüllung in Eins zusammen-

---

*) Gegen die Beziehung unserer Stelle auf das Sündopfer läßt sich nicht εἰς ὀσμὴν εὐωδίας anführen, denn dieses steht von **jedem** Opferbrande, auch dem des Sündopfers, vgl. 3 Mos. 4, 31, woselbst die LXX grade εἰς ὀσμὴν εὐωδίας κυρίῳ haben, während sie sonst gewöhnlich ὀσμὴ εὐωδίας κυρίῳ setzen. Hiernach ist die gewöhnliche Behauptung, vgl. noch **Hengstenberg** Die Opfer der heiligen Schrift, S. 15, daß beim Sündopfer **nie** der sonst so geläufige Ausdruck εἰς ὀσμὴν εὐωδίας vorkomme, zu beschränken. Daß er beim Sündopfer so selten vorkömmt, hat darin seinen Grund, daß bei dieser Opfergattung der Opferbrand im Vergleich zur Blutsprengung mehr zurücktritt, wovon später mehr.

fällt. Wenn demnach im Typus naturgemäß und
wendig der Opferbrand auf die Blutsprengung folgt
die ganze Opferhandlung beschließt, so läßt sich gegen
Deutung nicht etwa einwenden, daß doch im Antitypu
Kreuzesopfers thuender und leidender Gehorsam Christi
in demselben Verhältnisse der Aufeinanderfolge ständen

Vornämlich aber ist es der Hebräerbrief, welcher
Sündopfer Christi unter den Gesichtspunkt der Selb
gabe, der vollendeten Leistung, der vollkommenen G
samsthat stellt. So redet er gleich im Eingange 1,
von, daß Christus durch sich selbst die Reinigung u
Sünden vollbracht habe (nach der rec. *δι' ἑαυτοῦ καὶ
μὸν ποιησάμενος τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν*), bezeichnet 5,
als die Spitze seines Lebensopfers sein Todesleiden,
welches er Gehorsam gelernet hat (*ἔμαθεν ἀφ' ὧν
τὴν ὑπακοήν*), sagt 7, 27, daß er ein für alle Mal
Sündopfer für das Volk gebracht habe, indem er sich
darbrachte (*ἑαυτὸν ἀνενέγκας*), und 9, 14, daß er durc
ewigen Geist sich selbst fehllos (= als ein fehlloses
tadeliges Opfer) Gott dargebracht habe (*διὰ πνεύ
αἰωνίου ἑαυτὸν προσήνεγκεν ἄμωμον τῷ θεῷ*), vgl.
—28. Von besonderer Wichtigkeit ist noch 10, 5—10.
dort im Anschluß an Ps. 40 gesagt wird, daß Got
alttestamentlichen Thieropfer keinen Gefallen gehabt, vie
die Erfüllung seines Willens verlange, so kann hier
überall, wo im A. T. die äußerliche Opferdarbringung
Thun des göttlichen Willens entgegen gesetzt wird,
an den die Erlösung stiftenden Heilswillen Gottes, so
nur an seinen fordernden Gesetzeswillen, der die volle E

Hingabe des Menschen an Gott verlangt, gedacht werden. Wenn dann von Christo gesagt wird, daß er diesen göttlichen Willen zu vollbringen gekommen sei, so ist damit sein Erlösungswerk unter den Gesichtspunkt des thätigen Gehorsams gestellt. Und wenn es endlich heißt, daß dieser Wille Gottes durch die Darbringung des Leibes Jesu Christi erfüllt ist zu unserer Heiligung (ἐν ᾧ θελήματι ἡγιασμένοι ἐσμὲν διὰ τῆς προσφορᾶς τοῦ σώματος Ἰησοῦ Χριστοῦ): so hat sich also dieser thätige Gehorsam Christi gegen den Gesetzeswillen Gottes durch sein Opfer für unsere Sünden in der Form der Selbstdarbringung seines Leibes vollzogen, durch welche stellvertretende Erfüllung des göttlichen Gesetzeswillens eben zugleich der göttliche Heilswille gegen uns zur Erfüllung gekommen ist. Die Darbringung des Leibes (προσφορὰ τοῦ σώματος) ist aber offenbar Ausdeutung des Typus des alttestamentlichen Opferbrandes, in welchem allein der Leib des Opferthieres Gott dargebracht ward. Und so kann an der stellvertretenden Bedeutung dieses Schlußritus der Sündopferhandlung, so wie daran, daß sie das active Moment der Sündopferdarbringung symbolisirt, nicht gezweifelt werden. Daß übrigens der Hebräerbrief das Kreuz auf Golgatha als den Altar (θυσιαστήριον) betrachtet, auf welchem Christus seinen Leib zum Opfer darbrachte, zeigt K. 13, v. 10, (vgl. Lünemann und Delitzsch z. St.) Auf dasselbe Resultat führt auch 1 Petr. 2, 24. Wenn es daselbst heißt: „welcher unsere Sünden selbst hinaufgetragen hat an seinem Leibe auf das Holz“ (ὃς τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν αὐτὸς ἀνήνεγκεν ἐν τῷ σώματι αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ξύλον): so steht fest (vgl.

Schott z. St.), daß der Apostel das Kreuzesholz als Altar und den an demselben vollzogenen Tod Jesu als Sühnopfer betrachtet. Wenn er nun dieses Opfer durch seinen von dem Herrn selbst auf den Altar des Kreuzes hinaufgetragenen Leib dargebracht werden läßt, so haben wir hier wieder die nämliche Deutung des Opferbrandes, welche wir im Hebräerbriefe gefunden haben. Daß aber andererseits das Sühnopfer nicht nur stellvertretende Gehorsamsthat, sondern auch stellvertretendes Strafleiden ist, was Schott mit Unrecht läugnet, hat schon unsere bisherige Entwickelung seiner Idee zur Genüge gezeigt, und liegt auch in unserer Stelle selber, (vgl. Steiger und Huther z. St.). Denn wenn gesagt wird, daß Christus, indem er seinen Leib auf das Kreuzesholz hinauftrug, unsere Sünden mit hinaufgetragen habe, so kann dies gar nicht anders geschehen sein, als indem er unsere Sünden zurechnungsweise auf sich genommen, und sie durch stellvertretenden Straftod gebüßt hat, so daß sie nun nicht mehr als Strafe fordernde Schuld auf uns liegen und lasten.

Doch nicht nur in denjenigen Stellen, welche auf das alttestamentliche Sühnopfer ausdrücklichen Bezug nehmen, sondern auch sonst betrachtet das neue Testament den Versöhnungstod des Herrn nicht nur als Fluchtod oder als stellvertretendes Strafleiden, sondern zugleich als freieste That der Selbsthingabe oder als stellvertretende Gehorsamsthat. So bezeichnet des Menschen Sohn selbst, vgl. Matth. 20, 28. Marc. 10, 45, das Dienen als Zweck seines Kommens, und als Gipfelpunkt dieses dienenden Gehorsams die Selbsthingabe seines Lebens zu einer Erlösung für Viele, welches

Wort des Herrn beim Apostel Paulus 1 Tim. 2, 6 wiederklingt. Und im Evangelium Johannis 4, 34 erklärt Jesus seinen Jüngern, daß seine Speise die sei, zu thun den Willen seines Vaters und zu vollenden sein Werk, welche Vollendung eben in seiner Lebenshingabe besteht, vgl. 5, 51. 10, 15. 17. 18. Allerdings ist hier mit dem Willen des Vaters der göttliche Heilswille gemeint, aber dieser Heilswille Gottes gegen uns besteht eben darin, daß Jesus sich an unserer Statt dem Erfüllung und Strafe fordernden Gesetzeswillen Gottes unterstelle. Das ist das Gebot, welches er von seinem Vater empfangen und in freier Liebe vollzogen hat, 14, 31, indem er in den Tod gehend sich selbst für die Seinen geheiliget 17, 19 d. i. als heiliges Opfer Gotte dargebracht hat, (vgl. Meyer z. St. ἁγιάζειν entspricht dem vom Opfer gebräuchlichen הִקְדִּישׁ 5 Mos. 15, 19 ff., so daß also auch hier der Begriff der freiwilligen Opferung zum Grunde liegt.) Ebenso bezeichnet aber der Apostel Paulus den Tod Christi (nicht nur wie Gal. 3, 13 als Fluchtod, κατάρα, sondern auch) Röm. 5, 18. 19, vgl. meinen Commentar zu St., als Gesetzeserfüllung (δικαίωμα) und Gehorsamsthat (ὑπακοή) und charakterisirt ihn Phil. 2, 8 als die vollendende Spitze seines gesammten Lebensgehorsams und Erniedrigungsstandes, in welcher ὑπακοή und διακονία sich der Herr, welchem gebührte alle Gerechtigkeit zu erfüllen Matth. 3, 15, als der verheißene Knecht Jehovas Jes. K. 53 erwiesen hat. — Auch Gal. 4, 4. 5 giebt der Gedankenzusammenhang, welcher von den neueren Auslegern nicht ausreichend berücksichtigt wird, die Beziehung der Worte auf den thätigen Gehorsam des

Herrn an die Hand. Israel war nach v. 1—3 währen des Standes seiner Unmündigkeit Knecht, weil unter de Gesetz (= τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου) geknechtet. In d Fülle der Zeit ward der Sohn Gottes (ὁ υἱὸς αὐτοῦ), vo Weibe geboren, unter das Gesetz gethan (γενόμενος ὑπ νόμον vgl. Wieseler z. St.), um die unter dem Gese befindlichen (Knechte) loszukaufen, damit sie mittelst Adoptio die Sohnschaft empfingen (ἵνα τὴν υἱοθεσίαν ἀπολάβωμεν Aus der strikten, auch im Ausdrucke markirten Corresponden von Thesis und Antithesis folgt von selbst, daß in derselbe Weise wie Israel, auch der Sohn Gottes unter das Gese gethan war, um Israel von der Gesetzesknechtschaft zu be freien und es zur Gottessohnschaft zu führen. Israel wa aber in seiner Jugendzeit, wie ein unmündiger Knabe de Pädagogen, den Erfüllung fordernden Satzungen des No mos unterstellt, dem entsprechend ist auch das Erlösungs werk des Sohnes Gottes als stellvertretende Gesetzeser füllung zu betrachten, und sein Versöhnungstod erscheint i diesem Zusammenhange von selbst als die Vollendung seine der Gesetzesforderung geleisteten Gehorsams (seines γενέσθαι ὑπὸ νόμον).

Die angeführten Stellen, namentlich Matth. 20, 28 Joh. 4, 34. Phil. 2, 8. Gal. 4, 4, vgl. Hebr. 5, 7. 8, betrachten, wie bemerkt, den Tod des Herrn als die Spitze seines gesammten Lebensgehorsams, und stellen Leben, Leiden und Sterben des Erlösers unter einen durchaus einheitlichen Gesichtspunkt, welcher kein anderer ist, als der der stellver- tretenden Gesetzeserfüllung. Auch der stellvertretende Lebens- gehorsam nun im Unterschiede von der stellvertretenden Le-

benshingabe, in welche er ausläuft, ist im alttestamentlichen Ceremonialgesetze typisch präfigurirt. Denn der Priester war nicht nur bei seiner Opferdarbringung, sondern schon an sich in der levitischen Reinheit und Fleckenlosigkeit seines Wesens, Lebens und Wandels der gottwohlgefällige Stellvertreter des Volkes.

Wir haben aber die Ausdeutung des Opferbrandes noch nicht zu ihrem Ziele geführt. Denn wir haben uns noch über die Bedeutung des Feuers zu verständigen, mit welchem dieser Brand veranstaltet ward. Es war dies das heilige Feuer, welches ausgegangen war von Jehova und das erste Opfer Aarons auf dem Brandopferaltare verzehret hatte, 3 Mos. 9, 24. Dieses vom Himmel gefallene Feuer, vgl. 1 Kön. 18, 38. 2 Chron. 7, 1, sollte nimmer verlöschen, vielmehr sollte der Priester auf ihm Holz anzünden jeglichen Morgen, und als ein beständiges Feuer (אֵשׁ תָּמִיד) sollte es brennen auf dem Altare 3 Mos. 6, 5. 6. Nur das in diesem Feuer aufsteigende Opfer war wohlgefällig vor dem Herrn, und als die Söhne Aarons, Nadab und Abihu, fremdes Feuer vor Jehova brachten, das er ihnen nicht geboten hatte, da ging Feuer aus von Jehova und fraß sie, und sie starben vor Jehova, 3 Mos. 10, 1. 2. Daß nun dieses unauslöschliche Feuer nicht Symbol der ewigen Höllenstrafen sein könne, was namentlich in früherer Zeit häufig angenommen wurde, ist gewiß. Vgl. dagegen Kurtz Der alttestamentl. Opfercultus S. 122 ff. Nach unserer Auffassung des Opferbrandes, wonach derselbe nicht Strafleiden, sondern thätige Hingabe

symbolisirt, ist diese Deutung von vorneherein ausgeschlossen. Eben so wenig kann es aber als Reinigungs- und Läuterungsfeuer gedacht werden. Denn, wie **Kliefoth** a. a. O. S. 62, ganz richtig sagt, das Opfer ist an sich rein und der Läuterung nicht bedürftig. Wenn **Kurtz** S. 126 einwendet, es sei nicht absolut, sondern nur relativ rein, so ist zu erwidern, daß es **äußerlich** als ganz rein betrachtet wird, und deshalb die vollkommene innere Reinheit des wahren Opfers abbildet. Seine geschöpfliche Mangelhaftigkeit kommt hier gar nicht in Betracht, und seine wirklich vorhandene Unreinheit ist, wie wir schon gesehen haben, nur als imputirte, in keiner Weise als inhärirende gedacht. Wir können aber auch nicht mit Kliefoth annehmen, daß durch das Feuer Gottes das Opfer seiner Materialität entkleidet, aus irdischem zu himmlischem Wesen umgeschmolzen, verklärt und so Gott geeinigt werde. Dies würde uns entweder doch wieder auf den Heiligungsproceß zurückführen oder eine Beziehung auf die Verklärung und Himmelfahrt Christi ergeben, welche zu der von uns erkannten Bedeutung des Opferbrandes nicht stimmt. Wir verstehen vielmehr unter diesem himmlischen, unauslöschlichen Feuer die göttliche Liebe, die Liebe, von welcher es im Hohenliede K. 8. v. 6 u. 7 heißt, daß ihres Eifers Gluthen Feuerflammen, Lohe des Herrn seien, und daß große Wasser sie nicht auszulöschen, Ströme sie nicht hinwegzufluthen vermögen. Diese Bedeutung des Opferfeuers erkannte schon Luther, wenn er in seinem Osterliede „Christ lag in Todesbanden“ sang: „Hier ist das rechte Osterlamm, davon Gott hat geboten,

das ist an des Kreuzes Stamm in heißer Lieb gebraten." Das ist die himmlische, unauslöschliche Liebe des Sohnes Gottes, die er selber ist und die vom Himmel herabgekommen ist, in welcher er sich als der menschgewordene, er unser Hoherpriester, selbst zum Opfer dargebracht hat zur Erwerbung des göttlichen Wohlgefallens. Nur als diese gottmenschliche Liebesthat ist sein Opfer unendlich werthvoll, vollwichtig, vollgültig und allgenugsam.

Auch diese Deutung des himmlischen Altarfeuers wird wiederum durch das N. T. bestätigt. Am direktesten durch Hebr. 9, 14, wo gesagt ist, daß Christus mittelst ewigen Geistes (*διὰ πνεύματος αἰωνίου*, denn *αἰωνίου* nicht *ἁγίου* ist zu lesen, vgl. Bleek, Lünemann und Delitzsch z. St.) sich selbst fehllos (d. i. als ein fehlloses, untadeliges Opfer) Gotte dargebracht habe. Dieser ewige Geist ist der ewige Liebesgeist, welcher identisch ist mit seiner göttlichen Natur. Ein ewiger wird er genannt mit Beziehuug auf das ewige, unauslöschliche Altarfeuer, in welchem das Opfer zu Gott emporstieg. Denn nicht nur im endlichen Menschengeiste, sondern im unendlichen Gottesgeiste oder als Gott, welcher ewiger Geist und unendliche Liebe ist, hat er sich im Gegensatz zu der endlichen, vergänglichen, unfreiwillig geopferten Thierseele Gotte freiwillig dargebracht. Und eben dadurch hat er auch eine ewige Erlösung erlangt, Hebr. 9, 12, eine Erlösung, welche nicht der Wiederholung bedürftig, sondern ewig gültig ist, weil sie vollgültig ist. Und wie unser vollgültiges Versöhnopfer in Kraft ewigen Geistes, so ist er auch unser vollkommener

Hoherpriester in Kraft unvergänglichen Lebens (κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου), Hebr. 7, 16.*)

Auch sonst aber wird öfter in der Schrift das Opfer Christi nicht nur als ein von einem Menschen, sondern als das vom Sohne Gottes selbst dargebrachte Opfer bezeichnet und dadurch eben das unendliche Gewicht und die Vollgültigkeit dieses Opfers hervorgehoben. So hat Gott nach Joh. 3, 16, seinen eingeborenen Sohn gegeben, vgl. 1 Joh. 4, 9. 14, und wir sind nach Röm. 5, 10 ihm versöhnt durch den Tod seines Sohnes, nach Röm. 8, 32 hat er seines eigenen Sohnes nicht geschonet, sondern ihn für uns alle hingegeben, und nach Gal. 2, 20 hat der Sohn Gottes

*) Oekolampad erklärt διὰ πνεύματος αἰωνίου per ardentissimam caritatem a Spiritu ejus aeterno profectam. Delitzsch sagt: „Unter πν. αἰων. verstehe ich die ganze gottmenschliche, insbes. göttliche Innerlichkeit Christi, wie πνεῦμα als Gegens. von σάρξ in Bezug auf Christum Röm. 1, 4 vgl. 1 Tim. 3, 16. 1 Petr. 3, 18 gebraucht ist, seine göttliche Persönlichkeit. — Ewiger Geist ist absoluter Geist, göttlicher Geist, also selbstbewußter, sich rein aus sich selbst bestimmender, unbedingter, schlechthin freier, seine Selbstaufopferung διὰ πν. αἰων. ist also als solche ein sittlicher Akt von absolutem Werthe." Er führt ferner die Worte von Seb. Schmid an: Iam vero cum hic Spiritus aeternus adeoque infinitus sit, utique pondus meriti et satisfactionis, quod ab eodem spiritu est, aeternum et infinitum est. Quod si aeternum et infinitum est, ne quidem infinita Dei justitia in eo aliquid desiderari potuit, mit der zutreffenden Bemerkung: „Diese Schlußfolge der kirchlichen Versöhnungslehre (von Schmid, D. v. Hofmann's Versöhnungslehre S. 8, der kirchlichen Dogmatik im Unterschied vom kirchlichen Bekenntniß zugewiesen) ist schriftgemäß, schlagend, unantastbar."

uns geliebet und sich selber für uns hingegeben, nach Hebr. 1, 3 hat er der Abglanz der göttlichen Herrlichkeit und der Abdruck des göttlichen Wesens, welcher Alles trägt mit dem Worte seiner Allmacht, durch sich selbst die Reinigung unserer Sünden vollbracht, und nach 1 Joh. 2, 7 reiniget uns das Blut Jesu Christi, des Sohnes Gottes, von aller Sünde, (daß hier vom ἱλασμός, nicht vom ἁγιασμός die Rede, darüber vgl. Weiß, der Johanneische Lehrbegriff, S. 160). Endlich ist hierher zu ziehen Tit. 2, 13. 14, wo nach der richtigen Auslegung (vgl. Wiesinger z. St.) Jesus Christus der große Gott und Heiland genannt wird, welcher sich für uns hingegeben hat, und Apostelgesch. 20, 28, wo (nach der lect. rec. τὴν ἐκκλησίαν τοῦ Θεοῦ) gesagt ist, daß Gott die Gemeinde sich erworben habe mit seinem eigenen Blute.

Wenn in diesen Schriftaussprüchen es bald die Liebe Gottes ist, welche den Sohn gesendet und für uns dahingegeben hat, bald die Liebe des Sohnes, in der er sich selber dargegeben hat: so ist auch diese zweiseitige Anschauungsweise schon in der alttestamentlichen Opferinstitution vorgebildet und begründet. Denn wie es einerseits der Priester ist, welcher das Opfer verrichtet, ja im himmlischen Liebesfeuer sich selbst als Opfer verzehrt, so ist es andrerseits Gott, welcher die Gnadenanstalt der Opfersühne gestiftet und das himmlische Liebesfeuer, in welchem dieselbe sich vollendet, von sich aus gesendet hat.

Es liegt nun ferner an der Unvollkommenheit des Typus, daß der Tod, welchen das Opferthier erleidet, nur der leibliche Tod sein kann. In dem, was wir von der

Identität des Priesters und Opfers und von der Bedeutung des Altarfeuers erkannt haben, ist aber schon enthalten, daß der, welcher Gottes- und Menschensohn wie Priester und Opfer in einer Person sein sollte, auch den Tod im ganzen Umfange erdulden würde, in dem er als der Sünde Sold über die Menschheit verhängt ist. Dies konnte auch gar nicht anders sein. Denn indem der leibliche Tod als Gericht Gottes an Christo vollzogen ward, war er damit an und für sich selbst auch seiner Seele nach diesem Gerichte unterstellt, wie denn auch im Hinblick auf sein Kreuzesleiden seine Seele erschüttert und betrübt ist bis an den Tod Joh. 12, 27. Matth. 26, 38. Und wenn es wiederholt in der Schrift heißt, daß der Sohn Gottes sich selbst für uns dahingegeben hat, so ist es eben nicht nur sein Leib, sondern sein ganzes geist-leibliches Selbst, welches er in das geist-leibliche Todesgericht dahin gab. Ihren Höhepunkt erreicht aber das Seelenleiden des Herrn in seiner Gottverlassenheit am Kreuze, welche nicht als äußerliche Gottverlassenheit bestehend in dem schutzlosen Hingegebensein an die Macht seiner Feinde, sondern als innerliche Gottverlassenheit, die er um unseres Gottverlassenhabens willen stellvertretend zu erdulden hatte, zu fassen ist.*)

---

*) Treffend bemerkt Geß, Zur Lehre von der Versöhnung, Jahrb. f. deutsche Theol. Bd. III. S. 735 f.: „Der Ruf des Gekreuzigten: mein Gott, mein Gott! warum hast du mich verlassen, kann unmöglich blos auf Gottes Ueberlassen des Sohnes in die Gewalt der Sünder und des Todes gedeutet werden; nicht blos äußerlich, sondern innerlich hat er sich von Gott ver-

Was nun endlich die Nothwendigkeit der Sühne betrifft, so war das ganze alttestamentliche Opferinstitut darauf

---

lassen gefühlt. In Gott lebende Menschen empfinden wohl auch ein Grauen vor dem Tod, aber wenn sie das Zeugniß des Geistes innerlich vernehmen, daß sie Gottes Kinder seyen, überwinden sie das Grauen leicht, sterben in freudigem Geist. Auch unter den schwersten Todesqualen konnten viele Märtyrer freudig bleiben, ferne von der Klage, als ob Gott sie verlassen hätte. „„Und ob mir auch Leib und Seele verschmachten, so bist doch du, Gott, meines Herzens Trost und mein Theil.““ Sonst wäre der Glaube nicht der Sieg, der die Welt überwunden hat. Hätte also nicht ein inneres Verlassenseyn des Gekreuzigten stattgefunden, wir müßten bei diesem Ausruf an Jesu irre werden; der Anfänger und Vollender des Glaubens wäre von seinen Blutzeugen übertroffen worden. — — Weit entfernt also, bei dem Ueberlassenseyn des Gekreuzigten in die äußere Noth stehen zu bleiben, müssen wir vielmehr sagen, daß nicht blos am Kreuz, sondern auch schon in Gethsemane ein inneres Verlassenseyn geschehen ist. — — Ja wir müssen sagen, daß auch schon das leibliche Sterben nur dann versühnende Kraft haben konnte, wenn ein inneres Verlassenseyn von Gott ihm zur Seite gieng. Er sollte ja den Fluch schmecken, der im Sterben liegt, damit Sterben versühnend sei. Glaubige Christen nun wissen, daß der Tod der Sold der Sünde ist, aber sie schmecken ihn nicht als Fluch über die Sünde, wenn sie beim Sterben das innere Zeugniß des Geistes von ihrer Kindschaft erfahren. Wie viel mehr hätte bei dem heiligen Sohne Gottes, welcher nach seinem Sterben sofort in die zuvor gehabte Gottesherrlichkeit eingegangen ist, alle Bitterkeit des Todes verschwinden müssen, wenn er, zum Sterben gehend in dem Genusse seines Ineinanderseyns mit dem Vater ge-

angelegt, dieselbe zum Bewußtsein zu bringen. Denn die leibliche Verunreinigung, für die das Sühnopfer verordnet war, schärfte den Blick in die geistige Unreinheit des Herzens und Lebens, deren Wirkung und Erscheinung die äußerliche Befleckung war. Hierdurch ward die Erkenntniß vermittelt, daß die Sünde selber einer höheren und vollkommeneren Opfersühne bedürftig sei, als das Thieropfer zu leisten vermochte, damit die Heiligkeit des Herrn, die von Anfang an den Tod über das gefallene Menschengeschlecht verhängt und ihre unverbrüchliche Forderung dem Schuldbewußtsein des von dem Gesetze des Herrn immerdar abirrenden Volkes immer tiefer eingeprägt hatte, zu ihrer vollen und wahren Befriedigung gelangte. Der immer lauter werdende Schrei des Gewissens nach wirklicher, der Größe und Schwere der Schuld entsprechender Sühne, welchem die immer bestimmter und deutlicher werdende prophetische Verheißung des vollkommenen Hohenpriesters und Opfers entgegen kam, bekundete die in der göttlichen Heiligkeit gegründete Nothwendigkeit der wahrhaftigen, vollgültigen, gottmenschlichen Versöhnung. Mit leuchtender Klarheit tritt uns aber im N. B. diese Nothwendigkeit in dem von Gott gewählten Mittel der Versöhnung entgegen. Denn nimmermehr würde der Vater den eingeborenen Sohn, den Geliebten, an welchem seine Seele Wohlgefallen hatte, in die Welt gesandt

---

standen hätte! Dann hätte er aber ja nicht den Fluch geschmeckt, welcher im Sterben liegt." Vgl. auch Weber Vom Zorne Gottes S. 265 ff.

und in den Tod der Missethäter dahingegeben haben, wenn es keines objectiven Mittels der Sühne bedurft, oder wenn schon ein geringeres Mittel genügt hätte. Denn unbezweifelt konnte auch unser Schuldbewußtsein ohne jegliches oder doch ohne ein solches Mittel beschwichtigt werden, wenn der göttliche Zorn wider unsere Sünde kein oder auch nur ein geringeres Mittel zu seiner Stillung verlangte. Und wenn der Sohn Gottes in Gethsemane zitternd und zagend im Staube liegt, und dreimal den Vater anruft, daß wenn es möglich wäre, der Todeskelch an ihm vorüber gehen möge, sich aber, wenn es nicht möglich sein sollte, dem Willen seines Vaters, welchen zu erfüllen er gekommen war, gehorsam unterwirft: so kann es nicht möglich gewesen sein, weil es sonst geschehen wäre. Der Tod des Sohnes Gottes war also nothwendig zur Vollziehung des unsere Versöhnung und Errettung bezielenden göttlichen Willens. Wenn deshalb der Herr in den Evangelien wiederholt, auf die Weißagung der Propheten verweisend, von der Nothwendigkeit seines Todes redet, Matth. 26, 54 (*οὕτω δεῖ γενέσθαι*), Luc. 22, 37 (*τὸ γεγραμμένον δεῖ τελεσθῆναι ἐν ἐμοί*), 24, 26. 44. 46, vgl. Apostelgesch. 17, 3: so führt uns diese zunächst erfüllungsgeschichtliche Nothwendigkeit höher hinauf zur metaphysischen, im Wesen Gottes selbst gegründeten Nothwendigkeit. Denn die Weißagung bezeugt die zukünftige Erfüllung des ewigen göttlichen Rathschlußes (vgl. Apostelgesch. 2, 23. 4, 28), der göttliche Rathschluß aber ist den Forderungen des göttlichen Wesens entsprechend gefaßt. Darum spricht der Herr die unverbrüchliche Nothwendigkeit seines Todes öfter auch an sich ohne

Beziehung auf die prophetische Vorherverkündigung aus Matth. 16, 21, vgl. Marc. 8, 31. Luc. 9, 22 (δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν — — καὶ ἀποκτανθῆναι), 17, 25. 24, 7, vgl. noch Joh. 3, 14. 12, 34. (Ueber dieses so häufige δεῖ im Munde des Erlösers s. auch Weber a. a. O. S. 257 ff.) — Auf dasselbe Resultat führt uns nun auch Röm. 3, 25. 26. (Vgl. meinen Commentar zu St. und Geß, Die Nothwendigkeit des Sühnens Christi, Jahrb. f. deutsche Theologie Bd. IV. S. 483 f.) Die während des alten Bundes unter göttlicher Geduld vorbei gelassenen Sünden forderten nach dem Apostel eine Offenbarmachung der unverbrüchlichen göttlichen Strafgerechtigkeit, welche Forderung in dem stellvertretenden Strafleiden des Sohnes Gottes ihre Erfüllung gefunden hat. Vgl. auch Hebr. 9, 15 ff. besonders das θάνατον ἀνάγκη φέρεσθαι v. 16, das χωρὶς αἱματεκχυσίας οὐ γίνεται ἄφεσις v. 22, und das ἀνάγκη — καθαρίζεσθαι — κρείττοσι θυσίαις v. 23.

So hat uns denn die Betrachtung des priesterlichen Sühnopfers nach seiner alttestamentlichen Präformation und seiner neutestamentlichen Ausdeutung sämmtliche Momente der kirchlichen Versöhnungslehre als schriftgemäß bestätigt. Die Lehre von der Nothwendigkeit der Vermittelung und Ausgleichung der göttlichen Liebe und der göttlichen Heiligkeit durch das vollgültige Opfer des menschgewordenen Sohnes Gottes, welches durch sein ganzes Leben vorbereitet, in seinem Tode, der stellvertretendes Strafleiden und stellvertretende Gehorsamsthat zugleich ist, gipfelt und sich vollendet, ist ausgebreitet durch die ganze Schrift und tief und fest im Worte Gottes gegründet.

Obgleich wir nun in der Lehre von der Versöhnung es unmittelbar und eigentlich nur mit dem Sühnopfer zu thun haben, so können wir doch auch hier, theils zur Bestätigung und Bewährung, theils zur Ergänzung unserer bisher gewonnenen Anschauung eine kurze Besprechung der beiden anderen blutigen Opfergattungen nicht umgehen. Wollen wir aber nicht allen festen Boden unter den Füßen verlieren und uns auf das Gebiet des unsicheren Rathens hinüber begeben, so haben wir von der Voraussetzung auszugehen, daß dem gleichen Ritus überall auch die gleiche Bedeutung beizulegen sei. Hieraus folgt von selbst, daß alle blutigen Opfer der Sühne dienen. Dies wird auch durch 3 Mos. 17, 11 bestätigt. Denn wenn es daselbst heißt, daß das Blut auf den Altar gegeben sei, die Seelen zu versöhnen, so kann dies nicht bloß auf das Sündopfer bezogen werden, vielmehr muß gesagt werden, daß überall, wo Blut auf den Altar gegeben ist, es zur Seelensühne gegeben ist. Es ist also auch das Blut der Brand- und Friedensopfer als Sühnblut zu betrachten. Was nun näher zunächst das Brandopfer betrifft, so finden wir bei demselben wesentlich dasselbe Opferrituale vorgeschrieben, wie beim Sündopfer, nämlich Darbringen, Handauflegen, Schlachten, Blutsprengen und Verbrennen. Insofern haben also beide Opferarten denselben Zweck. Der Unterschied ist nur der, daß während bei dem Sündopfer die Blutsprengung in den Vordergrund, der Altarbrand aber zurück tritt, bei dem Brandopfer das umgekehrte Verhältniß statt findet. Während beim gewöhnlichen Sündopfer das Blut an die Hörner des Brandopferaltares, beim Sündopfer für den Prie-

ster und die ganze Gemeinde sogar an die Hörner des Rauch-
altars im Heiligen und gegen den Vorhang des Allerhei-
ligsten, ja am großen Versöhnungstage unmittelbar an die
Kapporeth im Allerheiligsten gesprengt ward: wurde es beim
Brandopfer in unbestimmterer Application nur auf den
Brandopferaltar ringsum gebracht. Und während beim
Sündopfer nur die Fetttheile (הַחֲלָבִים), gleichsam der die
gesammte caro repräsentirende flos carnis, wie man sie tref-
fend genannt hat, wurde beim Brandopfer das Thier ganz
und gar auf dem Altare verbrannt. Das Sündopfer stellte
also vornehmlich die negative Sühne oder die Schuld- und
Straffreimachung des Sünders durch stellvertretendes Straf-
leiden dar, das Brandopfer hingegen vorherrschend die po-
sitive Erwerbung der Gerechtigkeit und des göttlichen Wohl-
gefallens durch stellvertretende Gehorsamsthat. Darauf zie-
len auch die Namen beider Opferarten. Das eine heißt
חטאת, weil es der Aufhebung der Sünde dient, das andere
עֹלָה, zuweilen auch, vgl. 5 Mos. 33, 10. 1 Sam. 7, 9.
Ps. 51, 21, כָּלִיל. Beide Benennungen bekunden, daß im
Opferbrande seine charakteristische Eigenthümlichkeit besteht,
weshalb Luther es **Brandopfer** übersetzt hat. עֹלָה, von
עלה aufsteigen, bezeichnet das Aufsteigen des Opferthieres
auf den Altar, um von da im Feuer aufzusteigen zu Jehova,
כָּלִיל = Ganzopfer (LXX: ὁλοκαύτωμα) weiset auf das
Verzehrtwerden des ganzen Opferthieres durch den Altar-
brand hin. Es wird also das, was wir als den Sinn
des Opferbrandes erkannt haben, hauptsächlich durch das
Brandopfer abgebildet sein. Das Sündopfer ist Blutsühne,
welche nicht ohne Gehorsamsthat geschieht, das Brandopfer

ist Erwerbung des göttlichen Wohlgefallens durch völlige Willenshingabe an den Herrn oder vollkommene stellvertretende Gehorsamsthat, auf Grund der geschehenen und auch beim Brandopfer zur Darstellung gebrachten Blutsühne.*) Darum folgt auch naturgemäß bei combinirten Opferdarbringungen das Brandopfer auf das Sündopfer. Daß auch das Brandopfer stellvertretende Bedeutung habe und die Versöhnung des Darbringenden bewirke, wird beim Brandopfergesetze ausdrücklich, und zwar gleich im Eingange und darum ein für alle Mal gesagt. Denn es heißt 3 Mos. 1, 3. 4: „Ist seine Opfergabe ein Brandopfer vom Rindvieh, so soll er ein Männchen, fehllos, darbringen; vor die Thüre des Versammlungszeltes soll er's bringen zum Wohlgefallen für ihn vor Jehova (לִרְצֹנוֹ לִפְנֵי יְהוָה). Und er lege seine Hand auf das Haupt des Brandopfers, daß es wohlgefällig für ihn sei, ihn zu versöhnen (וְנִרְצָה לוֹ לְכַפֵּר עָלָיו).“ Zunächst tritt hier das positive „zum Wohlgefallen für ihn vor Jehova“ auf, wodurch der Hauptzweck des Brandopfers angegeben wird, und auch nachher wird nicht zufällig, sondern absichtlich „daß es wohlgefällig für ihn sei“ dem „ihn zu versöhnen“ voraufgestellt. Daß das Brandopfer eben so wie das Sündopfer zur Versöh-

---

*) Eine richtige Ahnung des eigentlichen Sachverhaltes liegt der rabbinischen Annahme zum Grunde, vgl. Raschi zu Lev. 1, 4, daß das Brandopfer zur Sühnung der Uebertretung solcher Gebote diene, die in der Thora negativ und positiv ausgedrückt sind, wie Deuteron. 22, 6. 7. d. i. also der peccata commissionis et omissionis.

nung diene, ist auch, offenbar in allgemein gültiger Weise, beim ersten Opfer Aarons ausgesprochen. Vgl. 3 Mos. 9, 7: „Und Mose sprach zu Aaron: Tritt zum Altar, und verrichte dein Sündopfer und dein Brandopfer, und versöhne dich und das Volk und verrichte das Opfer des Volkes, (אֶת־קָרְבַּן הָעָם nach v. 15 u. 16 gleichfalls aus einem Sündopfer und einem Brandopfer bestehend), und versöhne sie, so wie Jehova geboten." Vgl. auch 3 Mos. 14, 19. 20. 16, 24. Hiob 1, 5. 42, 8.

Wenn wir uns nun auch dagegen erklären müßen, im Opferbrande des Brandopfers, statt der typischen Vorausdarstellung des stellvertretenden thätigen Gehorsams, nur das Symbol der Selbsthingabe des Opferdarbringenden zu finden, so wird doch das letztere Moment auf Grund des ersteren und im Anschluß an dasselbe mit hinzuzunehmen sein. Dafür entscheidet Röm. 12, 1, wo der Apostel die Brüder durch die Barmherzigkeit Gottes ermahnt, ihre Leiber darzustellen als ein lebendiges, heiliges, gottwohlgefälliges Opfer, als ihren vernünftigen Gottesdienst. Daß hier nicht an das durch Christum ein für alle Mal aufgehobene Sündopfer gedacht werden kann, versteht sich von selbst. Es bleibt also nur die Wahl zwischen dem Brandopfer und Dankopfer. Für ersteres spricht, daß von der vollkommenen Selbsthingabe des Gläubigen die Rede ist, welche nur durch den den Leib des Opferthieres vollständig verzehrenden Altarbrand des Brandopfers entsprechend symbolisirt ist. Durch die Darbringung des Brandopfers bekannte sich demnach Israel zu der Verpflichtung, auf Grund der geschehenen Sühne und des erworbenen göttlichen Wohlgefallens sich

selber dem Herrn als ein ihm wohlgefälliges Opfer hinzugeben. Daß das Brandopfer einer solchen doppelseitigen Betrachtung unterstellt werden kann, hängt mit dem doppelseitigen Charakter des Priesterthums zusammen. Das letztere gipfelte im Hohenpriesterthume. Der Hohepriester allein durfte am großen Versöhnungstage das jährliche Sündopfer für das Volk darbringen. Alle übrigen Sündopfer waren gewissermaßen nur Wiederholungen, Zersplitterungen, Applicationen dieses einen großen und allgemeinen Versöhnopfers. Wo also die Priester Sündopfer darbrachten, thaten sie es nur als Stellvertreter des Hohenpriesters, oder that es gleichsam der Hohepriester selber durch ihre Hand und in ihrer Person. Mit der Darbringung des wahrhaftigen Versöhnopfers durch Jesum den wahrhaftigen Hohenpriester war nun aber wie das Sündopfer, so das Hohepriesterthum, und also auch das Priesterthum, insofern es sich als bloße Abzweigung des Hohenpriesterthums betrachten ließ, vollendet und damit ganz und bleibend aufgehoben, so daß von keiner Fortsetzung desselben von Seiten der Gemeinde des N. B. die Rede sein kann und darf. Andrerseits waren die Priester aber auch Repräsentanten des Volkes Israel, welches von Anfang an ein Königreich von Priestern zu werden bestimmt war. Hierdurch gewann auch das von ihnen darzubringende Opfer abgesehen von seiner stellvertretenden, zugleich repräsentative Bedeutung, welche Seite aber nur beim Brandopfer, nicht auch bei dem lediglich zur objectiven Sühne dargebrachten Sündopfer zur Darstellung kam. Nach Erfüllung der stellvertretenden Seite durch das Opfer Jesu Christi, blieb noch die repräsentative Seite durch

das neutestamentliche geistliche Priesterthum, die Gemeinde der Gläubigen, vgl. 1 Petr. 2, 5. 9, welche sich selbst zu einem gottwohlgefälligen Brandopfer darbringen sollte, zu erfüllen. Auf Grund des Leidensgehorsams Christi sollten die geistlichen Priester selbst mit Christo sterben und im Gehorsam der vollkommenen Selbsthingabe sich Gotte darstellen als ein ihm wohlgefälliges Opfer, vgl. 1 Petr. 2, 24.*)

---

*) Weil das Brandopfer sämmtliche Opfermomente, die subjektiven, wie die objektiven, am vollständigsten in sich beschließt, ist es auch das älteste, eigentlich grundlegliche Opfer, von welchem erst zur Zeit der positiven Gesetzgebung das Sünd- und Schuldopfer als besondere Opferart sich abgezweigt hat. Schon Noah brachte nach der Fluth Brandopfer dar dem Herrn zum Geruch des Wohlgefallens 1 Mos. 8, 20. 21. Unter Brandopfern ward am Sinai der Bund Jehovas mit Israel geschlossen 2 Mos. K. 24. Die sühnende und wohlgefällig machende Bedeutung dieses Opfers spricht v. 8 (vgl. Hebr. 9, 19 f.), die dadurch übernommene Verpflichtung zur gehorsamen Selbsthingabe v. 3 und 7 aus. Auf dem Altare im Vorhofe brannte als juge sacrificium das Abendbrandopfer bis zum Morgen, und das Morgenbrandopfer bis zum Abend 3 Mos. 6, von welchem täglichen Hauptopfer der Altar selber den Namen des Brandopferaltares (מִזְבַּח הָעֹלָה 2 Mos. 30, 28) trug. Mit den Vorschriften über dieses älteste Haupt- und Grundopfer beginnt deshalb auch die Opferthora 3 Mos. K. 1. Endlich erklärt sich auch, warum das Speisopfer (מִנְחָה), das Symbol der guten Werke, nicht mit dem Sündopfer, vgl. 3 Mos. 5, 11, wohl aber mit dem Brandopfer verbunden werden sollte. Denn die guten Werke ruhen auf der vorgängigen Selbsthingabe der ganzen Person an den Herrn.

Die dritte Klasse der blutigen Opfer bilden die Friedens- oder Dankopfer. Darstellung, Handauflegung, Schlachtung, Blutsprengung und Opferbrand entsprechen dem Ritual des Sünd- und Schuldopfers. Vgl. 3 Mos. K. 3. Trat aber beim Sündopfer die Blutsprengung, beim Brandopfer der Opferbrand in den Vordergrund, so ist die charakteristische Eigenthümlichkeit des Friedensopfers die an die vollendete Opferdarbringung sich anschließende *Opfermahlzeit*. Daß in der Opfermahlzeit das diese Opfergattung von den übrigen unterscheidende Merkmal besteht, bezeugt schon der im Pentateuch ausschließlich den Friedensopfern zustehende Name der *Schlachtopfer* (זְבָחִים), welcher das Schlachten zum Zwecke des Essens, speciell des Opferessens, bezeichnet. In Beziehung auf die Opfermahlzeit steht aber auch die Bezeichnung *Friedensopfer* (שְׁלָמִים). (Vgl. *Kurtz* Opfercultus S. 215). Denn eben die Mahlzeit ist Bethätigung und Bezeugung der Friedensgemeinschaft, im vorliegenden Falle der Friedensgemeinschaft des Herrn mit seinem Volke und der Glieder des Herrnvolkes unter einander. Während also der für die Schelamim festgesetzte *Opferritus* beweist, daß sie als Sühnopfer zu betrachten sind, vgl. Ezech. 45, 15. 17, so zeigt der Act der *Opfermahlzeit*, wie die darauf zielende Benennung dieser Opfergattung, daß ihr specifischer Zweck darin besteht, die objektive Zueignung, wie die subjektive Aneignung der vollbrachten Sühne zur sinnbildlichen Darstellung zu bringen. Denn der Herr reicht das Opferfleisch als Unterpfand des wohlgefällig von ihm aufgenommenen Opfers und zur deklaratorischen Versiegelung seiner Gnade zum Genuße dar, um dadurch die zur Mahlzeit

Berufenen der von ihm erbetenen Sündenvergebung, des von ihm dargereichten Heiles und Lebens theilhaftig zu machen, während das Kommen und Essen der zum Gastmahl Geladenen die willige Annahme der dargebotenen Gnadengabe symbolisirt. Und auf Grund dieses Gespeistwerdens und Essens vollzieht sich die selige und friedensreiche Gemeinschaft des Herrn mit seinem Volke. Vgl. 5 Mos. 12, 12. 18. Ps. 23, 5. 6. So bilden denn die Friedensopfer den Höhepunkt und naturgemäßen Abschluß aller blutigen Opfer, weshalb auch bei combinirten Opferdarbringungen die Sündopfer und Brandopfer ihnen regelrecht vorangehen.*)

---

*) Wir bleiben mit Bähr, Symbolik des mosaischen Cultus II. 373 f., Kliefoth, Liturgische Abhandlungen IV. 64 f., Köhler, Art. Opfermahlzeiten in Herzogs Real-Encyclopädie S. 653 und Kurtz, das mosaische Opfer S. 103 f. 152, der alttestamentliche Opfercultus S. 134 ff. dabei, daß bei der Opfermahlzeit Jehova als Gastgeber und Ausrichter der Mahlzeit anzusehen sei. Die für diese Annahme von den angeführten Gelehrten beigebrachten Gründe halten wir für durchschlagend. Die gegentheilige Ansicht, daß Jehova von dem Opfernden zu Gaste geladen sei, entspricht wohl der den heidnischen Opfermahlzeiten zu Grunde liegenden Vorstellung, widerspricht aber der biblischen und namentlich der neutestamtlichen Anschauung, wonach es stets der Herr ist, welcher den Seinen das Gemeinschafts-, Liebes-, Friedens- und Freudenmahl bereitet. Die an das Schelemopfer sich anschließende Opfermahlzeit bestätigt übrigens das von uns über die Bedeutung des Opferbrandes Beigebrachte. Diejenigen, welche in dem Opferbrande die Selbsthingabe der Person des Opfernden repräsentirt finden, kommen zu dem seltsamen Satze, daß in der Opfermahlzeit der Opfernde mit dem gespeist wird,

Die wenn nicht beabsichtigte, doch sachlich vollkommen entsprechende Ausdeutung des Friedensopfers mit seiner Opfermahlzeit finden wir Joh. 6, 51—58. Wie das als Sühnopfer dargebrachte Fleisch der Schelamim zum Genusse dargereicht wurde, so giebt der Sohn Gottes (in seinem Versöhnungstode) sein Fleisch für das Leben der Welt, damit es gegessen, d. i. im Glauben angeeignet werde. Dieser geistliche Genuß hat das ewige Leben in der innigsten Gemeinschaft mit dem Herrn, der in uns bleibet und wir in ihm vgl. v. 56. 58, zur unmittelbaren Folge. So also ist in der Darbringung und dem Genusse der Friedensopfer die auf Grund der expiatio sich vollziehende justificatio und unio mystica der Gläubigen mit dem Herrn typisch präformirt. Mit der unio mystica aber auch die unio sacramentalis, wie denn auch im Hintergrunde der Rede des Herrn als letzter Zielpunkt die Abendmahlsgemeinschaft oder das leibliche Essen seines Fleisches und Trinken seines Blutes

---

was ihn selbst abbildet, also mit sich selbst. Was Kurtz Opfercultus S. 140 zur Lösung dieses Widerspruches beibringt, wird schwerlich befriedigend befunden werden, sondern es muß bei dem sein Bewenden haben, was Kliefoth a. a. O. S. 64 bemerkt: „Vielmehr will festgehalten sein, daß in dem Act des Essens das Opferthier nichts Anderes als in dem ganzen Verlauf des Opfers, und das Fleisch des Opfers nichts Anderes als in dem Act des Verbrennens bedeutet. So behält denn das Opferthier auch hier seine für den Opfernden eintretende, ihn vertretende Stellung: es wird nicht der Opfernde, sondern das Thier, das Opfer gegessen."

steht, in welcher die geistliche Gemeinschaft sich vollendet.*) Und noch weiter hinaus greift der τύπος τῶν μελλόντων ἀγαθῶν, welchen das Schelem repräsentirt, bis in die selige Ewigkeit hinein, wo die durch den Herrn auferweckten Gläubigen Joh. 6, 54, ihn schauend von Angesicht zu Angesicht, in seiner innigsten und vollendeten Liebesgemeinschaft das himmlische Abendmahl mit ihm halten werden ἀγαλλιώμενοι χαρᾷ ἀνεκλαλήτῳ καὶ δεδοξασμένῃ 1 Petr. 1, 8. Vgl. Sprüchw. 9, 1 ff. Matth. 22, 1 ff. Luc. 14, 16 ff. 22, 30. 1 Cor. 10, 16—21. Offenb. 3, 20. 19, 9 auch Röm. 5, 1. 2.

Wie nun durch die Benennung Friedensopfer (זֶבַח הַשְּׁלָמִים) die objektive Heilsgabe, welche dieses Opfer vermittelt, bezeichnet wird, so durch die Benennung Lob- oder Dankopfer (זֶבַח הַתּוֹדָה) die subjektive Stimmung, welcher diese Opferdarbringung zum Ausdrucke dient. Es ist ersichtlich, in welcher innigen Harmonie und naturgemäßen Correspondenz diese beiden Seiten, die objektive und subjektive, zu einander stehen. Nicht nur der Opferbrand mit seinem Rauchdampfe diente zur Verkörperung des gen Himmel aufsteigenden Dankes, wobei, ähnlich wie beim Brandopfer, zu der stellvertretenden die symbolisch repräsentative Bedeutung der Opfergabe hinzutrat, sondern auch die Opfer-

---

*) Vgl. Bengel und Hengstenberg z. St. Jesus, bemerkt Bengel zu v. 51, verba sua scienter ita formavit, ut statim et semper illa quidem de spirituali fruitione sui agerent proprie; sed posthac eadem consequenter etiam in augustissimum S. Coenae mysterium, quum id institutum foret, convenirent.

mahlzeit war von freudigem Lobpreis des Herrn begleitet. So heißt es 2 Chron. 30, 22: „Und sie aßen die Festopfer sieben Tage lang, indem sie Friedensopfer opferten und Jehova lobsangen."

Wie nur auf Grundlage der durch das Schlachtopfer vollbrachten Sühne und gleichsam eingehüllt in dieselbe der Dank als ein Gott wohlgefälliges Opfer zu ihm emporstieg, so danken wir auch im neuen Bunde Gott durch Jesum Christum unsern Herrn Röm. 1, 8. 7, 25. Col. 3, 17. Und wie der levitische Priester das leibliche Opfer darbrachte, so bringen die Gläubigen als heilige Priesterschaft geistliche Opfer dar, Gott wohlgefällig durch Jesum Christum 1 Petr. 2, 5. (Ueber die Beziehung der πνευματικαὶ θυσίαι auf das Dankopfer vgl. Wiesinger und Schott z. St.) Wie hier sämmtliche Lebensbethätigungen des Christen, der zuvor sich selber Gott zum Brandopfer hingegeben hat Röm. 12, 1, als Dankopfer bezeichnet werden, so auch einzelne Leistungen desselben, vgl. Röm. 15, 16. Phil. 4, 18. Hebr. 13, 15. 16. Die Verbindung aber des Lob- und Dankopfers mit der Opfermahlzeit findet ihren vollendeten Antitypus sowohl im heiligen Abendmahle auf Erden, welches zugleich Eulogie und Eucharistie ist, vgl. 1 Cor. 10, 16. 11, 24, und in der alten Kirche genannt ward, als auch im himmlischen Abendmahle der Seligen, welches bestehend in ihrer Anschauungsgemeinschaft mit dem Herrn vom immer währenden Lobpreis der Vollendeten begleitet ist.*)

*) Wir sind bei unserer Entwickelung von der Voraussetzung ausgegangen, daß alle Friedensopfer zugleich Lob- und

Weil das Friedensopfer die Sühne zugleich mit der Application der Sühne in sich beschließt und insofern als

---

Dankopfer waren. Dem scheint nun 3 Mos. 7, 11 ff. zu widersprechen, wo unter den Schelamim neben dem זֶבַח הַתּוֹדָה d. i. dem Lob- oder Dankopfer noch das זֶבַח נֶדֶר d. i. das Gelübdeopfer und das זֶבַח נְדָבָה d. i. das freiwillige Opfer auftritt. Indeß daß das Gelübdeopfer gleichfalls ein Dankopfer war, kann nicht bezweifelt werden. Vgl. Kurtz Opfercultus S. 220 f. Das Gelübde wird nach erlangter Wohlthat gelöst, das Gelübdeopfer also auch dann erst als Dankopfer dargebracht. Vgl. Ps. 50, 14. 66, 13. 14. Die stete Entgegensetzung von נֶדֶר und נְדָבָה und die wiederholte Zusammenstellung beider Opferarten, vgl. 3 Mos. 22, 18. 21. 23, 38. 4 Mos. 29, 39. 5 Mos. 12, 6, weiset aber darauf hin, daß sie demselben Zwecke dienen, und sich nur durch die Selbstgebundenheit und die völlige Freiwilligkeit unterscheiden. Ist demnach נֶדֶר ein gelobtes, so ist נְדָבָה ein freiwilliges Dankopfer. Beide gehören der Sphäre der gotterlaubten ἐθελοθρησκεία an, denn auch bei dem Gelübdeopfer hat der Mensch in ursprünglicher Freiheit nur sich selbst gebunden. Im Gegensatze zu beiden steht nun das gottgebotene oder doch gottveranlaßte Lob- und Dankopfer, deshalb ausdrücklich זֶבַח הַתּוֹדָה d. i. Lob- und Dankopfer im engeren Sinne genannt. Hierzu zählten besonders die für die Feste verordneten Friedensopfer, aber auch diejenigen Schelamim, welche jederzeit und auch von Einzelnen auf Veranlassung besonderer göttlicher Wohlthaten dargebracht wurden, in denen mit Recht eine direkte Aufforderung zu ihrer Darbringung zu finden war, während die eigentlich freiwilligen Opfer (נְדָבוֹת) weder auf Verordnung, noch auf bestimmte Veranlassung, vielmehr aus freier Erregung der Dankesstimmung zum Lobe und Preise der Herrlichkeit des Herrn und seiner mannigfach erfahrenen Güte dargebracht wurden.

das vollendetste Opfer sich betrachten läßt, so war es besonders geeignet zum ersten Bundes- und Weiheopfer des

---

Treffend sagt in letzterer Beziehung Knobel zu Lev. 3, 16 im Commentar zum Exodus und Leviticus S. 408: „Die נְדָבָה ist ein Opfer, welches weder eine bestimmte göttliche Wohlthat noch ein besonderes Versprechen zum Anlaß hatte, sondern aus eigener Bewegung des Herzens, aus freiem religiösen Triebe hervorging (Exod. 35, 29; 36, 3), gleichsam ohne daß eine sittliche oder rechtliche Verbindlichkeit vorlag, aber doch immer vornehmlich der Güte Gottes galt und als Anerkennung derselben ein Dankopfer war.“ Vgl. Kliefoth a. a. O. S. 79 f. und Oehler Art. Opfercultus des A. T. in Herzogs Real-Encyklopädie X, 638: „In der נְדָבָה waltet der Liebesdrang des Herzens, das sich für all den Segen, den Gottes Güte spendet, dankbar erzeigen will.“ Demnach liegt durchaus kein Grund zu der Annahme vor, daß die Schelamim nicht blos Dankopfer, sondern auch Bittopfer gewesen seien, wofür man in neuerer Zeit öfter den rein aprioristischen Grund hat geltend gemacht, wie unwahrscheinlich es doch sei, daß grade die Bitte des sie begleitenden Opfers ermangeln sollte. Zwar wurden Schelamim auch in drangsals- und kummervollen Zeiten dargebracht vgl. Richt. 20, 26; 21, 4; 1 Sam. 13, 9; 2 Sam. 24, 25. Mit Recht haben aber schon Knobel zu Lev. K. 3, S. 372 und Hengstenberg a. a. O. S. 39 darauf hingewiesen, daß die Bitte auch in der Form des Dankes vorgetragen werden konnte. Hierin besteht in der That der höchste Triumph des Glaubens, der göttlichen Erhörung und Hülfe gewiß, auch in Noth und Leiden zu danken, statt zu bitten, welcher Glaubenssieg in den Psalmen, wie im Dankgebete des Herrn am Grabe des Lazarus, zum Ausdrucke gekommen ist. Oder feiern nicht auch die Gläubigen des neuen Bundes grade in den Trübsalszeiten am häufigsten die Eucha-

Volkes, welches nach der feierlichen Promulgation des Gesetzes am Sinai dargebracht wurde, vgl. 2 Mos. 24, 1—11. Hier ward zum ersten und einzigen Male und darum gleichsam ein für alle Mal nicht nur der Altar, sondern auch das Volk selbst zum Zeichen der Application der Sühne besprengt, wodurch sowohl die an sich unnatürliche Annahme widerlegt wird, daß hier das gemischte Blut des Brandopfers und des Friedensopfers gemeint sei, denn das Brandopfer diente schlechterdings nicht der Application, als auch

---

ristie? Daraus aber, daß der Dank vorkommenden Falles der Bitte substituirt wird, folgt doch nicht, daß beides identisch, daß demnach auch die Schelamim ebensowohl als Bittopfer, wie als Dankopfer zu betrachten sind. Ueberdies treten die Schelamim in den zuletzt angeführten Stellen nicht ausdrücklich als Thodaopfer auf, es kömmt bei ihnen viel mehr der Vollzug und die Zueignung der Blutsühne in Betracht, wonach das Bedürfniß in jenen Trübsalszeiten besonders angeregt war. Eben so wenig vermögen wir mit Kurtz in den Nedaboth eigentliche und ausschließliche Bittopfer zu finden im Unterschiede von den Thodoth und den Nedarim als den eigentlichen und ausschließlichen Lob- und Dankopfern. Vielmehr war das Bittgebet im mosaischen Cultus durch kein Thieropfer verkörpert, wie mit Recht auch Bähr II, 385 und Kliefoth S. 79 annehmen. Dies hat darin seinen Grund, daß wir wohl im Danke, nicht aber in der Bitte uns dem Herrn hingeben. Das eigentliche Bittgebet ist durch das Rauchopfer repräsentirt, so sehr, daß sogar das Verbum עָתַר eigentlich räuchern in die Bedeutung bitten vgl. 1 Mos. 25, 21. 2 Mos. 8, 26. 10, 18. Hiob 33, 26, im Niphal sich erbitten lassen, erhören vgl. 1 Mos. 25, 21. 2 Sam. 21, 14. Jes. 19, 22 übergegangen ist.

die Behauptung zurückgewiesen ist, daß erst das Brandopferblut und dann das Friedensopferblut gesprengt worden sei, von welcher Wiederholung der Blutsprengung überdies im Texte nicht die Rede ist. Durch die Blutsprengung des Altares war die Versöhnung, durch die Blutsprengung des Volkes die Rechtfertigung, durch die darauf folgende Opfermahlzeit die sacramentale Versiegelung der Rechtfertigungsgnade und die darauf gegründete Friedensgemeinschaft mit dem Herrn zur Darstellung gebracht. Die Opfermahlzeit ward von Mose und Aaron, Nadab und Abihu und siebenzig von den Aeltesten Israels, als den Repräsentanten des Volkes gehalten. Diese waren hinaufgestiegen auf den Berg, und hielten das Mahl vor dem Herrn. „Und sie schaueten den Gott Israels," heißt es v. 10 u. 11, „und unter seinen Füßen war es, wie Arbeit von klarem Sapphir, und wie des Himmels Gestalt an Glanz. Er legte aber nicht seine Hand an die Edlen der Söhne Israels, (d. i. Gott tastete sie nicht an, so daß sie, obgleich sie ihn schauten, doch nicht starben), und sie schaueten Gott, und aßen und tranken." So haben wir gleich in dieser ersten Friedensopfermahlzeit des Gottesvolkes ein deutliches Vorbild des himmlischen Abendmahles in der seligen Anschauungsgemeinschaft mit dem Herrn, worin dieser Typus erst seine absolute Erfüllung gefunden hat.

Das wichtigste unter den Friedensopfern war aber das Passalamm. Dies war das ausdrücklich vom Herrn verordnete, gewissermaßen ständige, weil jährlich wiederkehrende Friedensopfer, also das Friedensopfer κατ' ἐξοχήν. Nur noch für das Fest der Wochen wird 3 Mos. 23, 18. 20 ein

Friedensopfer von zwei Lämmern, und noch dazu nur als Begleitung der beiden Webebrode, gefordert, alle übrigen an den Festen dargebrachten Schelamim sind Gelübdeopfer oder freiwillige Opfer. Das Passalamm ist wie das eigentliche Friedensopfer, so auch das eigentliche Lob- und Dankopfer (זֶבַח הַתּוֹדָה). Daß das Passalamm zur Klasse der *Friedensopfer* gehört, ist unbestreitbar. Nicht nur wird es mit dem im Pentateuch nur von den Schelamim gebräuchlichen Namen des *Schlachtopfers* (זֶבַח) belegt, vgl. 2 Mos. 12, 27. 34, 25, sondern es ist auch grade bei ihm die *Opfermahlzeit* das hervorspringende Charakteristikum. Es ist unmöglich das Passalamm als *Sündopfer im Gegensatz* zum Friedensopfer zu betrachten, weil eben beim Sündopfer im engeren Sinne des Wortes gar keine Opfermahlzeit stattfand. Allerdings aber ist für uns dieser *Gegensatz* gar nicht vorhanden. Das Friedensopfer ist, wie sein Opferritual und auch das Opferritual des Passalammes beweist, Sühnopfer, die mit der Opferdarbringung verbundene Opfermahlzeit dagegen prägt ihm die specifische Bestimmtheit des Friedensopfers auf. Das Friedensopfer schließt also das Sühnopfer in sich ein, das Sühnopfer ist aufgehobenes Moment des Friedensopfers. Oder auch, das Friedensopfer ist Sühnopfer verbunden mit der die Frucht des Sühnopfers zueignenden Opfermahlzeit.

Dies Alles wird wiederum durch das N. T. bestätiget. Daß Christus am Passafeste gekreuziget ward, erweiset ihn als das wahrhaftige Passalamm, wie denn das Evangelium Johannis die Correspondenz von Typus und Antitypus bis ins Einzelne und scheinbar Zufällige hinein nachzuweisen

beflißen ist, vgl. Joh. 19, 36 (ὀστοῦν οὐ συντριβήσεται αὐτοῦ) mit 2 Mos. 12, 46. 4 Mos. 9, 12. Demnach kann auch mit dem ἀμνὸς τοῦ θεοῦ Joh. 1, 29. 36 (vgl. Hengstenberg z. St.) nur das Passalamm bezielt sein, welches durch den auf Jesaias K. 53 blickenden Zusatz ὁ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κόσμου ausdrücklich als Sühnopfer bezeichnet ist. In gleichem Sinne sagt auch der Apostel Paulus 1 Cor. 5, 7: καὶ γὰρ τὸ πάσχα ὑπὲρ ἡμῶν ἐτύθη, Χριςός, und es wird auch 1 Petr. 1, 19 bei dem ἀμνὸς ἄμωμος καὶ ἄσπιλος und Offenb. 5, 12. 7, 10. 12, 11 bei dem ἀρνίον ἐσφαγμένον um so mehr an das Passalamm zu denken sein, als Christus hier das Lamm κατ' ἐξοχήν genannt wird, dies aber auf das Sündopfer im engeren Sinne nicht paßt, zu welchem gewöhnlich Stiere und Böcke, vgl. Hebr. 9, 12. 13. 19. 10, 4, und nur in einzelnen untergeordneten oder besonderen Fällen ein Lamm, und zwar ein weibliches vgl. 3 Mos. 4, 32. 5, 6. 14, 10. 19. 4 Mos. 6, 14, verwendet wurde. Ebenso gewiß aber ist das heilige Abendmahl, bei welchem der Leib des geopferten Gotteslammes zum Genusse dargereicht wird, der Antitypus der dadurch aufgehobenen alttestamentlichen Passamahlzeit. Und wenn der Herr sein dabei gespendetes Blut als das Blut des neuen Bundes bezeichnet Matth. 26, 28. Marc. 14, 24. Luc. 22, 20. 1 Cor. 11, 25, so blickt er damit auf das alttestamentliche Bundesblut des ersten Bundesopfers zurück, bei dessen Sprengung Mose sprach: Siehe, das ist das Blut des Bundes, welchen Jehova schließet mit euch 2 Mos. 24, 8. vgl. Hebr. 9, 20. Auch dieses erste Bundesopfer aber war

sühnendes Friedensopfer.*) Das Passalamm ist also als besonderer Typus des Opfers Christi das eigentlich grundlegliche Sühnopfer, wozu es sich um so mehr eignete, als durch seine erste Darbringung Israel vom Tode errettet, von Aegypten geschieden und aus der Knechtschaft erlöset ward 2 Mos. 11, 7. 12, 13. 23. 27. 31. 33. Insofern lassen sich allerdings alle Sündopfer im engeren Sinne als Abzweigungen des Passalammopfers betrachten, bei denen aber das Moment der Sühne in selbstständiger Isolirung und besonders scharfer Markirung ausgebildet ist.**)

---

*) Treffend schon Chemnitz im Exam. II, 279: Sicut Israelitae sacrificii in altari oblati participes reddebantur, communione non alterius cibi, sed partium seu reliquiarum de illo ipso, quod in sacrificio oblatum erat, ita filius dei sacrificii sui in cruce peracti participes nos facit, non communione frustuli panis, sed dispensatione et manducatione illius corporis, quod pro nobis in cruce traditum est. Et sicut Moses (Exod. 24) populo applicaturus et obsignaturus vetus testamentum hoc facit aspersione non alterius, sed ipsius sanguinis qui pro confirmatione foederis sacrificatus erat: ita Christus illum ipsum sanguinem in coena bibendum nobis tradit, cujus effusione novum testamentum confirmatum est.

**) Daß das Passalamm als ein Opfer anzusehen sei, ist in neuerer Zeit nach dem Vorgange der gesammten jüdischen Tradition allgemein anerkannt. Nur v. Hofmann hat es bestritten. Vgl. gegen ihn Harnack, der christl. Gemeindegottesdienst im apost. und altkath. Zeitalter S. 190 Anm. 1. und Kurtz, Opfercultus S. 312 ff. Zwar haben schon ältere protestantische Theologen, so Gerhard, Calov, Quenstedt, Carpzov u. A., wiewohl in anderem Interesse als v. Hoffmann, nämlich

Weil nun alle blutigen Opfer sühnend sind, so giebt es im A. T. im Grunde nur ein Sühnopfer. Die ver-

---

im polemischen Gegensatze gegen das römische Meßopfer, die Opferdignität des Passalammes bestritten. Indeß Andere meinten mit Recht solcher Bestreitung zur siegreichen Polemik gegen das römische Dogma nicht zu bedürfen. Schon Chemnitz gab zu, daß das Passalamm als Opfer und das heilige Abendmahl der Antitypus der Passamahlzeit, vgl. 1 Cor. 10, 16—21 mit 1 Cor. 5, 7, als Opfermahlzeit zu betrachten sei. Vgl. Exam. II, 173: Non negamus, mactationem agni Paschalis fuisse figuram immolationis Christi. Paulus enim inquit: Pascha nostrum immolatus est Christus. — — Et quod testimonium omnium clarissimum est, Joahannis decimo nono expresse scriptum est, figuram immolati agni Paschalis in Christo in cruce impletam esse, Os non comminuetis ex eo. Et ita canit Ecclesia: Cum Pascha nostrum immolatus est Christus, ipse enim verus est agnus, qui abstulit peccata mundi, qui mortem nostram moriendo destruxit etc. Utrumque igitur in Christo impletum esse, et immolationem et manducationem agni Paschalis, certum est. Lund, Jüdische Heiligthümer S. 990 vertritt die Opferbedeutung des Passalammes im Gegensatze zu jener älteren Bestreitung mit den Worten: „Wir machen diesen unwiedertreiblichen Schluß: welches Thier im Tempel im innern Vorhofe geschlachtet, dessen Blut an den Altar gegossen, das Fett auch oben auf dem großen Feuerhauffen verbrannt worden, das ist ein eigentliches Opffer. Nun ist diß alles dem Osterlamm geschehen. Drum ist es freilich ein eigentlich Opffer: wie es auch die Schrifft ausdrücklich ein Opffer nennet Exod. 12, 27 und sonderlich Exod. 34, 25. Siehe auch 2 Chron. 30, 16. 17. 2 Chron. 35, 11." Eben so urtheilten schon vor ihm Brochmann, Bochart, Hacspan, auch Dannhauer, Vitringa u. A. Daß das Passalamm

schiedenen Opferarten lassen nur in ausgeprägter Form die verschiedenen Seiten der Sühne bestimmter hervortreten, das

---

aber Sühnopfer war, geht aus dem Ritus seiner Darbringung hervor. Nach Errichtung des Heiligthumes mußte es nach 5 Mos. 16, 6 bei der Stätte desselben geschlachtet werden, woraus von selbst folgte, daß das Blut, statt wie ursprünglich an die Pfosten und Oberschwelle der Hausthür, nunmehr an den wirklichen Altar gesprengt werden sollte. Dies war auch allgemeiner Gebrauch schon zur Zeit des ersten Tempels. Denn nach 2 Chron. 30, 16. 35, 11 standen bei der Passafeier unter Hiskias und Josias die Priester an ihrer Stelle, nach dem Gebrauche, nach dem Gesetze Moses, des Mannes Gottes, und sprengeten das Blut. Diese priesterliche Blutsprengung kann, wie wir schon erkannt haben, nur sühnende Bedeutung haben. Somit wird auch Darbringung und Handauflegung, wie bei jedem Opfer, dessen Blut an den Altar gesprengt wurde, als selbstverständlich vorauszusetzen sein, vgl. Kurtz, Geschichte des alten Bundes II S. 120 und das הִקְרִיב schon bei der ersten Wiederholung der Passafeier am Sinai Num. 9, 7, (s. Keil zu Exod. 12, 10). Eben so wird 3 Mos. 7, 1—7 bei den Vorschriften über die Darbringung des Schuldopfers die Handauflegung übergangen. Sollte sie dennoch, wie wenigstens die jüdische Tradition behauptet, vgl. Outramnus de sacrificiis p. 152, beim Passalamm unterblieben sein, so wäre sie durch die ausdrückliche Angabe des Hausvaters, daß sein Lamm als Passalamm gelten solle, ersetzt zu denken, vgl. Lund, Jüdische Heiligthümer S. 988. 990. Auch das Verbrennen der Fetttheile auf dem Altare wird von der jüdischen Tradition entschieden behauptet, vgl. Delitzsch in Rudelbachs und Guericke's Zeitschrift 1855. II, und Commentar zum Hebräerbriefe S. 421. Dasselbe leitet Delitzsch mit Recht aus 2 Mos. 23, 18 ab, vgl. auch Knobel z. St. und zu Exod. 12, 7. Die Gegenbemerkungen von Keil im Commentare zu Exod.

Sündopfer mit seiner völlig ausgebildeten Blutsprengung die negative, das Brandopfer mit seinem vollkommenen

---

23, 18 scheinen uns nicht stichhaltig zu sein. Wenn es daselbst heißt: „Nicht soll bleiben das Fett meines Festes bis zum Morgen“: so ist es unnatürlich, da wo vom Opfer die Rede ist, (denn es hieß unmittelbar vorher: „Nicht sollst du opfern über Gesäuertem das Blut meines Opfers,“) das Fett nicht im eigentlichen, sondern im tropischen Sinne = „das Beste meines Festes d. i. das Paschaopfer“ zu nehmen. Auch die Parallelstelle Exod. 34, 25 spricht nicht dafür. Denn einmal dürfte es richtiger sein, die spätere Stelle nach der früheren als umgekehrt, zu erklären, und also unter זֶבַח חַג הַפָּסַח „Opfergabe des Festes“ mit Knobel ebenfalls die Fettstücke (חֵלֶב־חַגִּי) als die eigentliche Opfergabe zu verstehen, und dann würde, selbst wenn man das nicht zugeben wollte, die Differenz des Ausdruckes jedenfalls auf eine Differenz der Bedeutung führen, so daß das erste Mal Exod. 23, 18 das Fett des Opfers speciell, das zweite Mal Exod. 34, 25 das ganze Opfer d. i. Fett und Fleisch zugleich gemeint wäre. Weiter behauptet Keil, חֵלֶב־חַגִּי bedeute nicht das Fett meines Festopfers, denn חַג Fest stehe nicht für Festopfer. Indeß es ist nicht einmal nothwendig, dies anzunehmen, sondern es kann auch das Fett des Festes das beim Feste auf den Altar gebrachte Fett bedeuten. Andrerseits steht dieser Annahme auch Nichts im Wege. Auch Ps. 118, 27 steht חַג für Festopfer vgl. Hengstenberg und Delitzsch z. St., vielleicht auch Maleachi 2, 3. Besonders aber ist zu vergleichen 2 Chron. 30, 22: „Und sie aßen das Fest (אֶת־הַמּוֹעֵד)“ = das Festopfer. Wenn endlich Keil meint, die auf dem Altare anzuzündenden Fettstücke nicht bis Morgens aufzubewahren, sei eine unnöthige Vorschrift gewesen, so wird eben manches vorgeschrieben, was selbstverständlich ist, vor dessen um so strafbarerer Uebertretung aber nachdrücklich gewarnt werden soll. Wie nun der Opferritus be-

Opferbrande die positive Seite. Das Friedensopfer entspricht zwar in der Blutsprengung dem Brandopfer, und nur im Opferbrande dem Sündopfer. Dennoch diente es nicht im geringeren Maße der Sühne, als das letztere. Denn auch beim Schuldopfer, einer Species des Sündopfers, fand die Blutsprengung nur in der allgemeineren Form des Brandopfers statt, und der Grund des Zurücktretens der Blutsprengung beim Friedensopfer liegt nur darin, daß bei ihm die Opfermahlzeit als seine charakteristische Eigenthümlichkeit besonders hervortreten sollte. Infern also unter Sündopfer im allgemeinen Sinne des Wortes dasjenige Opfer

weiset, daß das Passalamm Sühnopfer war, so beweiset die damit verbundene Opfermahlzeit, daß es Friedensopfer war. Wir können demnach Hengstenberg nicht zustimmen, welcher es gegen die herrschende Ansicht als ein Sündopfer im engeren und eigentlichen Sinne des Wortes im Gegensatze zum Friedensopfer (von ihm Heilsopfer genannt) betrachtet. Richtiger bemerkt Harnack a. a. O. S. 190 ff.: „Als solches (nämlich als wirkliches Opfer) aber ist das Passa dadurch von allen Opfern des alten Testaments ausgezeichnet, daß es in sich zugleich die Natur der Sündopfer und der Dankopfer vereinigt. Zu jenen gehört es darum, weil das Blut des geschlachteten Lammes ein versöhnendes, entsündigendes war; zu diesen, weil das geopferte Passalamm gegeßen wurde.“ Vgl. auch Keil zu Exod. 12, 14. Nur daß dies nicht vom Passa allein, sondern gleichmäßig von allen Friedensopfern, also auch von dem Passa, als dem Friedensopfer κατ' ἐξοχήν gilt. Auch findet hier nicht sowohl eine Combination von Sündopfer und Friedens- oder Dankopfer statt, als vielmehr das Friedensopfer das Sündopfer in der allgemeineren Form des Sühnopfers eo ipso einschließt.

verstanden wird, welches zur Sühnung der Sünde dient, sind alle Opferarten, nämlich Sündopfer im engeren Sinne, Schuldopfer, Brandopfer, Friedensopfer, Bundesopfer und Passaopfer gleichmäßig als Sündopfer zu betrachten. Doch bezeichnet man unmißverständlicher, wenn vom alttestamentlichen Opfercultus die Rede ist, die ganze Gattung der blutigen Opfer als Sühnopfer, im Unterschiede von dem die Sühne ausschließlich und in ausgeprägtester Form darstellenden Sündopfer, welches gemeiniglich zusammen mit dem Schuldopfer als Sühnopfer bezeichnet wird und auch nach unserer Auffassung Sühnopfer im engeren Sinne genannt werden kann.

Wie es nun im Grunde nur ein Sühnopfer giebt, so giebt es eigentlich auch nur einen das Sühnopfer darbringenden Priester, nämlich den Hohenpriester, und alle durch die gewöhnlichen Priester dargebrachten Sühnopfer sind als solche nur in Stellvertretung des Hohenpriesters dargebracht zu denken. Daher auch die Darbringung des Hauptopfers unter den Sühnopfern, als dessen Wiederholungen, Zersplitterungen oder Anwendungen sich alle übrigen Sühnopfer faßen lassen, nämlich die Darbringung des Sündopfers für das Volk am großen Versöhnungstage nur dem Hohenpriester reservirt und gestattet war. Deshalb bezieht sich auch der Hebräerbrief auf diese Sündopferdarbringung am Versöhnungstage, wo er von Christo als dem wahrhaftigen Hohenpriester und seinem Selbstopfer handelt.*)

---

*) Die ihre ganze Klasse repräsentirenden Hauptopfer sind also 1) das Sündopfer für das Volk am großen Versöhnungs-

Wir heben nur diejenigen Momente dieses wichtigsten Versöhnopfers hervor, durch welche es sich von den übrigen Sündopfern unterscheidet und unserer Betrachtung neue und unserem Zwecke entsprechende Gesichtspunkte eröffnet. Nachdem der Hohepriester seinen Leib in Wasser gebadet, legte er statt seines gewöhnlichen prachtvollen Amtsornates eine aus weißer Leinewand gefertigte Kleidung an, um so in Reinheit, Unschuld und Niedrigkeit (ὅσιος, ἄκακος, ἀμίαντος, κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν Hebr. 7, 26 und βραχύ τι παρ' ἀγγέλους ἠλαττωμένος Hebr. 2, 9) das Opfer darzubringen. Die Blutsprengung geschah im Allerheiligsten an die Kapporeth oder den Sühndeckel der Bundeslade, d. i. an den Altar in höchster Potenz, unmittelbar vor dem Angesichte des Herrn, der auf ihm in der Wolkensäule thronte. Es war dies also die vollkommene Sühne, zu welcher die am Brandopferaltare und am Rauchaltare vollzogene Sühne nur hinstrebte. In dieser vollkommenen Sühne waren die anderen sämmtlich enthalten, was am großen Versöhnungstage dadurch zur Darstellung kam, daß nachdem die Blutsprengung an der Kapporeth vollzogen war, in rückwärtsgehender Ordnung die Hörner des Rauchaltares

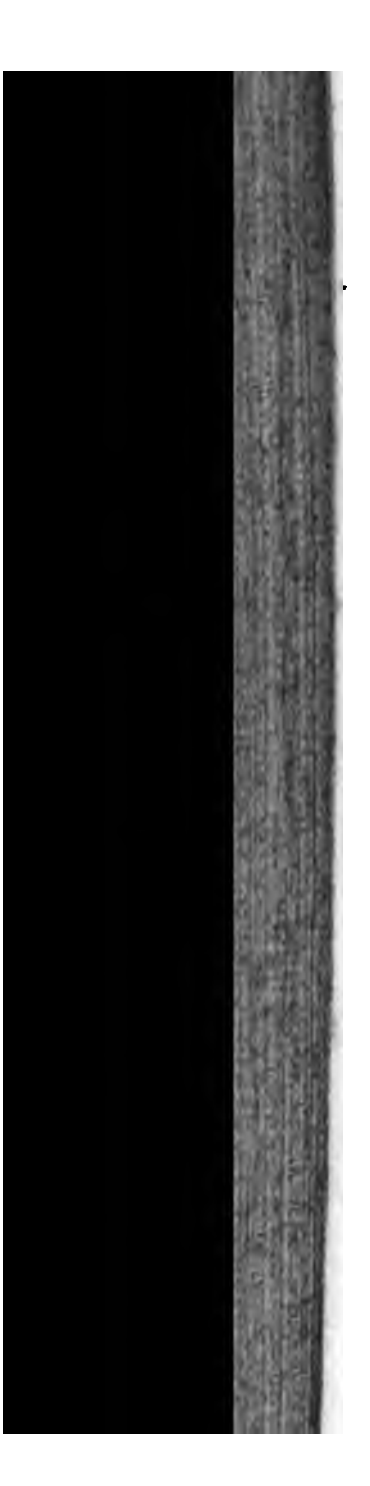
---

tage, 2) das tägliche Brandopfer, 3) das Passalamm als das eigentliche Friedens- und Dankopfer. Als Opfer nennt die Schrift Christum das Passalamm, als Hohenpriester legt sie ihm die Sündopferdarbringung bei. Schon die Pluralbezeichnung des Versöhnungstages als יוֹם הַכִּפֻּרִים Tag der Versöhnungen oder Entsündigungen 3 Mos. 23, 27 deutet auf die Vollkommenheit der an diesem Tage zu vollziehenden Entsündigung hin.

im Heiligen und des Brandopferaltares*) im Vorhofe durch den Hohenpriester mit Blut bestrichen und sodann auf letzterem die Fetttheile des Sündopfers verbrannt wurden. In der Bundeslade nun lag das Gesetz, welches Erfüllung heischte und Zeugniß gab wider die Uebertretungen des Volkes. Hierin tritt uns bei diesem vollkommenen Sündopfer ein specifisch neues Moment, nämlich seine ausdrückliche Beziehung auf das göttliche Gesetz entgegen. Der blutbesprengte Deckel der Bundeslade deckte den Fluch des Gesetzes vor dem Zornesangesichte des Herrn, welches auf die Blutsühne blickend in ein Gnadenantlitz gewandelt ward, und der Opferbrand erschien nunmehr als Mittel der Erwerbung des göttlichen Wohlgefallens durch positive Erfüllung des göttlichen Gesetzes. So kam also auch das zur Präfiguration, was das neue Testament wiederholt von der Gesetzeserfüllung und Gesetzesaufhebung, nämlich der Aufhebung des Fluches und Zwanges des Gesetzes, durch den Opfertod Jesu Christi lehrt. Vgl. Röm. 10, 4: *τέλος γὰρ νόμου Χριςός*, Gal. 3, 13: *Χριςὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου*, 4, 4: *γενόμενος ὑπὸ νόμον, ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμον ἐξαγοράσῃ*, Eph. 2, 15: *τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασι καταργήσας*, Col. 2, 14: *ἐξαλείψας τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον τοῖς δόγμασιν, ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν, καὶ αὐτὸ ἦρκεν ἐκ τοῦ μέσου, προσηλώσας αὐτὸ τῷ σταυρῷ.* Hierher

---

*) Wir beziehen הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר לִפְנֵי־יְהוָה 3 Mos. 16, 18 mit Keil, Archäol. §. 84 Anm. 4, vgl. Comment. z. Lev. S. 106, und Kurtz, Alttestamentl. Opfercultus §. 201 auf den Brandopferaltar.



gehört auch Röm. 3, 25.
meinen Commentar zu St.
Bundeslade, Luther: Gnad
blutbesprengte Kapporeth, n
die durch das Gesetz mit d
dem Zornesangesichte Gottes
Opfer und Kapporeth in eine

*) Die in der Bundeslade
עֵדוּת, Zeugniß, nach Hengst
A. T. III, 640 ff., insofern das
und gegen die Sünder ablegt,
vgl. noch Kurtz, Alttestamentl. C
Gott sich seinem Volke nach sei
hat. Indeß wenn man auch
muß man doch sachlich jedenfalls
die Offenbarung des göttlichen
wird dem Sünder gegenüber
und grade weil das Gesetz an
es dem Uebertreter todtbringend
Erst im Blute der Versöhnung
denbund, weil nunmehr das G
fleischernen Tafeln des Herzens g
Röm. 3, 31. 8, 1—4. 2 Cor. 3
heißt auch Lade des Bundes (
weil der Bund ein Gesetzesbund
opferblute ein Unterpfand der g
thront der Herr auf ihr in u
licher Majestät, weshalb auch
gange ins Allerheiligste die sc
der Wolke über der Kapporeth
verhüllen mußte, damit er ni

Wie die Beziehung auf das Gesetz, so bringt der Sühnritus am großen Versöhnungstage auch die Beziehung des Sündopfers auf den Satan zur Darstellung. Denn nachdem die gesühnten Sünden auf das Haupt des zweiten Bockes gelegt waren, welcher dadurch gleichsam als Wiederholung des ersten Bockes erschien, wurde derselbe zum Asaseel in die Wüste gesendet. Hierdurch ward der Triumph über den Teufel vorgebildet, welcher durch die Blutsühne seines Ankläger- und Strafamtes wider die Sünder entkleidet ist.*) Ganz eben so, wie schon im Leviticus, wird auch Col. 2, 14. 15 die Vernichtung der Gesetzesanklage mit der Ueberwindung des Satansreiches durch die am Kreuze vollbrachte Versöhnung verbunden. Denn es wird daselbst, nachdem gesagt ist, daß Gott die wider uns zeugende Gesetzeshandschrift (עֵדוּת) in Christo ans Kreuz geheftet, sein Triumph über den Satan in den Worten ἀπεκδυσάμενος τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας ἐδειγμάτισεν ἐν παῤῥησίᾳ θριαμβεύσας αὐτοὺς ἐν αὐτῷ sc. τῷ ςαυρῷ beschrieben. (Vgl. Steiger z. St.: „Das Kreuz war der Triumphwagen Gottes.")

Wenn nun die Blutbesprengung der Kapporeth sich dem Versöhnungstode unseres Herrn am Kreuze vergleicht, so muß es auffallen, daß der Hebräerbrief den Eingang

---

Ohne die angegebene Gedankenvermittlung bleibt die paulinische Dialektik in der Lehre vom Nomos eben so unverständlich, wie alttestamentlich unbegründet.

*) Vgl. Bd. III. S. 278, so wie darüber, daß עֲזָאזֵל Lev. 16, 8. 10. 26 den Satan bedeute S. 279 Anm. und Kurtz, Opfercultus S. 344 ff.

des Hohenpriesters in das Allerheiligste zur Vollziehung der Blutsühne auf den Eingang Christi in den Himmel nach vollbrachter Sühne bezieht. Vgl. Hebr. 9, 12. 24. Es erklärt sich dies daraus, daß die Kapporeth einerseits mit dem Brandopferaltare, als dessen höchste Potenz, identisch, andrerseits von demselben selbstständig unterschieden ist. Denn insofern sie nicht im Vorhofe sondern im Allerheiligsten steht, bedeutet sie den Gnadenthron Gottes im Himmel, (τὸν θρόνον τῆς χάριτος Hebr. 4, 16). Insofern also die Blutbesprengung der Kapporeth die Blutbesprengung des Brandopferaltares, welche noch zur nachträglichen Darstellung kam, in sich einschließt, vergleicht auch sie sich, wie die gewöhnliche Blutbesprengung des Brandopferaltares bei der Darbringung jeglichen Sündopfers, der auf Golgatha vollbrachten Blutsühne; insofern aber die Kapporeth, auf welcher der Herr in der Mitte der Cherubim in der Wolkensäule thronte, im Allerheiligsten sich befand, vergleicht sich ihre Blutbesprengung der Geltendmachung seines Opfers und Verdienstes von Seiten unseres wahrhaftigen Hohenpriesters vor dem Angesichte Gottes im Himmel, dem διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος εἰςῆλθεν ἐφάπαξ εἰς τὰ ἅγια, αἰωνίαν λύτρωσιν εὑράμενος Hebr. 9, 12 und dem εἰςῆλθεν ὁ Χριςὸς — — εἰς αὐτὸν τὸν οὐρανὸν, νῦν ἐμφανισθῆναι τῷ προςώπῳ τοῦ θεοῦ ὑπὲρ ἡμῶν Hebr. 9, 24. So coincidirte in dem vorbildlichen Thun des Hohenpriesters vor der Kapporeth der erfüllungsgeschichtlich auseinander tretende und auf einander folgende doppelte Act der hohenpriesterlichen Sühne und der hohenpriesterlichen Vertretung. Hiermit sind wir auf das zweite Moment des hohenpriesterlichen Amtes geführt, wel-

ches, wie wir im Anfange bemerkten, nicht nur in der Darbringung des Opfers, sondern auch in der Ausrichtung der Fürbitte bestand. Die Vertretung ist nämlich nicht als stumme, sondern als redende Geltendmachung des hohenpriesterlichen Opfers oder als hohepriesterliche Fürbitte zu fassen. Dies liegt schon in dem dafür gebräuchlichen Ausdrucke ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν Röm. 8, 34. Hebr. 7, 25. Denn überall bedeutet ἐντυγχάνειν τινὶ ὑπέρ oder κατά τινος Jemanden für oder wider Jemanden mündlich angehen, für oder wider Jemanden bitten, vgl. Apostelgesch. 25, 24. Röm. 8, 26. 27. 11, 2. Auch wird der erhöhete Christus 1 Joh. 2, 1 ausdrücklich unser παράκλητος πρὸς τὸν πατέρα d. i. unser advocatus, intercessor, Fürsprecher beim Vater (vgl. Düsterdieck und Huther z. St.) genannt, wie er denn vor seinem Heimgange den Seinen verheißen hatte, für sie den Vater zu bitten Joh. 14, 16, und also sein hohespriesterliches Gebet in Niedrigkeit auf Erden gethan Ev. Joh. K. 17, in Hoheit und Herrlichkeit zur Rechten des Vaters im Himmel fortzusetzen und zu vollenden. Freilich redet er dort nicht mehr, wie als Menschensohn im Stande der Entäußerung, mit Menschenzungen, auch redet er nicht nur mit Engelzungen 1 Cor. 13, 1, sondern er redet die Sprache des Sohnes Gottes im Himmel, ἄῤῥητα ῥήματα, ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι 2 Cor. 12, 4. Dennoch vermögen wir trotz des Unterschiedes der irdischen und der himmlischen Sprache, die dem Vater vernehmbare und erhörliche Aeußerungsform seines für uns eintretenden Liebeswillens nach dem Vorgange der Schrift nicht anders denn als ein Sprechen zu bezeichnen. Es ist eine auf sein voll-

gültiges Opfer gegründete, wahrhaftige und allmächtige Fürbitte des verherrlichten und durchgotteten Menschensohnes. Auch diese hohepriesterliche Fürbitte finden wir nun endlich schon im Ritus am großen Versöhnungstage, nämlich im Räuchern des Hohenpriesters vor der Kapporeth im Allerheiligsten typisch präformirt. Das Räuchern ist in der Schrift durchgehends Symbol des Gebetes. So nennt David Ps. 141, 2 (vgl. Hengstenberg und Delitzsch z. St.) das Gebet gradezu Weihrauchduft oder Rauchopfer קְטֹרֶת, und Offenb. 5, 8 vgl. 8, 3. 4 werden die θυμιάματα ausdrücklich als die προσευχαὶ τῶν ἁγίων gedeutet. Daß aber das Räuchern des Hohenpriesters mittlerische, stellvertretende, versöhnende Geltung hat, beweiset 4 Mos. 16, 46. 47, wo Aaron räuchert zur Versöhnung des Volkes, damit die Plage aufhöre. Es entspricht dies der mittlerischen Fürbitte Mose's für das abtrünnige Volk, wodurch der Zorn des Herrn abgewendet und seine Gnade erwirkt ward 2 Mos. 32, 11 ff. 31 f. 33, 12 ff. Diese mittlerische, zornabwendende Bedeutung ist auch dem täglichen an jedem Morgen und Abend stattfindenden Räuchern auf dem Rauchaltare im Heiligen beizulegen. Denn nach 2 Mos. 30, 7. 8 soll es der Hohepriester selber vollziehen*) auf demselben Altare, den er nach

*) Aus Luc. 1, 9 vgl. 2 Mos. 30, 20 ersehen wir, daß es in späterer Zeit auch von einem gewöhnlichen Priester verrichtet ward. Je nachdem derselbe als Substitut des Hohenpriesters, oder als Repräsentant des zu priesterlicher Würde bestimmten Volkes betrachtet wird, hat das Räuchern real stellvertretende oder ideal repräsentative, die Gebete der Gläubigen symbolisirende

v. 10 am jährlichen Versöhnungsfeste mit dem Sündopferblute entsündigen soll. Daß das Räuchern als Opfer zu betrachten, geht aus der auch vom Verbrennen aller anderen Opfer gebräuchlichen Bezeichnung הִקְטִיר, in Rauch und Dampf aufgehen, aufsteigen lassen, hervor; seine enge Beziehung auf die Kapporeth und das unter ihr verborgene Gesetz bezeugt aber ausdrücklich v. 6 und v. 36, vgl. 1 Kön. 6, 22. Darum wird auch Hebr. 9, 4 (vgl. Delitzsch z. St.) der Rauchaltar im Heiligen gradezu zum Zubehör des Allerheiligsten gerechnet, worin sich nicht ein Irrthum des Verf., sondern sein tiefes Verständniß der alttestamentlichen Opfersymbolik kund giebt. Das tägliche Rauchopfer als Symbol der hohenpriesterliche Fürbitte diente zur Zornesabwendung des auf dem Gesetzeszeugnisse thronenden dreimal Heiligen. Dieses Rauchopfer culminirte in dem Räuchern des Hohenpriesters vor der Bundeslade im Allerheiligsten am jährlichen Versöhnungsfeste. Daß wir es auch hier mit einem versöhnenden Rauchopfer zu thun haben, beweiset 3 Mos. 16, 2. 13. Denn die Wolke des Rauchwerks soll die Kapporeth auf dem Gesetze (עֵדוּת) bedecken, daß er (Aaron) nicht sterbe. Demnach mußte das Rauchwerk brennen, so lange der Hohepriester überhaupt im Allerheiligsten beschäftigt war, also auch während der Sprengung des Sündopferblutes für das Volk und bis er das Allerheiligste gänzlich verlassen hatte. So die Blutsühne begleitend und ihr nachfolgend ist es Symbol der hohenpriesterlichen Fürbitte

---

Bedeutung. Auch das Rauchopfer trägt also denselben Doppelcharakter, wie das Brand- und Friedensopfer.

Christi während seiner Opferdarbringung auf Erden und nach seinem vollbrachten Selbstopfer im Himmel. Nun verstehen wir auch, warum in der Vision des Jesaias 6, 1—4, wo der Herr der Herrlichkeit im Tempel erscheint und die ihr Antlitz verhüllenden Seraphim sich das Heilig, heilig, heilig ist Jehova der Heerschaaren zurufen, das Haus mit Rauch gefüllt ward. Es ist auch hier das den tödtenden Anblick des Herrn verhüllende Rauchopfer gemeint.

Wie nun das Opfer, so ist auch die auf dasselbe gegründete Fürbitte Christi allgemein gültig d. i. auf alle Menschen bezüglich, denen dadurch die Frucht seiner Leiden zugewendet werden soll. Wie aber Christus ist der Heiland aller Menschen, sonderlich aber der Gläubigen (μάλιςα πιστῶν 1 Tim. 4, 10), so ist er auch der Fürsprecher für alle Menschen, sonderlich aber für die Gläubigen, wie denn auch die Schrift überall die hohepriesterliche Vertretung und Fürbitte Christi speciell auf die Gläubigen bezieht. Darin liegt für sie ein großer und starker Trost in allen ihren Schwachheiten, Anfechtungen und Versuchungen, in welchen sie nicht wissen, was sie beten sollen, wie sichs gebühret Röm. 8, 26, daß er selber, ihr barmherziger und treuer Hoherpriester, der da Mitleiden haben kann mit ihrer Schwachheit, weil er versuchet ist allenthalben gleichwie sie, und der in den Tagen seines Fleisches Gebet und Flehen mit starkem Geschrei und Thränen zu Gott geopfert hat Hebr. 2, 17. 4, 15. 5, 7, jetzt aber sitzet zur Rechten der Majestät in der Höhe Hebr. 1, 3, sie gnadenreich und allmächtig vertritt durch Darstellung seines vollgültigen Opfers und darauf gegründete Fürbitte vor dem Angesichte ihres himmlischen

Vaters. Darauf besonders, daß dies geschehe, ist das unaussprechliche Seufzen des Geistes in ihnen, des anderen Parakleten und Vertreters, gerichtet Joh. 14, 16. Röm. 8, 26.*)

---

*) Demnach zerfiel den älteren Lehrern unserer Kirche das officium sacerdotale Christi auf Grund der Schrift in die beiden Acte I der Satisfactio, II der Intercessio. Ueber letztere s. die Belegstellen bei H. Schmid, Dogmatik der evang.-lutherischen Kirche §. 36. II. Schon die Conf. Aug. sagt XXI, 2: Scriptura unum Christum nobis proponit mediatorem, propitiatorem, pontificem et intercessorem. Vgl. Apol. conf. III, 44: (Christus) qui sedet ad dextram patris et perpetuo interpellat pro nobis. Als alttestamentlicher Typus wurde passend auch Exod. 28, 29. 35 angeführt. Gerhard definirt: Intercessio nihil aliud est, quam redemtionis applicatio et continuus quasi vigor, favorem apud Deum jugiter nobis concilians. Sie wurde eingetheilt in Intercessio generalis, qua orat Christus patrem pro omnibus hominibus, ut salutaris mortis suae fructus illis applicetur, (Rom. VIII. 34. Es. LIII, 12. Luc. XXIII, 34) und in Intercessio specialis, qua orat pro renatis et electis, ut in fide et sanctitate conserventur et crescant. (Joh. XVII, 9. 11) Hollaz. Als ihr Inhalt werden die bona hominibus salutaria überhaupt angegeben, imprimis vero ad aeternam salutem consequendam utilia et necessaria. Sie ist nicht eine supplicatio humilis, sondern gloriosa et efficax. Sie wird weiter bestimmt als non nuda interpretativa per ostensa merita, (nach Calov apparet in proprio sanguinolento corpore, immo, ut probabile est, sistit patri vulnera sua,) also nicht nur als realis, sondern auch als vocalis et oralis. Nur der, wie öfter, zur Unbestimmtheit zurückkehrende Baier meint, aber mit Unrecht, an intercessio illa verbalis sit, an tantum realis, non necesse est definire. Aus Hebr. 7, 25. Ps. 110, 4. Hebr. 5, 6. 7, 17

Die letzte unter den hohenpriesterlichen Funktionen ist das Segnen des Volkes, vgl. 3 Mos. 9, 22. 23. 4 Mos. 6, 22—27. Es ist der von Gott auf Grund des Opfers in hoherpriesterlicher Fürbitte erflehte Segen, welcher auf die Gemeinde gelegt wird. Die Eulogie ist Wirkung und Frucht der Satisfaktion und Intercession. Die Wirkungskraft gieng nicht von Aaron, sondern von Jehova aus, welcher ihm sein Segenswort befohlen und in den Mund gelegt hatte. Dieser Unterschied ist aber in der Person dessen aufgehoben, welcher Jehova und Priester in einer Person ist, dem wahrhaftigen Melchisedek, welcher höher ist als Aaron, dessen Vorbild den Abraham und in ihm Levi und Aaron gesegnet hat Hebr. 7, 1—11. Dieser Segen, welchen unser ewiger Hoherpriester Jesus Christus wirkungskräftig uns ertheilt, ist der auf uns kommende Abrahamssegen der Rechtfertigung Gal. 3, 6—14, die Gabe des heiligen Geistes und die Gesammtfülle jeglichen geistlichen Segens im Himmel Ephes. 1, 3. Die nähere Entwickelung des reichen Inhaltes dieses Segens muß der Lehre von der Heilsordnung vorbehalten bleiben.

---

glaubte man sogar auf die aeterna duratio dieser intercessio schließen zu dürfen, wozu Quenstedt bemerkt: Nec existimandum est, supervacaneam esse intercessionem aeternam, post finem seculi, electis in vitam aeternam translatis, neque enim ideo orat et intercedit, ne aeterna salute per peccatum excidant, sed ut in gloria conserventur, quae uti merito, sic et intercessioni Christi meritoriae accepta ferenda est. Richtig bemerkt dagegen König: Finis (intercessionis) consummatio seculi est. Vgl. Thomasius III. §. 61 g. E.

Die allmächtige Wirkungskraft der hohenpriesterlichen Fürbitte und des hohenpriesterlichen Segens läßt aber das Hohepriesterthum Jesu Christi als königliches Hohespriesterthum erscheinen. Wir sind also schon auf das Gebiet des königlichen Amtes hinüber getreten, welches wir schließlich noch seinen Hauptmomenten nach zu skizziren haben.

§. 3. Die Lehre von dem königlichen Amte Christi.

Das Geschäft des Königes besteht im Regieren, Versorgen und Schirmen des Volkes. Das theokratische Königthum des A. B. ist aber wiederum nur der Typus des wahrhaftigen Königthumes Jesu Christi. Zwar ist Christus Davids Sohn und Erbe Matth. 1, 1. 9, 27. 12, 23. 15, 22. 20, 30. 31. 21, 9. 15. Luc. 1, 32. Röm. 1, 3. 2 Tim. 2, 8. Offenb. 5, 5. 22, 16, wie denn der Messias schon von den Propheten als Davids Sproß, der andere David, bezeichnet war: aber er ist auch Jehova Zidkenu, der Herr, der unsere Gerechtigkeit ist Jerem. 23, 6, der ewige Sohn Gottes, der Herr der Herrlichkeit, der König des Himmels. Darum ist der Thron Davids durch ihn in den Himmel entrückt, das Königthum Davids durch ihn in Ewigkeit vollendet und aufgehoben, wie gleichfalls schon in der alttestamentlichen Prophetie von dem Messias vorherverkündigt war, 2 Sam. 7, 13. Ps. 2. 45, 7. 8. Ps. 72. 110. Dan. 7, 14. Somit ist durch ihn das äußerliche, irdische Königthum in das geistliche, himmlische Königthum gewandelt, und diesen geistlichen, himmlischen Charakter trägt auch sein Volk, tragen die Mittel, durch welche er es regiert, die Güter, mit denen er es versorgt, der Schutz, durch den er es beschirmt. Nicht das fleischliche, sondern

das geistliche Israel sind die Bürger seines Reiches, die er nicht vorgefunden und denen er nicht erst nachher zum Könige gesetzt ist, sondern die er sich selbst gebildet und kraft seiner königlichen Gewalt zum Volke seines Eigenthumes geschaffen hat. Darum handelt es sich auch bei diesem Könige nicht um Herstellung von äußerem Recht und Gerechtigkeit innerhalb einer irdischen Volksgemeinschaft, sondern um die ewige, geistliche und himmlische Gerechtigkeit, die er als Hoherpriester erworben hat und als König zueignet. Denn wie er Mensch geworden ist, um Hoherpriester zu werden, so ist er König in der allmächtigen Zuwendung seiner hohenpriesterlichen Erwerbung. Daher ist nicht das gebietende und drohende Zwangsgesetz des Staates, sondern das geisterfüllte und geisteskräftige, sakramentlich versiegelte Wort seiner Gnade das Mittel seines Regimentes. Und nicht mit dem täglichen Brote versorgt er die Seinen zur Erhaltung des leiblichen Lebens, sondern er spendet ihnen das Brot und Wasser des ewigen Lebens zur Nahrung und Erhaltung ihrer unsterblichen Seelen. So sind es auch nicht die Feinde des Leibes, sondern die Feinde der Seele, wider welche dieser König sein Volk beschirmt, indem er ihnen durch seinen allmächtigen Gnadenbeistand mittelst seines Wortes und seines Geistes den Sieg verleiht wider Fleisch, Welt und Teufel. Er ist ein geistlicher König, der sich als solcher im geistlichen Regieren, Versorgen und Schirmen seines Volkes erweiset und bewährt, und sein Reich ist ein geistliches Reich der Gnaden, ein regnum gratiae.

Angetreten hat er dieses königliche Amt nicht erst, wie der Socinianismus behauptete, mit seiner Erhöhung zur

Rechten des Vaters, sondern schon während seines niedrigen Wandels auf Erden, durch Erwählung und Berufung seiner Jünger, durch Gabe seines Wortes und Stiftung seiner Sakramente, durch geistliche Erweckung, Belebung und Bewahrung der Seinen. Aber eingetreten in die volle Wirksamkeit seiner königlichen Herrschaft ist er allerdings erst seit dem Momente seiner Himmelfahrt und seit dem Tage der Pfingsten mittelst der Ausgießung seines Geistes und der Gründung und Leitung seiner Kirche. Somit steht die Ausrichtung seines prophetischen und hohenpriesterlichen Amtes gewißer Maßen im umgekehrten Verhältnisse zur Ausrichtung seines königlichen Amtes. Sein prophetisches und hohespriesterliches Amt hat er auf Erden vollendet und setzt es im Himmel nur fort, dahingegen sein königliches Amt hat er auf Erden nur begonnen und erst im Himmel vollendet.

Wir sagten, das Reich Christi sei ein Reich der Gnade und umfaße als solches seine Gemeinde, deren Herr, Haupt und König er ist. Nun wissen wir aber, daß die ganze Menschheit nach göttlichem Rath und Willen bestimmt ist, einzugehen in das Reich Jesu Christi, daß die Geschichte der Menschheit kein anderes Ziel hat, als die Menschheit zur Erlösung zu führen, oder daß die Weltgeschichte die Geschichte der werdenden Menschheitserlösung ist. Demnach erstreckt sich das Reich dieses Königes unmittelbar auf seine Gläubigen, mittelbar auf die ganze Menschheit. Wir sagten ferner, daß die Mittel, welche dieser König Christus gebraucht, um die Menschen zu sich zu führen, und bei sich im rechten Glauben zu erhalten, keine anderen seien als sein sakramentlich versiegeltes Wort und sein Geist. Da-

mit aber diese Mittel an den Einzelnen, wie an der Gesammtheit, wirksam werden, gebraucht er auch mannigfache Vorbereitungen. So ist die ganze äußere Lebensführung in Leid und Freud nur dazu bestimmt, der Aufnahme des göttlichen Samens im Worte einen empfänglichen Boden im Herzen zu bereiten: die Gläubigen aber, an welchen dieser Zweck schon erreicht ist, sollen durch die gesammte Führung ihres äußeren Lebens geläutert und befestiget werden. Das Schicksal des Einzelnen nun ist einmal verknüpft mit seiner ganzen Volksgemeinschaft und weiterhin mit der Menschheit überhaupt, wie es ja Leiden und Freuden giebt, welche dem Menschen nur aus der menschlichen Gemeinschaft entstehen, dann aber ist es auch, wie z. B. bei Krankheit und Tod, an tellurische Bedingungen geknüpft, welche ihrerseits wiederum mit der Gesammtentwickelung des Universums zusammenhangen. Derjenige also, welcher ins Reich seiner Gnade aufnimmt und in demselben erhält, muß auch die Leitung der Menschheitsgeschichte, wie die Herrschaft über das Universum in seinen Händen haben. Soll Christus König seiner Gemeinde sein, so muß er auch König der Welt sein, wie auch die Schrift sagt, daß Alles unter seine Füße gethan sei 1 Cor. 15, 27. Eph. 1, 22. Hebr. 2, 8. 10, 13, und daß er alle Dinge trage mit dem Worte seiner Kraft, Hebr. 1, 3, der Auferstandene aber von sich selber bezeugt, daß ihm gegeben sei alle Gewalt im Himmel und auf Erden Matth. 28, 18. Und wie er als der gnadenreiche Herr die Seinen wider alle Feinde ihrer Seele siegreich schützt, so schirmt und errettet er auch seine Kirche auf Erden von allen äußeren wider sie anstürmenden feindlichen Gewalten. Seine

Macht erstreckt sich über das All, um in den Dienst seiner Alle umfassenden Gnade zu treten. Ist sein Reich ein regnum gratiae, so muß es auch ein regnum potentiae sein.*)

*) Die innige Beziehung des Königthumes Christi auf sein Hohespriesterthum war schon von den älteren Dogmatikern unserer Kirche erkannt. Weil Christus als der wahrhaftige Melchisedek vor allen Dingen ein König der Gerechtigkeit und ein König des Friedens Hebr. 7, 2, und demnach sein Reich ein Gnadenreich ist, so rechneten sie Anfangs zum officium regium Christi nur seine Herrschaft über die Gläubigen, das regnum gratiae. So noch Hutter und Hafenreffer. Erst mit Gerhard beginnt die Dreitheilung des regnum Christi in regnum potentiae, regnum gratiae und regnum gloriae. Der Zusammenhang des regnum potentiae mit dem regnum gratiae findet sich aber noch bei Quenstedt, welcher das erstere als Voraussetzung des letzteren faßt, in den Worten ausgesprochen: Regnum gratiae includit vel potius praesupponit regnum potentiae: nam etiam regnum potentiae requiritur ad regnum gratiae sive ecclesiam in hoc mundo per spiritus ministerium, mediante verbo et sacramentis, instituendam, regendam etc. Wenn hier Quenstedt zugleich sagt, daß das regnum gratiae das regnum potentiae einschließe (includit), so ist darin die richtige Wahrnehmung ausgedrückt, daß es sich hier nicht sowohl um zwei lokal getrennte Sphären und gesondert neben einander bestehende Reiche, als vielmehr um verschiedene göttliche Wirkungen handelt, indem die das Universum durchwaltende Allmacht des erhöheten Menschensohnes innerhalb seiner Kirche sich zur allmächtigen Gnadenwirkung oder zur Gnadenallmacht potenzirt und concentrirt. Uebrigens wollten selbstverständlich auch die früheren Dogmatiker Christo nicht etwa an sich die Weltherrschaft absprechen, wenn sie sein königliches Amt zunächst auf seine Herrschaft im Gnadenreiche beschränkten. Es findet hier nur eine rein formale Lehrdifferenz zwischen den

So stimmt also die Lehre von Christi Werk auch in diesem Punkte mit der Lehre von Christi Person auf das

---

Früheren und den Späteren statt. Vgl. H. Schmid, Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche §. 37. 3). Anders hingegen liegt die Sache bei Schleiermacher, welcher nach seinen specifischen christologischen und eschatologischen Voraussetzungen weder ein regnum potentiae noch ein regnum gloriae, sondern nur ein regnum gratiae noch dazu ohne persönliches Königthum Christi statuirt, und das Machtreich nur als Ausdruck des unbegrenzten Wachsthums des Gnadenreiches nach außen, das Herrlichkeitsreich nur als Ausdruck des unbegrenzten Wachsthumes des Gnadenreiches nach innen faßt. In diesem Sinne sagt er Glaubenslehre II. §. 105. 2: „Es bleibt daher nur das Eine Reich der Gnade übrig als wahres Reich Christi, welches nun auch das einzige ist, wovon das Bewußtsein in unseren frommen Gemüthszuständen wirklich vorkommt, und wovon wir auch allein, weil unser wirksamer Glaube darauf gerichtet sein muß, einer leitenden Erkenntniß bedürfen. Die beiden andern Glieder der gewöhnlichen Eintheilung können wir nur gebrauchen um den Umfang eben dieses Reiches zu bezeichnen. Indem wir es ein Reich der Macht nennen, sagen wir aus, daß nicht nur die Verbreitung der Wirksamkeit Christi auf das Menschengeschlecht in keine Gränzen eingeschlossen ist, und daß kein Volk vermag derselben einen beständig abwehrenden Widerstand zu leisten, sondern daß es auch keine Stufe der Reinheit und Vollkommenheit giebt, welche nicht in das Reich Christi gehört. Indem es aber ein Reich der Herrlichkeit genannt wird, bekennen wir darin, natürlich im Zusammenhange mit jener auch nur durch Annäherung gegebenen höchsten Reinheit und Vollkommenheit, eine unbegränzte Annäherung an die absolute Seligkeit, welche bei Christo allein zu finden ist.“

Vollkommenste überein. Zur aneignenden Durchführung des Zweckes seines hohenpriesterlichen Amtes, welcher in der Stiftung und Erhaltung seines Gnadenreiches besteht, muß er der allmächtige Herr und König der Welt, der König der Könige und Herr der Herren Offenb. 17, 14. 19, 16 sein, was er der erhöhete Menschensohn als der Gottmensch (kraft der Personalunion und Idiomencommunication) auch wirklich an und für sich selber ist.

Wie nun das Gnadenreich Christi das Machtreich zu seiner Voraussetzung hat, so hat es das Herrlichkeitsreich zu seiner Folge. Es ist ein regnum potentiae, um sich zum regnum gratiae, und ein regnum gratiae, um sich zum regnum gloriae fortzubestimmen und zu vollenden. Denn das regnum gratiae ist eben hier auf Erden ein noch unvollendetes, da wegen der mannigfachen inneren und äußeren Feinde die Heiligkeit und Seligkeit der Reichsgenossen nicht zum Ziele der Vollkommenheit gelangt. Erreicht haben dieses Ziel erst die durch den Tod hindurch in das himmlische Jerusalem eingegangenen Geister der vollendeten Gerechten, zu welcher oberen Gemeinde auch die Engelwelt gehört, die mit der erlöseten Menschenwelt unter Christo ihrem gemeinsamen Haupte und Könige zur Einheit zusammengefaßt ist, Hebr. 12, 22. 23. Eph. 1, 10. Col. 1, 20. 2, 10. Diese vollendeten Gerechten schauen den Herrn in seiner Herrlichkeit und werden in diesem Anschauen selber theilhaftig der Herrlichkeit des Herrn 1 Joh. 3, 2. Das ist die triumphirende Kirche im Himmel, welche mit der streitenden Kirche auf Erden verbunden ist in dem einen Herrn und dem einen Geiste. Das Macht-, das Gnaden- und

das Herrlichkeits-Reich sind gleichsam nur die verschiedenen Sprossen an derselben Leiter. Die Macht des Herrn hebt sich zur Gnadenmacht, die Gnadenmacht zur Herrlichkeitsmacht auf und empor. Es ist die Macht oder Herrschaft des Herrn in ihrem reinen Ansichsein oder unter der Bestimmtheit ihres Zweckes und Zieles betrachtet.

Seine Offenbarmachung und leibliche Vollendung findet nun aber dieses annoch unsichtbare und geistige Reich der Herrlichkeit mit der Wiederkunft des Herrn, wo das himmlische Jerusalem auf die Erde herabfahren wird, zubereitet als eine geschmückte Braut ihrem Manne, und die Auferstandenen im verklärten Leibe wohnen werden in dem neuen Himmel und auf der neuen Erde Offenb. K. 21 und 22. Dann erst ist die Wiederherstellung und Vollendung der Schöpfung, zu welcher dem Menschensohne verliehen ist alle Gewalt im Himmel und auf Erden, zu ihrem letzten Ziele gelangt.*)

Wie nun das Prophetenthum Christi seine subjektive Fortsetzung und Wiederspiegelung findet in der Salbung der Seinen, kraft welcher sie Alles wißen 1 Joh. 2, 20, sein

---

*) Einige Aeltere nahmen noch ein quartum regnum Christi an, nämlich ein regnum justitiae in angelos malos et homines damnatos; denn Christus herrsche in mundo per potentiam, in ecclesia per gratiam, in coelo per gloriam, in inferno per justitiam. Doch wurde dies von Anderen zum regnum gloriae, gemeiniglich aber zum regnum potentiae gerechnet. Denn auch in der Hölle manifestirt Christus seine Macht und Herrlichkeit, vgl. Phil. 2, 10. 11.

Priesterthum in der heiligen Priesterschaft der Gläubigen mit ihrer geistlichen Opferdarbringung 1 Petr. 2, 5, so auch sein Königthum in der auch auf sie übergegangenen königlichen Stellung. Denn wie er selber königlicher Hoherpriester ist, so hat er auch sie zu einem königlichen Priesterthume gemacht 1 Petr. 2, 9, und sie nicht nur zu Priestern, sondern auch zu Königen gesetzt Offenb. 1, 6. 5, 10. Sie sind geistliche Könige in ihrer siegreichen Herrschaft über alle kosmischen, sarkischen und diabolischen Mächte, und diese Herrschaft, welche auf Erden begonnen sich im Himmel fortsetzt, wird sichtbar erscheinen und sich vollenden, wenn sie auf der neuen Erde mit Christo herrschen werden in Ewigkeit Röm. 5, 17. Offenb. 5, 10. 20, 4. 6. 22, 5.

Dann wird erfüllt sein, was geschrieben steht, daß Christus uns von Gott gemacht ist zur Weisheit, zur Gerechtigkeit, zur Heiligung und zur Erlösung 1 Cor. 1, 30. Er ist uns gemacht zur Weisheit als unser Prophet, zur Gerechtigkeit als unser Hoherpriester, zur Heiligung und Erlösung als unser König. Wenn er aber das Reich der Wahrheit, der Gerechtigkeit und des Lebens unter den Seinen vollkommen hergestellt und zu seinem Ziele geführt haben wird, dann wird der Zweck seiner Menschwerdung bestehend in der Uebernahme und Ausrichtung seines prophetischen, hohenpriesterlichen und königlichen Amtes erreicht sein. Dann wird des Menschen Sohn das Reich Gott und dem Vater überantworten, und selber unterthan sein dem, der ihm alles untergethan hat, auf daß Gott, der Dreieinige, sei Alles in Allen 1 Cor. 15, 24. 28. Wie aber von Anfang der Sohn Gottes der Mittler aller Gottesoffenbarung an die Menschheit ist, so



i l t.

nschnitt.

ng der Gottesgemeinschaft.

bleibt nun der Gottmensch der Mittler, Quell und Erhalter aller Wahrheit, Heiligkeit und Herrlichkeit für die Seinen in Ewigkeit. Denn er wird ein König sein über das Haus Jacobs ewiglich, und seines Königreichs wird kein Ende sein Luc. 1, 33.*)

Da nun die Lehre von der subjectiven Zueignung, wie von der Vollendung der durch Christum wiederhergestellten objektiven Gottesgemeinschaft, oder die Lehre von der Heilsordnung, den Gnadenmitteln, der Kirche und den letzten Dingen, sich nur als die weitere Entwickelung der Lehre vom königlichen Amte Christi betrachten läßt, welches durch alle diese Momente hindurchgeht und in ihnen seine Wirksamkeit entfaltet, so können wir es hier um so mehr bei dieser vorläufigen Skizze des Königthumes und Reiches unseres Herrn Jesu Christi bewenden lassen.

---

*) Die Aelteren unterschieden daher zwischen der substantia und dem modus regni, und ließen die Substanz fortbestehen, und nur den Modus verändert werden. Non deponet, bemerkt Quenstedt, per hunc παραδόσεως actum regni sui spiritualis et coelestis administrationem, sed saltem alium modum gubernationis tunc Christus in suo regimine auspicaturus est. Vgl. Bd. IV, Abth. 1 S. 177.

Inhalt.

Dritter Abschnitt.

Die objektive Wiederherstellung der Gottesgemeinschaft.

Drittes Kapitel.

Verbesserungen.

S. 260 Z. 17 v. o. lies Acte statt Acten.

„ 276 „ 7 „ „ „ בשר לצמדה

„ 288 „ 10 „ „ „ bürgerlich statt bürgerlichen.

„ 317 „ 9 v. u. ist nach vgl. hinzuzufügen: 2 Mos. 29, 33.

„ 318 „ 1 v. o. lies erbotenen statt erbetenen.



